Philosophie-... Lexikon. Historisch-bi... Handwörterb... zur ...

Ludwig Noack

Philosophie-geschichtliches Lexikon.

Philosophie-geschichtliches Lexikon.

Historisch-biographisches

HANDWÖRTERBUCH

zur

Geschichte der Philosophie.

Bearbeitet

von

DR. LUDWIG NOACK,

ordentlichem Honorarprofessor und erstem Bibliothekar an der Ludwigsuniversität zu Giessen.

LEIPZIG.

ERICH KOSCHNY.

(L. Heimann's Verlag.)

1879.

VORWORT.

Bei dem vorzugsweise historischen Interesse, welches die gegenwärtige Generation in weiteren Kreisen an der Entwickelung der Philosophie nimmt, schien die Bearbeitung eines kurzgedrängten historisch-biographischen Handwörterbuches zur Geschichte der Philosophie einem wesentlichen Bedürfniss in der vaterländischen Literatur entgegen zu kommen, da das vierbändige veraltete „allgemeine Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte" von W. Tr. Krug, welches in zweiter Auflage 1832—38 erschien, abgesehen von erheblichen Mängeln, ebenso wie sein jüngeres französisches Seitenstück, das „*Dictionnaire des sciences philosophiques*" von A. Franck, welches in zweiter Auflage 1874 erschienen ist, zugleich die breitspurigste sachliche Bearbeitung philosophischer Gegenstände in alphabetischer Reihenfolge mit in den Rahmen der Darstellung hereinzieht. Indem wir uns dagegen auf das philosophie-geschichtliche Gebiet als solches beschränken, glauben wir uns mit unserm Lexikon insbesondere den Dank derjenigen zu verdienen, welche ihre Theilnahme der seit 1869 in gleichem Verlage erschienenen „Philosophischen Bibliothek" zugewandt haben, zu welcher wir in unserem nunmehr vollendet vorliegenden Werke eine willkommene Ergänzung zu bieten hoffen.

Hatte sich die „Philosophische Bibliothek" die Aufgabe gestellt, die Hauptwerke der Philosophie alter und neuerer Zeit in correcten und bequemen Ausgaben und bei den in fremden Sprachen erschienenen Hauptwerken diese in deutschen Uebersetzungen für das gebildete Publi-

kum zugänglich zu machen; so sollen in dem „Philosophie-geschichtlichen Lexikon“ die Namen aller derjenigen philosophischen Denker, welche im weltgeschichtlichen Gange der Philosophie mehr oder minder von Bedeutung gewesen sind, mit Nachrichten über Leben, Lehre und Schriften vertreten sein. Ausgeschlossen bleibt dabei einerseits die sogenannte „vorhellenische Philosophie“, da die angeblichen Philosopheme der Aegypter, Inder, Chinesen, Perser ausserhalb derjenigen philosophischen Ueberlieferung stehen, in welcher sich die abendländische Philosophie durch den erst bei den Hellenen aufgegangenen Begriff der Philosophie überhaupt bewegt. Ausgeschlossen bleibt andererseits grundsätzlich die Generation noch lebender Philosophen. Dass es auch in unserer Gegenwart Werke giebt, welche sich in der Geschichte der Philosophie ihre Stellung gesichert haben, während ihre Urheber noch am Leben sind, liegt freilich am Tage. Gleichwohl erschienen uns die Gründe überwiegend, nur die Geister der Todten vor unsern Lesern heraufzubeschwören und die noch lebenden Träger des philosophischen Gedankens oder der philosophischen Romantik einer eigenen oder fremden Nachlese in der Zukunft zu überlassen.

Der Raum, den die einzelnen Artikel unsers Lexikons einnehmen, richtet sich selbstverständlich nach der grösseren oder geringeren Bedeutung der Personen, welche als Träger oder Nachzügler der philosophischen Entwickelung in der Geschichte aufgetreten sind. Bei den grossen Philosophen aller Zeiten, welche als schöpferische Geister Neues hervorgebracht und mit ihren Ideen und Anregungen die Mit- und Nachwelt beherrscht haben, erhält das Persönliche ebenso, wie die Lehre in der Darstellnng die gebührende Ausführlichkeit, sodass die eigentlich philosophischen „Heroen“ möglichst in abgeschlossenen biographisch-historischen Rundbildern vor die Leser treten. Bei Denkern zweiten und dritten Ranges darf das Persönliche gegen die Grundzüge der Lehre schon etwas zurücktreten und wird ein knapperer Bericht genügen, während die blos den Schulen und Gefolgschaften bedeutenderer Philosophen angehörenden Namen als untergeordnete Gestalten,

bei möglichst unpersönlicher Auffassung, schon durch kurze Erwähnung zu ihrem historischen Rechte kommen werden.

Auf eine Berücksichtigung der gelehrten Streitfragen, welche in Bezug auf die Auffassung der Lehren einzelner Philosophen, namentlich solcher aus alter und mittlerer Zeit, unter den Geschichtschreibern der Philosophie obwalten, durfte im Hinblick auf den Zweck und die äussere Oekonomie eines Handwörterbuchs billig verzichtet werden. Dagegen war bei der Berichterstattung über die Lehren der Philosophen das Augenmerk vorzugsweise darauf gerichtet, einen Jeden aus dem Mittelpunkte seines eigenen Gedankenganges darzustellen, ohne denselben durch Hineintragen fremder Anschauungen zu entstellen. Bei den bibliographischen Notizen, welche den wichtigern Artikeln beigegeben sind, war keine nutzlose Vollständigkeit durch Anführung veralteter Literatur zu erstreben, sondern es genügte neben der Angabe der besten und neuesten Ausgaben philosophischer Hauptwerke an einer Literaturauswahl der im letzten Jahrhundert erschienenen Specialarbeiten von bleibendem wissenschaftlichem Werthe.

Ein Versehen in dem Artikel Béguelin auf Seite 119, Spalte 1, Zeile 8 von unten findet der Leser im Artikel Wegelin auf Seite 915, Spalte 1, Zeile 26 von oben und in der daselbst beigefügten Note verbessert.

Giessen, im November 1878.

EINLEITUNG.

Die weltgeschichtliche Entwickelung der Philosophie gruppirt sich in drei grosse Zeiträume. Nach seinem ersten jugendfrischen Selbsterfassungsversuche während der letzten sieben Jahre vor Chr. Geb. kehrte der philosophische Geist von seiner über ein Jahrtausend andauernden Selbstentfremdung erst seit dem Reformationszeitalter zur selbstkräftigen Vertiefung in sein eigenes Wesen zurück. Das erste Zeitalter der Philosophiegeschichte, die weltgeschichtliche Einleitung der Philosophie durch die Griechen wurzelt in dem freien, selbstbewussten Streben des Geistes, mit der Gewinnung des Welt- und Selbstverständnisses zugleich der Grundsätze einer Lebensregelung habhaft zu werden, welche die höchste Lebensbefriedigung einschliesst und damit für ihren Inhaber denselben Werth hat, wie die Religion für die grosse Menge der Nichtphilosophirenden. Das zweite Zeitalter der Philosophiegeschichte, die Philosophie des römischen Weltreiches und christlichen Mittelalters zeigt uns eine Verschmelzung der aus dem griechischen Alterthum überlieferten philosophischen Grundanschauungen mit den überlieferten Vorstellungen und Motiven der Religion selbst. Indem diesem zweiten weltgeschichtlichen Zeitalter der Philosophie die bei den Hellenen wirksam gewesene schöpferische Urkraft des Geistes abgeht, steht dasselbe unter einer doppelten Herrschaft der Ueberlieferung, einer religiösen und einer philosophischen, und endigt mit der kläglichen Ausflucht einer doppelten (philosophischen und theologischen) Wahrheit. Mit dem Sturm und Drange des Geistes, sich aus dieser doppelten Abhängigkeit von den Ueberlieferungen der Vergangenheit zu befreien, eröffnet seit dem Reformationszeitalter und der sogenannten Renaissance das dritte Zeitalter der Philosophiegeschichte, die Philosophie der modernen Welt, in welcher die freie Selbstbesinnung des philosophischen Geistes wiederum erwacht und das bereits den Griechen aufgegangene Wesen der Philosophie von Neuem als treibende Macht auftritt.

Unter den Gesammtwerken über die Philosophiegeschichte, welche entweder von Seiten fleissiger Sammlung des philosophiegeschichtlichen Materials, oder durch eine von verschiedenen Gesichtspunkten aus unternommene Gruppirung der philosophischen Leistungen, oder endlich von Seiten der Auffassung des philosophiegeschichtlichen Entwickelungsganges von bleibendem wissenschaftlichem Interesse sind, heben wir die Arbeiten folgender Philosophiehistoriker hervor:

J. G. Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben (in acht Bänden) 1791—1804.

D. Tiedemann, Geist der speculativen Philosophie (in sieben Bänden, bis auf Berkeley) 1791—97.

W. G. Tennemann, Geschichte der Philosophie (in elf Bänden, bis auf Thomasius) 1798—1819.

Th. A. Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie (in drei Bänden) 1822—23, wozu ein vierter (Supplement-) Band von V. Ph. Gumposch (1850) kam.

H. Ritter, Geschichte der Philosophie (in zwölf Bänden) 1829—53.

G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, herausg. von L. A. Michelet (drei Bände) 1833—36.

E. Reinhold, Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete (zwei Bände) 1828—30; in fünfter Auflage: Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwickelung (in drei Bänden) 1858.

A. Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriss, ein Leitfaden zur Uebersicht. 1848 (neunte Auflage, 1873). In's Englische übersetzt, mit erklärenden, kritischen und ergänzenden Anmerkungen von J. H. Stirling (1867; zweite Auflage, 1868).

Fr. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie (in drei Bänden, 1862—71); I: Alterthum (5. Auflage von M. Heinze, 1876); II: Die mittlere oder die patristische und die scholastische Zeit (5. Auflage von M. Heinze, 1877); III: Die Neuzeit (4. Auflage von R. Reicke, 1875).

G. H. Lewes, the history of philosophy from Thales to the present day (in zwei Bänden) 1861; nach der vierten Auflage (1870) in's Deutsche übersetzt (von A. Ruge) 1871 und 75.

E. Dühring, kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart (1869; zweite Auflage 1873).

E. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie (zwei Bände) 1866, 2. Auflage 1869, 70; 3. Auflage 1878.

A. Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (1870; in zweiter Auflage 1875).

E. Kuhn, Memorial und Repetitorium zur Geschichte der Philosophie (1872).

Erstes Zeitalter:

Die Philosophie der Griechen.

Da uns nur von einigen wenigen griechischen Philosophen (Platon, Aristoteles, einigen jüngern Stoikern, Epikureern und Skeptikern) Schriften erhalten sind, während wir von der grössern Mehrzahl nur mehr oder minder erhebliche Bruchstücke durch spätere griechische Schriftsteller überkommen haben; so sind wir zur Kenntniss der ältern griechischen Philosophen vorzugsweise auf die bei Xenophon, Platon und Aristoteles sich findenden Nachrichten angewiesen, welchen sich die Notizen anschliessen, die durch den Neuplatoniker Simplikios aus den historisch-philosophischen Schriften des Aristotelesschülers Theophrastos überliefert worden sind. Dagegen erscheinen die bei jüngeren Berichterstattern sich findenden Nachrichten über ältere griechische Philosophen mehr oder weniger unzuverlässig. Dazwischen liefern die aus einzelnen verlorenen Werken „über die Gefolgschaften der Philosophen" vorhandenen Compilationen, sowie die „moralischen Schriften" des Chäronensers Plutarchos, ferner die gegen die Gnostiker gerichtete Schrift des römischen Presbyters Hippolytos, die zehn Bücher des Diogenes Laërtios „Ueber Leben, Lehren und Aussprüche berühmter Philosophen", die Schriften der Kirchenväter Clemens, Origenes aus Alexandrien und Eusebios aus Cäsarea manche schätzbare Auszüge aus verlorenen philosophischen Schriften des hellenischen Alterthums. Eine nahezu vollständige, mit historisch-kritischen Einleitungen versehene Sammlung der aus verlorenen Werken griechischer Philosophen erhaltenen Bruchstücke enthält das Werk „*Fragmenta philosophorum graecorum* ed. F. W. A. Mullach" I. II. (1860 und 67), wozu ein dritter Theil noch zu erwarten ist. Eine urkundliche, in chronologisch-pragmatischer Ordnung zusammengestellte Chrestomathie der wichtigsten und

charakteristischsten Stellen sämmtlicher Hauptphilosophen des griechisch-römischen Alterthums enthält das Werk *„Historia philosophiae Graeco-Romanae ex fontium locis contexta. Locos collegerunt, disposuerunt, notis auxerunt“* H. Ritter et L. Preller. Ed. L. Preller 1838; in vierter Auflage 1869.

Zunächst sehen wir im siebenten vorchristlichen Jahrhundert unter den Hellenen Kleinasiens und Griechenlands das Bemühen um die Gewinnung einer einheitlichen Weltansicht in den Bestrebungen der ältesten jonischen Denker (Physiker oder Naturphilosophen) einerseits und die vom apollinischen Geiste der delphischen Priesterschaft angeregte ethische Reflexion zur Feststellung von Lebensgrundsätzen bei den sogenannten sieben Weisen andererseits noch äusserlich unvermittelt und beziehungslos neben einander herlaufen. Im gleichen Sinn und Geist der apollinischen Priesterschaft wirkte im sechsten vorchristlichen Jahrhundert derselbe Pythagoras, welcher nach der Ueberlieferung zuerst sich als „Philosophos“ (Weisheitsfreund) bezeichnet haben soll, für die Begründung einer Weisheit, welche sich nach dem Vorbilde der nach Zahl und Maass harmonisch geordneten Welt in persönlicher That und Lebensführung zu verwirklichen strebte, und streute im pythagoräischen Bunde die Keime eines ethisch-philosophischen Lebens aus. Während im fünften vorchristlichen Jahrhundert die Eleaten (Philosophen von Elea) und der Agrigentiner Empedokles nach einem gemeinsamen Bande in der Vielheit der Dinge und Erscheinungen forschten und letzterer zugleich für den „Kampf um's Dasein“ in der Entwickelung der Welt einen zutreffenden Ausdruck zu finden suchte, siedelte sich mit dem Klazomonier Anaxagoras im fünften Jahrhundert die Philosophie in Athen, der Stadt der griechischen Intelligenz, mit der Tendenz an, im Hintergrunde der Welterscheinungen den Verstand als zweckthätig ordnende Macht wirken zu lassen, deren dagegen sein jüngerer Zeitgenosse Demokritos zur Begründung seiner atomistischen Naturauffassung nicht bedurfte, worin Alles durch Naturnothwendigkeit geschieht und auf eine materialistische Seelenlehre die Ethik gegründet wird, nach welcher in der durch Gerechtigkeit und Bildung zu gewinnenden Glückseligkeit das sittliche Ziel des Menschen beruht.

Im Zeitalter des Perikles und Sokrates haben die Sophisten den Menschen, wie er geht und steht, für das Maass aller Dinge erklärt, mit der Reflexion des Verstandes die Macht der überlieferten sittlichen Grundsätze erschüttert, die Lustempfindung für den Beweggrund des Handelns erklärt und das dem erkennenden Subject jeweilig Zusagende als das Gute bestimmt, so dass der Unterschied vom Recht und Unrecht nur auf Meinung und Herkommen beruht. Des Sophisten Prodikos Schüler Sokrates in Athen wandte die dialektische Reflexion auf moralische Fragen an, um das Wesen des sittlich Guten als im praktischen Wissen der Selbsterkenntniss begründet zu begreifen und der Tugend das wahrhaft Nützliche und Förderliche zum Inhalt zu geben, und suchte bei seinen Mitbürgern den philosophischen Trieb als Einheit von Wissen und Gesinnung zu wecken und zur Entfaltung zu bringen. Aus den von Sokrates gegebenen Anregungen gingen die Geistesrichtungen der sogenannten kleinern sokratischen Schulen hervor. Unter diesen setzte zunächst die megarische Schule in der Richtung der Eleaten die dialektisch-sophistische Weise fort und erklärte das sich selbst gleiche Gute für das wahrhaft Seiende. Die kyrenaische Schule verflachte die Ethik zu einer verständigen Genusslehre, in welcher die Rohheit des Genusses durch Bildung gezügelt werden sollte. Die kynische

Schule endlich setzte das Wesen der zur Glückseligkeit genügenden Tugend in Vernunfteinsicht und Selbstbeherrschung.

Durch des Sokrates allseitigsten und am Reichsten begabten Schüler **Platon** wurde in der ersten Hälfte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts die griechische Philosophie ihrer klassischen Vollendung entgegengeführt, indem derselbe sowohl die bisherigen grundlegenden Gedanken für eine Weltansicht, als auch die seitherigen Anregungen für das Wollen und die Gesinnung des Menschen in eklektischer Weise zu verknüpfen und zugleich zu vertiefen verstand, während freilich dabei die Dialektik ein Spiel mit Begriffen bleibt, welches sich im Kreis der einmal gefassten Vorstellungen bewegt. Im Uebrigen aber verdankt die Philosophie dem „göttlichen Platon" zuerst die Feststellung ihres Begriffs, wonach dieselbe wesentlich als der zugleich wissenschaftliche und sittliche Trieb des Menschen nach Veredlung sich erweist und somit eine zugleich wissenschaftlich und sittlich verfahrende Kunst oder als das Erkennen der Idee des Guten zugleich das Sichbestimmen nach derselben oder die Verähnlichung mit ihr ist, wozu der Staat erziehen soll. Indem Platon's jüngerer Zeitgenosse und Schüler Aristoteles jenen umfassenden Begriff der Philosophie verengte und ihr Wesen lediglich als eine auf das Wissen und Erkennen gehende denkende Betrachtung der Dinge fasste, welche erst dann begonnen hätte, nachdem für die Noth des Lebens gesorgt gewesen wäre, gab er durch diese Vereinseitigung des Wesens der Philosophie allerdings einen fruchtbaren Anstoss zu methodischem Denken und wurde als Begründer der am Leitfaden der Sprache und des Sprachgebrauches einherschreitenden formalen Logik, sowie der sogenannten ersten Philosophie oder Metaphysik der „Meister derer, welche wissen" (wie ihn Dante nennt), aber auch der eigentliche Vater der Scholastik oder jenes schulmässigen Wissensbetriebs, welcher mit leeren Begriffsspielen und unfruchtbaren Wörtercombinationen wirkliche Einsichten zu besitzen glaubt. Indessen gab Aristoteles den aus seiner Schule hervorgegangenen Peripatetikern zugleich den Anstoss zur Pflege der Erfahrungswissenschaften, in Folge dessen sie unter Beiseitesetzung der dialektisch-metaphysischen Untersuchungen sich theils den Naturwissenschaften, theils der populären Ethik mit Vorliebe widmeten.

Die Bestrebungen der übrigen nacharistotelischen Philosophen sind nicht unpassend als Charakterphilosophieen bezeichnet worden, da bei denselben die Wissensseite zurück und die in gesinnungsvoller Haltung beruhende Lebensphilosophie in den Vordergrund trat, welche als eins mit sttlicher Bildung und wahrer Religion galt. Die ältern Stoiker in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts behandelten die Logik und Dialektik nur als Hülfsmittel und die Naturerkenntniss als Grundlage und Voraussetzung für den eigentlichen Mittelpunkt der Philosophie, die Ethik, als die Erkenntniss des Wesens und der Zwecke des menschlichen Handelns, welches als vernünftiges Streben nach Glückseligkeit in der Einheit des dem Naturgesetz entsprechenden höchsten Gutes sein Ziel hat. Gleichzeitig mit der Schule der Stoa blühte die Lehre des Epikuros auf, welche die atomistische Naturauffassung von Demokritos entlehnt und unter Bekämpfung des mythisch-religiösen Vorstellungskreises gleichfalls die Ethik als den Mittelpunkt und Lebensnerv der Philosophie betrachtet, nur aber entschiedener, als die Stoa, die Lust als das Strebeziel betont, indem die richtige Einsicht bei der Abwägung zwischen Lust und Unlust als Grundtugend erscheint. Ebenso endlich erklärten die Skeptiker, die auf

entschlossene Enthaltung von allem entscheidenden Urtheil in Sachen des Wissens drangen, den unerschütterlichen persönlichen Gleichmuth oder die Gemüthsruhe als den letzten Zweck der Philosophie und als das Strebeziel des Weisen.

Uebrigens hatten aber schon die nächsten Jahrhunderte nach Aristoteles keine selbstständige Gedankenentwickelung mehr, sondern nur eine Vererbung der bisherigen philosophischen Impulse und die Ueberlieferung der philosophischen Leistungen in den Schulen der Akademiker, Peripatetiker, Skeptiker, Stoiker und Epikureer, aus deren Verschmelzung sich bei den Römern ein philosophischer Eklekticismus gestaltete, während aus dem von Aristoteles gegebenen Anstosse die alexandrinische Pflege der exacten Wissenschaften und der historischen Gelehrsamkeit hervorging. Die geschichtliche Entwickelung der Philosophie bei den Griechen hatte die Einsicht hervorgebracht, dass ohne Philosophie keine Wissenschaft möglich ist und dass ohne sie sich auch die rechte Würde des menschlichen Lebens nicht zu behaupten vermöge. Und was von griechischer Philosophie in der römischen Welt wirksam war, trat im Bewusstsein und Streben der Gebildeten an die Stelle der ab- und ausgelebten religiösen Lebensformen und hatte hier geradezu die Bedeutung, als Religion zu wirken. Wie aber zu keiner Zeit die Herrschaft der Bildung eine allgemeine war, so versuchten auch in der römischen Welt die im Bewusstsein der Gebildeten bereits der Zersetzung anheimgefallenen religiösen Vorstellungen und Affecte gegen die Verstandesaufklärung zu reagiren. Neue religiöse Impulse kamen hinzu und rangen mit den alten um die Herrschaft über die Massen. In den dadurch hervorgerufenen geistigen Gährungsprocess wurde auch die aus dem griechischen Alterthum stammende philosophische Ueberlieferung hereingezogen, und so erwuchs der Philosophie die Aufgabe, sich mit den in der römischen Welt wirksamen Culturelementen auseinanderzusetzen.

Zweites Zeitalter:

Die Philosophie im römischen Weltreich und im christlichen Mittelalter.

Nach wie vor waren die im geschichtlichen Begriffe der Philosophie verbundenen beiden Factoren, das Wissen und die Gesinnung, Erkenntnisstrieb und Willensrichtung gleichzeitig wirksam, nur aber in veränderter Richtung und unter dem Einflusse der die Zeit beherrschenden Culturmächte. So sehen wir denn auf dem Boden der römischen Welt seit der ersten Kaiserzeit mit dem Eklekticismus der aus dem griechischen Alterthume überlieferten philosophischen Lehren und Lebensgrundsätze zugleich die aus der Mischung verschiedener Nationalitäten, Sitten und Religionsculte, unter diesen auch des jungen Christenthums, hervorgegangene Cultur zu einem Synkretismus verschmelzen, welcher sich während einer Reihe von Jahrhunderten in verschiedenen Formen ausprägte, deren gemeinsamer Charakter die Trennung der diesseitigen und jenseitigen, irdischen und überirdischen, sinnlichen und übersinnlichen Welt und eine dadurch bedingte zwiespältige sittliche Lebensrichtung war. Zunächst tritt uns hier der jüdisch-griechische Synkretismus des alexandrinischen Juden Philon im Zeitalter Jesu neben der gleichzeitig von Alexandrien ausgehenden Erneuerung des Pythagoräismus entgegen, auf dessen Boden auch ein grosser Theil der unter dem Namen älterer Pythagoräer verbreiteten pseudonymen Schriften entstand. Im zweiten christlichen Jahrhundert führte der religiöse und philosophische Synkretismus innerhalb der römischen

Welt im Gnosticismus zu verschiedenen Versuchen, die mythologischen Phantasmen eines überspannten religiösen Affects, unter Anknüpfung an christliche Vorstellungen, zum Rang einer wissenschaftlichen Erkenntniss (Gnosis) zu erheben, in welcher sich Speculationen orientalischer, insbesondere indischer und persischer Religionsvorstellungen mit hellenisirender, namentlich platonisirender Begriffsbildung zu einer auf dem Boden christlicher Ideenkreise wurzelnden supranaturalen Geschichte der Geisterwelt verschmolzen. (Siehe den Artikel „Gnostiker".) Seit dem dritten christlichen Jahrhundert endlich entwickelte sich aus der Versetzung platonischer Anschauuugen mit mythologischen und mystisch-symbolischen Phantasiegebilden im Neuplatonismus ein nach dem Zeitgeiste in Gestalt einer theosophischen Emanationslehre philosophisch gemodelter Supranaturalismus des Heidenthums, welcher sich in einer alexandrinisch-römischen, syrischen und athenischen Schule des Neuplatonismus mit feindseliger Tendenz gegen das Christenthum bis in das sechste christliche Jahrhundert auf der Bühne erhielt.

Den phantastisch-excentrischen Gebilden der gnostischen Systeme gegenüber war die Augabe der christlichen Kirchenväter seit dem nachapostolischen Zeitalter darauf gerichtet, den christlichen Glaubensinhalt mit Hülfe philosophischer Begriffe, vorzugsweise unter Anlehnung an den Platonismus und Stoicismus, sowie an die vom alexandrinischen Juden Philon entwickelten religionsphilosophischen Anschauungen, als christliche Heilswissenschaft in einen begrifflichen Zusammenhang zu bringen. Was in diesem Sinne hergebrachter Weise unter patristischer Philosophie oder Philosophie der Kirchenväter verstanden wird, knüpft sich namentlich an die Namen von Justinus, dem christlichen Märtyrer im Philosophenmantel, Clemens von Alexandrien und dessen Schüler Origenes, Athanasius und im römisch-afrikanischen Abendlande Augustinus, während zu Ende des fünften Jahrhunderts der pseudonyme Mystiker Dionysius Areopagita die Strahlen des christlichen Neuplatonismus in seiner mystisch-symbolischen Theologie zu Einem Brennpunkte sammelte, von welchem aus er sein System einer himmlischen und irdischen Hierarchie entfaltete. Aus der vormittelalterlichen Uebergangszeit vom fünften bis neunten Jahrhundert sind als Pfleger der antiken philosophischen Ueberlieferung im Morgenlande Synesios aus Kyrene, Nemesios aus Emesa, Aeneas Gaza, Zacharias aus Mitylene (gewöhnlich Zacharias der Scholastiker genannt), Johannes Philoponos und Johannes von Damaskos hervorzuheben, während im Abendlande Claudianus Mamertus, Marcianus Capella, Boëtius, Cassiodorus, Isidorus aus Sevilla, Beda der Ehrwürdige, Alcuinus und Rabanus Maurus in gleichem Sinne wirkten. War es in der literarischen Thätigkeit dieser letztgenannten Männer vorzugsweise auf die Ueberlieferung der antiken philosophischen Bildung an das Abendland abgesehen, so trat dagegen bei dem „letzten Römer" Boëtius die alte Philosophie noch einmal im antiken Geiste als die das Bewusstsein im Sinne der Religion erfüllende und beherrschende Macht auf.

Waren seit der Völkerwanderung an die Stelle der im römischen Reiche vereinigten Culturvölker allmälig die germanischen Stämme getreten, so entwickelte sich im westlichen Europa zunächst in Gallien, Britannien und Deutschland die Grundlage einer neuen Geistesbildung, welche sich im Systeme des germanisch-christlichen Philosophen Johannes Scotus Erigena in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts auf platonischer Grundlage zu einer glänzenden philosophischen Blüthe entfaltete, worauf zu

Ende des zehnten Jahrhunderts der Mönch Gerbert von Aurillac (später Papst Sylvester II.) zuerst den aus arabischen Uebersetzungen bekannt gewordenen Aristoteles in der gallischen Kirche zu Ansehen brachte und die Wendung des wissenschaftlichen Geistes von Platon zu Aristoteles für den schulmässigen (scholastischen) Betrieb der Wissenschaft im Mittelalter entschied. Mit der philosophischen Ueberlieferung aus dem Alterthume wurde der bereits durch die Väter der Kirche dogmatisch festgestellte Inhalt des Kirchenglaubens in Verbindung gebracht und im Interesse der Voraussetzung einer wesentlichen Einheit von Vernunft und Kirchenglaube oder von Philosophie und Theologie das Bestreben auf die Bahn gebracht, die Uebereinstimmung zwischen Philosophie und Kirchenglaube nöthigenfalls durch philosophische Umdeutung einzelner Kirchenlehren oder durch Umbildung philosophischer Lehren im kirchlichen Sinne herzustellen.

Seit dem neunten Jahrhundert hatte zugleich im Orient die moslemische Cultur der Araber, unter der Führung der den Muhamedanern durch syrische Uebersetzungen zugänglich gewordenen Schriften des Aristoteles, die bei diesem gesammelte philosophische Ueberlieferung des Alterthums als ein Ferment in sich aufgenommen, welches bei den arabischen Peripatetikern vom neunten bis zwölften Jahrhundert zunächst im Orient, seit dem zwölften Jahrhundert in Spanien wirkte, um hier bei dem letzten arabischen Philosophen Ibn Roschd (Averroës) den arabischen Aristolismus zur Vollendung zu bringen. Je mehr nun aber durch lateinische Uebersetzungen der arabischen Paraphrasen des Aristoteles die peripatetische Philosophie unter den christlichen Scholastikern zur Geltung kam, um so mehr wurde der Kreis der durch Vernunft beweisbaren theologischen Sätze eingeschränkt, bis sich allmälig der Zwiespalt zwischen aristotelischer Philosophie und Kirchenlehre zu der Behauptung einer doppelten (philosophischen und theologischen) Wahrheit zuspitzte, während zugleich die scholastische Dialektik in eine dürre logische Wörter- und Schattenweisheit ausartete, welche in dem fast das ganze Mittelalter durchziehenden sonderbaren Streit über die Bedeutung der Allgemeinbegriffe (Universalien) ihren eigenthümlichen Ausdruck fand. Ist unter diesen Umständen das Urtheil erklärlich, dass die aus dem Alterthum überlieferte Philosophie entstellt worden und das mit dem Namen des germanischen Mittelalters bezeichnete Jahrtausend von der Völkerwanderung bis zur kirchlichen Reformation des sechzehnten Jahrhunderts in Bezug auf eigentliche Philosophie nur als eine grosse Lücke zu betrachten sei; so ist doch andererseits der Gang, den die scholastische Philosophie seit ihren Anfängen von Scotus Erigena bis Abälard und in ihrer Blüthezeit von Albertus Magnus bis Petrus Hispanus und bis zu ihrer Selbstzersetzung seit Wilhelm von Occam genommen hat, als der weltgeschichtliche kritische Process anzusehen, durch welchen die vorausgesetzte Uebereinstimmung zwischen der auf sich selbst stehenden Vernunft und dem überlieferten Kirchenglauben in ihrer Unhaltbarkeit zum Vorschein und die Emancipation des freien Denkens von der kirchlichen Autorität zum Durchbruch kam.

Ueberdies aber ist nicht ausser Acht zu lassen, dass die Philosophie des Mittelalters keineswegs nur allein in der Scholastik dieses Zeitalters aufgeht. Wäre dies der Fall, so würde der philosophische Geist des Mittelalters allerdings als ein gänzlicher Abfall von dem durch die Griechen entwickelten vollen Begriff der Philosophie erscheinen, wonach dieselbe neben der Wissensseite zugleich den Willen und die Gesinnung oder die Gemüthsseite mit einschliesst. Letztere ist jedoch in den philosophischen Bestrebungen

des Mittelalters nicht verloren, sondern nur während der Zeit der aristotelischen Herrschaft über die Geister zurückgetreten und läuft eben nur als eine gesonderte Geistesrichtung in der mittelalterlichen Mystik neben der scholastischen Entwicklung her, um sich nur gelegentlich bei einigen ihrer Vertreter mit der letztern zu berühren. Und in dieser mystischen Theologie vollzog sich eben, als wesentliche Ergänzung der Scholastik, die Selbstverständigung des philosophischen Geistes über den im Gemüthe erlebten und erfahrenen, durch diese innere Erfahrung aber von seiner positiven Starrheit befreiten und flüssig gewordenen Kirchenglauben. Diese mystische Selbstverständigung des Geistes über den christlichen Heilsinhalt ist wesentlich die andere, praktisehe Seite der mittelalterlichen Philosophie, wenn auch noch überwiegend (wie mehr oder minder alle Mystik) formlose Philosophie, welche seit den Tagen des Abälard durch dessen Gegner Bernhard von Clairvaux, nachher durch Hugo und Richard von Sanct Victor, im dreizehnten Jahrhundert durch Bonaventura, im vierzehnten durch Tauler, Suso, Ruysbroeck und Meister Eccard vertreten wurde, um im fünfzehnten Jahrhundert durch die „deutsche Theologie" zu ihrer gediegendsten Vollendung und bei Gerson zu ihrer kritischen Selbstbetrachtung zu kommen, während sich am Ausgange des Mittelalters bei Nicolaus von Cusa, als einem zweiten Johannes Scotus Erigena, die getrennten Richtungen der scholastischen und mystischen Philosophie zu gediegener Einheit auf dem Boden der Kirche zusammenschlossen.

H. Ritter, die Philosophie der christlichen Zeit (5—8 Band) der „Geschichte der Philosophie" 1836.
Joh. Huber, die Philosophie der Kirchenväter. 1859.
A. Stöckel, Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit (1859); Geschichte der Philosophie des Mittelalters (in drei Bänden). 1864—66.
J. G. Mussmann, Grundriss der allgemeinen Geschichte der christlichen Philosophie. 1830.

Drittes Zeitalter:

Die Philosophie der neuern Zeit.

Der geschichtliche Uebergang des europäischen Geistes aus dem Mittelalter in die Neuzeit vollzog sich während der Sturm- und Drangperiode des Reformationszeitalters im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert, der sogenannten Renaissancezeit, deren eigenthümlicher Grundcharakter im Allgemeinen in der Emancipation von der Autorität bloss historischer Ueberlieferungen besteht. Der neue Geist rang ebensosehr nach Befreiung von der kirchlichen Autorität, wie von der Autorität des durch seine arabischen und scholastisch-christlichen Ausleger entstellten Aristoteles. Nach dieser letztern Seite traten die philosophischen Bestrebungen im Zeitalter der humanistischen Wiederbelebung des klassischen Alterthums einerseits als antischolastische Reproduction des Platonismus bei den neuen Platonikern Georgios Gemistos (Plethon), dem Cardinal Bessarion, Marsilius Ficinus, Pico von Mirandola und Franz Patritius, andererseits als antischolastische Reproduction des Aristotelismus bei den neuern Peripatetikern Georg von Trapezunt, Petrus Pomponatius, Andreas Caesalpinus hervor, während in der Reihe der selbständigen humanistischen Gegner der Scholastik ausser den Philologen und Kritikern Laurentius Valla, Reuchlin und Erasmus insbesondere Petrus Ramus als Bekämpfer des Aristoteles und der Scholastik zu nennen ist. Mehr nur geistreiche, als eigentlich philosophische Vertreter des skeptischen Standpunktes der vorchristlichen „neuern Akademie" waren Montaigne und Charron und ihr freidenkender

Zeitgenosse Jean Bodin. Unter den selbständigen philosophischen Bestrebungen des Reformationszeitalters treten zunächst diejenigen eigenthümlichen Versuche hervor, welche die Italiener Girolamo Cardano, Bernardino Telesio, Lucilio Vanini, Giordano Bruno und Tommaso Campanella vorwaltend unter dem Einflusse naturwissenschaftlicher Anregungen für die Neubegründung der Philosophie machten. Ihnen zur Seite stehen die mystisch-phantastischen Naturphilosophen und Theosophen Agrippa von Nettesheim, Theophrastus Paracelsus, Johann Baptist von Helmont, sowie die Mystiker Robert Fludd, John Pordage, Sebastian Franck und Valentin Weigel, während diese Geistesrichtung ihre vollständigste Ausbildung durch den *„philosophicus teutonicus"* Jacob Böhme erhielt. Mit Beseitigung der naturphilosophischen Phantastik wurde beim Beginne des siebenzehnten Jahrhunderts, in der Nachfolge des an die Pforten der Neuzeit anklopfenden Scholastikers Roger Bacon (1214—1292), durch seinen Landsmann Francis Bacon die antischolastische Geistesbewegung mit der Tendenz einer nüchternen und methodischen Erfahrungsforschung bahnbrechend fortgeführt, während dessen jüngerer Zeitgenosse Gassendi als Erneuerer der atomistischen Philosophie Epikur's auftrat und auf den Spuren von Bacon und Gassendi Bacon's Landsmann Hobbes die empirisch-naturalistische Richtung der Philosophie weiter verfolgte.

M. Carriere, die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit. 1847.

L. Heeren, Geschichte des Studiums der classischen Literatur seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften. 1797 und 1802 (in zwei Bänden).

K. Hagen, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter (in drei Bänden), 1841—44 (2. Aufl. 1868).

J. F. Schröder, das Wiederaufblühen der klassischen Studien in Deutschland im 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts (1864).

Fr. Schultze, Geschichte der Philosophie der Renaissance. I. (1874).

Th. A. Rixner und **Th. Siber**, Leben und Meinungen berühmter Physiker im 16. und 17. Jahrhundert (1819—26), in sieben Heften.

J. A. Erhard, Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung, vornehmlich in Deutschland (in drei Bänden) 1828—32.

Gilt bei denjenigen Geschichtschreibern der Philosophie, welche einer erfahrungsmässigen (realistischen) Richtung des philosophischen Geistes geneigt sind, schon Franz Bacon als Eröffner einer neuen Aera in der Philosophie; so sehen dagegen diejenigen Philosophiehistoriker, welche in der idealistisch-speculativen Richtung der Philosophie das Heil der Zukunft finden, vielmehr in dem um ein Menschenalter jüngern Descartes (Cartesius) den eigentlichen Begründer der neueren Philosophie. Den von ihm aufgestellten Dualismus von Ausdehnung und Denken, Körpern und Geistern, welchen Geulinx und Malebranche durch die Theorie des sogenannten Occasionalismus auszugleichen suchten, hob Spinoza gründlicher dadurch auf, dass er Ausdehnung und Denken für blosse Attribute oder Grundeigenschaften der einen Substanz erklärte und diese mit der Natur und mit Gott identificirte. Durch die seit dem siebenzehnten Jahrhundert aufgeblühte Wissenschaft der Astronomie verlor der übersinnliche Himmel allen Spielraum und wurde in das allgemeine Gesetz des Naturganzen hereingezogen. Nicht Ideen, nicht der Wille eines höchsten bewussten Wesens, sondern das Naturgesetz selbst zeigte sich als den Herrn der sichtbaren Welt, deren inneres Triebwerk sich vor dem bewaffneten menschlichen Auge eröffnete. Nachdem durch Francis Bacon auch die Philosophie in das Geleise einer methodisch fortschreitenden Erfahrung gelenkt worden

war, suchte John Locke die Frage zu beantworten, wie der menschliche Geist zur Erfahrung gelangt, und indem er die sogenannten angeborenen Ideen theoretischen wie praktischen Inhalts beseitigte, erklärte er äussere und innere Wahrnehmung für die natürlichen Quellen aller unserer Vorstellungen und Begriffe, nur aber dass wir nicht das Wesen der Dinge, sondern nur deren Erscheinung und ursachlichen Zusammenhang wahrnehmen. Daraus zog Berkeley die weitere Folgerung, dass alle wahrnehmbaren Beschaffenheiten der Dinge nicht ausser uns, sondern in uns existiren und nach Abzug alles sinnlich Wahrnehmbaren an den Dingen selbst Nichts mehr übrig bleibt, so dass es nur Geister und Ideen giebt, deren Ursache nur Gott ist.

Hatte Bacon das Gebiet des überlieferten Glaubens noch unberührt gelassen, so stellten sich die englischen Deisten und Freidenker auf die Schultern Locke's und machten Anstalt, auch die Grundlagen des historischen Fürwahrhaltens der religiösen Ueberlieferungen kritisch zu untersuchen. Zwischen die Hauptvertreter Herbert von Cherbury, Toland und Tindal traten Collins, Shaftesbury, Bolingbroke mithelfend an der Läuterung des religiösen Bewusstseins in die Schranken, bis David Hume's Skepticismus die ganze Richtung mit dem Nachweis abschliesst, dass eine Erkenntniss des Uebersinnlichen unmöglich ist, weil wir davon keine Eindrücke haben können und Nichts als unsere Vorstellungen erkennen. Selbst den Zusammenhang, welcher die von uns wahrgenommenen Thatsachen der Sinneseindrücke verknüpft, nehmen wir nicht wahr und erst durch oft wiederholte Erfahrung, also durch Gewohnheit entsteht uns der Begriff der Ursächlichkeit. Alles über die Erfahrung Hinausliegende bleibt darum dem Zweifel unterworfen. Im Anschluss an Locke wurde in England durch Hartley und Price die empirische Richtung in der Psychologie fortgesetzt, während auf Locke's Spuren Wollaston, Shaftesbury, Hutcheson die empirische Moralphilosophie begründeten. Theils an Locke, theils an Berkeley sich anlehnend, suchten die Männer der schottischen Schule, Reid, Beattie, Oswald und Stewart, den Skepticismus Hume's durch eine auf dem Grunde der Selbstbeobachtung ruhende Philosophie des gesunden Menschenverstandes oder des Gemeinsinnes zu überwinden.

Von England pflanzte sich der Sensualismus der Erfahrungsphilosophen nach Frankreich fort, um hier zu seinen äussersten Consequenzen entwickelt zu werden. Zunächst sehen wir hier einen theoretischen und praktischen Sensualismus durch Condillac, Bonnet und Helvetius vertreten, während der Skeptiker Bayle den Widerspruch nicht blos zwischen Vernunft und Glauben, sondern auch der Vernunft mit sich selbst darlegte, indem er mit der Alternative schloss: wer nur glauben will, was in sich selbst gewiss ist, der entsage dem Christenthume und ergreife die Philosophie; wer aber die unbegreiflichen Geheimnisse der Religion glauben will, der lasse die Philosophie und ergreife das Christenthum. Auf der Grundlage von Locke's Denkweise trat im Interesse der Läuterung des religiösen Bewusstseins und der Verstandesaufklärung Voltaire in Bolingbroke's Fusstapfen. Er war Deist, ohne Christ sein zu wollen; denn er war es müde, immer wieder hören zu sollen, dass zwölf Männer das Christenthum zur Weltreligion gemacht hätten, zu deren kritischer Auflösung ein einziger denkender Kopf hinreichend sei. An dieser Auflösung arbeiteten rüstig die französischen Encyclopädisten als Mitarbeiter an dem von Diderot und D'Alembert gegründeten *„Dictionnaire universel“*, worin im Lichte solcher Aufklärung den Ungelehrten die

Wissenschaften mundgerecht gemacht werden sollten, während der träumerische Gefühlsphilosoph J. J. Rousseau das Heil der Gesellschaft in der Rückkehr zur Natur suchte und in seinem „Glaubensbekenntniss eines savoyischen Vikars“ das Dreigestirn eines Vernunftglaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit verkündigte. Nachdem La Mettrie in seinem Buche „Der Mensch als Maschine“ aus dem Sensualismus Condillac's die letzten Consequenzen gezogen hatte, bedurfte es nur noch eines einzigen Schrittes, um das „System der Natur“ auf Materie und Bewegung zu gründen und eine auf Natur und Vernunft gebaute Sittlichkeit für die einzig wahre und heilbringende Religion zu erklären, welche der Wahngebilde von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nicht bedürfe.

J. G. Buhle, Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften (in sechs Bänden) 1800 – 1805.

H. Ritter, Geschichte der neuern Philosophie (Band 9 — 12 der Geschichte der Philosophie) 1850 — 1853.

L. Feuerbach, Geschichte der neuern Philosophie von Bacon bis Spinoza (1830) 1844.

J. H. Fichte, Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie (1830) 1840.

Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie (1854) 1865 — 77.

Chr. A. Thilo, kurze pragmatische Geschichte der neuern Philosophie (1873).

Windelband, W., die Geschichte der neuern Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besondern Wissenschaften dargestellt. I. (Von der Renaissance bis Kant) 1878.

In Deutschland war seit dem Ende des siebenzehnten Jahrhunderts der philosophische Geist durch Leibniz zur selbständigen Betheiligung an den philosophischen Bestrebungen der Neuzeit geweckt worden, so dass erst mit ihm eine eigentliche deutsche Philosophie überhaupt, freilich zugleich auch die moderne Scholastik beginnt, welche ihre Lebensaufgabe darin findet, als „speculative Theologie“ die Lehren der vom Staate anerkannten Kirche dialektisch zu unterstützen und als wahr darzuthun. (E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, 1872, in 2. Auflage 1876.) Vorzugsweise an Leibniz'sche Grundgedanken sich anlehnend liess Christian Wolff seine „vernünftigen Gedanken“ über alle Gebiete des menschlichen Wissens, Wollens und Lebens gleichmässig sich ausbreiten und wurde dadurch der eigentliche Vater der „deutschen Aufklärung“ des achtzehnten Jahrhunderts und einer Popularphilosophie, welche auf die Thatsachen des gemeinen Bewusstseins oder gesunden Menschenverstandes eine Weltweisheit gründet, deren Ziel die auf Tugend und guten Lebenswandel gegründete Glückseligkeit des Menschen ist. Hatte Lessing's kritischer und reformatorischer Geist, indem die Aeusserungen seines „Nathan“ gegen alle positive Religion vollständig die seinigen waren, die deutsche Aufklärung auf einen tiefern Gehalt zurückgeführt und mit neuen Gesichtspunkten bereichert; so war alle rührige Geschäftigkeit der Aufklärungshelden vor Kant nur Kinderspiel gegen die geistige Riesenthat des Mannes, welcher mit dem zweischneidigen Schwerte einer eminenten Verstandeskraft, wie solche seit Aristoteles die Welt nicht gesehen hatte, in das Gewebe des menschlichen Einbildungsdenkens einschnitt, eines Mannes, dessen Speculation (um mit L. Knapp zu reden) in ihrer eignen Wolkenhülle den Selbstvernichtungsblitz für alles Speculiren trug, indem er in seiner Kritik der reinen, d. h. erfahrungsvergessenen Vernunft die Probleme der Aufklärung und die Idee des Uebersinnlichen selbst zum Gegenstand einer zermalmenden Kritik machte, die zu dem Ergebnisse führte, dass die menschliche Vernunft mit aller ihrer Anstrengung nicht einmal die Möglichkeit, geschweige denn die Wirklichkeit der Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit darzuthun im Stande sei. Indem er, den Spuren

der englischen Philosophen Bacon, Locke und Hume folgend, in den Tiefen der Erfahrung seinen Platz nahm und untersuchte, wie wirkliche Erfahrung möglich sei und thatsächlich zu Stande komme, hat er recht eigentlich den Grund zu einer neuen Weltepoche für die Geschichte der Philosophie gelegt, worin diese mit dem wiedergewonnenen Bewusstsein ihres durch Sokrates und Platon zuerst entwickelten eigentlichen Wesens und wahren Begriffs rein auf sich selber stehend das Banner der Erfahrungsforschung und der gesinnungsvollen That zur Siegesfahne des Menschengeistes zu erheben hoffen kann.

Freilich folgte auf Kant's Geistesthat, neben dem Missverständniss ihrer eigentlichen Tendenz und Tragweite, zugleich ein Rückschlag gegen die kritische Philosophie durch die Restaurationsversuche der Glaubensphilosophie, die philosophische Romantik, die naturphilosophische Phantastik und die Ueberspannung eines bodenlosen Vernunftabsolutismus, bis die fortschreitende historische Selbstbesinnung des deutschen Volksgeistes nach dem Untergange der französischen Julisonne (1830) allmälig den Gang zu den Müttern der deutschen Volksseele einleitete, damit sich aus den schweren Träumen der Märzrevolution, unter der Zuchtruthe der politischen Reaction, der Geist des mündig gewordenen deutschen Volkes wiederum an Kant orientiren und an den Vorbildern von L. Feuerbach, A. Comte und J. Stuart-Mill zur Philosophie des strengen Wissens und thatkräftiger Gesinnung ernüchtern konnte. So hat nach Verlauf dreier Menschenalter seit der Erscheinung der „Kritik der reinen Vernunft“ aus den wirren Gegensätzen und Kämpfen philosophischer Schulen das Bewusstsein der Gegenwart die Einsicht gewonnen, dass es heuer im Bereiche der Philosophie um eine verstandesmässig wohlbegründete Welt und Lebensauffassung gilt, welche ebenso auf die Thatsachen der fortgeschrittenen Erfahrungswissenschaft, wie auf eine kritische Selbstzucht des Gemüthes sich stützt und religiöse wie metaphysische Dichtungen gleichmässig verschmäht, um dagegen mittelst der errungenen und durch Erziehung sich fortpflanzenden Lebensweisheit zugleich als gesinnungsvolle sittliche Lebensmacht die Mutter des Lebensfortschrittes zu werden.

K. L. Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel (in zwei Bänden) 1837. 38. Derselbe, Entwicklungsgang der neuesten deutschen Philosophie. 1843.

H. M. Chalybaeus, historische Entwicklung der speculativen Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. 1837 (5. Aufl. 1860).

K. Fr. Biedermann, die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Tage (1842—43), wozu als Ergänzung die gehaltvollen Anmerkungen zum „System der Natur von Mirabaud, deutsch bearbeitet“ (1841) dienen.

A. S. Willm, histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu' à Hégel. 1846 und 49 (in zwei Bänden).

Deutschlands Denker seit Kant (1851).

Die Triarier D. F. Strauss, L. Feuerbach und A. Ruge und ihr Kampf für die moderne Geistesfreiheit. 1852.

K. Fortlage, genetische Geschichte der Philosophie seit Kant. 1852.

Philosophie-geschichtliches Lexikon.

A.

Abälard (französisch Abeillard oder Abélard, nach der handschriftlich verbürgten ursprünglichen Form des Namens Abaielard, sonst auch bei Zeitgenossen und Späteren Abailardus, Baiolardus, Bailardus, Balardus genannt) mit seinem Vornamen Peter, war im Jahre 1079 in der Stadt Palais oder Palette (Palatium) unweit Nantes in der Oberbretagne geboren und von seinem ritterlichen Vater Berengar für das Studium der Wissenschaften bestimmt. Er zog, wie er selbst erzählt, die geistige Waffenrüstung der Dialektik den von seinen Brüdern ergriffenen Waffen des Kriegers vor und durchreiste seit 1092 mehrere Provinzen seines Vaterlandes, wo er hörte, dass das Studium der Dialektik damals blühte. Wie man in damaliger Zeit, als die Schriften des Aristoteles noch wenig im Abendlande bekannt waren, unter einem Aristoteliker oder Peripatetiker (Nachfolger oder Schüler des Aristoteles) einen in der Dialektik geübten Denker verstand, so nannte sich Abälard selbst einen Nachahmer der Peripatetiker, und seine Zeitgenossen gaben ihm den Ehrentitel des Peripatetikers von Palais (Peripateticus Palatinus). An den Klosterschulen hatte sich seit dem neunten Jahrhundert im Abendlande ein reges Bemühen um die Aneignung und Fortpflanzung der aus dem Alterthume überlieferten Wissenschaft und Bildung entwickelt, und man nannte damals die sich der Wissenschaft Widmenden, Lehrer wie Lernende, Scholastiker d. h. Gelehrte oder durch Schulen Gebildete. In unserer Zeit aber wird der Name Scholastik d. h. Schulwissenschaft zur Bezeichnung der Philosophie und Theologie des Mittelalters gebraucht. Die aus dem Alterthume überlieferte Philosophie trat nämlich in den Dienst der Theologie, um die Zusammenstimmung des christlichen Glaubens mit dem Wissen darzuthun. Der Verstand bediente sich der Waffen der Dialektik, wie sie aus dem Alterthume fertig ausgebildet überliefert war, um die bereits zu einer festen Autorität gewordenen überlieferten Lehrsätze oder Dogmen der Kirche zu begreifen und vorm Richterstuhle des philosophischen Denkens zu rechtfertigen, um den Glauben zum Wissen zu erheben und sodann ein wohlgegliedertes Ganze von begriffenen Glaubenssätzen darzustellen.

Als Hauptsitz dieser scholastischen Philosophie konnte damals Paris gelten, wo dieselbe mehrere nicht unbedeutende Vertreter hatte, ehe noch die theologischen und philosophischen Schulen zu einer *universitas literarum* vereinigt worden und die späterhin so berühmt gewordene Pariser Universität entstanden war. Um's Jahr 1095 kam Abälard, nachdem er bereits den Unterricht des Scholastikers Roscellin, welcher in Tours und zu Locmenach bei Vannes in der Bretagne als Lehrer gewirkt hatte, genossen, nach Paris, um daselbst sehr bald aus einem scholastischen Jünger ein Meister zu werden. Der später zum Bischof von Chalons erhobene Scholastiker Wilhelm von Champeaux (de Campellis) lehrte damals an der Kathedralschule zu Paris, und Abälard wurde sein Zuhörer. Als aber der Schüler seinen Scharfsinn gegen einige Sätze des Meisters richtete und dieselben zu widerlegen suchte, auch einigemal seinem Meister im Disputiren überlegen zu sein schien, hörte das zwischen beiden Anfangs stattgehabte gute Einvernehmen auf, und der ehrgeizige, seines dialektischen Talentes und Scharfsinnes sich bewusste Jüngling gründete auf dem Schlosse Melun (Melidunum) nahe bei Paris eine eigne dialektische Schule, in welcher der Ruf des jungen Mannes bald das Ansehen seines Lehrers so sehr verdunkelte, dass des Letzteren Schule allmälig verödete. Abälard's Muth und Selbstvertrauen wuchsen und er verlegte seine Schule nach der näher bei Paris gelegenen Stadt Corbeil (Corbolinum), um mehr Gelegenheit zu Angriffen auf die Pariser Dialektiker zu haben. Aus der Nähe und Ferne eilten wissbegierige Jünglinge herbei, um ihn zu hören, und durch die Klarheit und Gewandheit seines Geistes, die Anmuth seines freien und fliessenden Vortrags, wie durch seinen Scharfsinn bei der Behandlung wissenschaftlicher Fragen wusste er den um ihn versammelten Zuhörerkreis mit Bewunderung vor dem Genie des „Peripatetikers von Palais" zu erfüllen.

Seine durch übermässige geistige Anstrengung angegriffene Gesundheit nöthigte

ihn zur Rückkehr in seine Heimath. Als einige Jahre später sein Lehrer Wilhelm von Champeaux im Kloster zu Nôtre Dame in Paris seine früheren Vorträge wieder aufgenommen hatte, wurde Abälard auf's Neue dessen Zuhörer in der Rhetorik, verwickelte aber seinen Lehrer auch jetzt wiederum in dialektische Streitigkeiten und nöthigte denselben, seine früheren Ansichten aufzugeben. Die Folge davon war, dass viele bisherige Schüler Wilhelms zu Abälard übergingen und in die, wie früher, zu Melun errichtete Schule eine Menge von Wissbegierigen und bewundernden Jüngern zusammenströmte. Abälard verstand weder griechisch noch hebräisch und kannte die Schriften der griechischen Philosophen nur aus lateinischen Uebersetzungen, den Platon sogar nur aus den Anführungen desselbon bei Aristoteles, Cicero, Macrobius, Augustinus und Boëtius, von Aristoteles selbst aber nur die Schriften über die Kategorien und über die Auslegung. Da er überdies, nach seinem eigenen Geständnisse, von den mathematischen und Naturwissenschaften, welche im damaligen Schulunterricht das sogenannte „Quadrivium" oder die vier sogenannten Realwissenschaften bildeten, Nichts verstand; so blieben die drei im sogenannten „Trivium" zusammengefassten freien Künste Grammatik, Dialektik und Rhetorik das eigentliche Gebiet, auf welchem er sich Anfangs als Lehrer, wie als Schriftsteller allein bewegte. Da er sich viel mit den Schriften Cicero's beschäftigt hatte, so begegnet uns in seinen Schriften eine für die damalige Zeit auffallende Gewandtheit in fliessender Handhabung der lateinischen Sprache, in welcher im Mittelalter alle wissenschaftlichen Werke veröffentlicht wurden. Er fesselte die wissenschaftlich strebende Jugend weniger durch die Ergebnisse, als durch die Methode seiner Forschung. Da man damals von Aristoteles, dem philosophischen Orakel des Mittelalters, nur erst die logischen Werke aus lateinischen Uebersetzungen kannte, so beschränkt sich Abälards philosophische Thätigkeit hauptsächlich auf Dialektik. Er vertrat aber in der Zeit der beginnenden Scholastik den Grundsatz freier Verstandesprüfung des Ueberlieferten oder der Kritik und darf, namentlich einem Anselm von Canterbury gegenüber, als der scholastische Rationalist gelten, dessen beweglicher Geist berufen war, den wissenschaftlichen Forschungs-Geist dadurch zu wecken und lebendig zu erhalten, dass er nach Aristoteles den Zweifel als den Weg zur philosophischen Untersuchung bezeichnete, um durch diese zur Wahrheit zu gelangen.

In seinem „Gespräch zwischen einem Philosophen, einem Juden und einem Christen" (*Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum,* herausgegeben von Rheinwald, 1831) ahmt Abälard nicht ohne Geschick die Methode und Haltung der Platonischen Dialoge nach. In einem Traumgesicht lässt er drei Personen auftreten, die sich mit einander über das höchste Gut, d. h. die Wahrheit, unterhalten. Zuerst disputiren der Jude und der Philosoph mit einander; im zweiten Theil des Gesprächs tritt an die Stelle des Juden der Christ, welcher mit dem Nachweis, dass der jüdische und heidnisch-philosophische Standpunkt, trotz aller darin enthaltenen Keimen und Ahnungen der Wahrheit, doch ungenügend und die christliche Wahrheit das Höchste sei, den Sieg davonträgt. Denn da das Wort der Wahrheit (wie Abälard in einem Briefe sagt) oder der Herr Jesus Christus, als das Wort und die Weisheit des Vaters bezeichnet wird, so werden die Liebhaber derselben um so richtiger Philosophen genannt, je mehr sie Liebhaber jener höheren Weisheit sind. Indem diese Weisheit des Vaters unsere Natur annimmt, um uns von der Liebe zur Welt zur Liebe Gottes hinzuwenden, macht sie uns gleichermassen zu wahren Christen und zu wahren Philosophen, deren durch Gnade erleuchtete Vernunft die höhere Erkenntniss erlangt. Philosophen überhaupt aber nennen wir Diejenigen, welche sich durch Feinheit und Genauigkeit des Verständnisses auszeichnen und in ihrem Wissen ein scharfes Urtheilsvermögen haben, um die verborgenen, nicht in der Sinneserfahrung liegenden Ursachen der Dinge zu begreifen. Für den Philosophen ist es das Höchste, mit Vernunftgründen die Wahrheit aufzuspüren und in allen Dingen nicht sowohl der Meinung der Menschen, als der Führung der Vernunft zu folgen.

Abälard's Schrift über die Dialektik war bis zum ersten Drittel unseres Jahrhunderts nur handschriftlich in Bibliotheken verborgen und wurde erst durch Victor Cousin in der Sammlung *Ouvrages inédits d'Abélard, pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique* (Paris 1836) im Druck veröffentlicht. Die Dialektik soll uns lehren, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Im ersten Theil werden die Redetheile behandelt, wobei sich Abälard an die Schrift des Neuplatonikers Porphyrios „Ueber die fünf Wörter oder Einleitung zu den Kategorien des Aristoteles" anschliesst. Im zweiten Theil wird die Lehre vom sogenannten kategorischen Schluss behandelt. Der dritte Theil erläutert die Topik, der vierte Theil den hypothetischen Schluss, der fünfte Theil die Lehre von den Definitionen. Die vier letzten Theile schliessen sich als Erläuterungen an die Bearbeitungen der Aristotelischen Logik durch Boëtius an. Als nothwendige Voraussetzung und Vorbedingung zur Logik wird die Physik betrachtet. Neues bietet die Dialektik des Abälard nicht dar. Selbstständiger erscheint derselbe in denjenigen dialektischen Untersuchungen, welche er gelegentlich in seiner

„*Theologia christiana*“ über die Begriffe der Dieselbigkeit und Verschiedenheit (*de eodem et diverso*) anstellt, wobei er die wesentliche Dieselbigkeit von der blos numerischen Einheit unterscheidet und zu beiden als dritte die Einheit und Verschiedenheit der Definition und der Eigenschaft hinzufügt. Aus gelegentlichen Aeusserungen Abälard's in verschiedenen Schriften lässt sich auch dessen Ansicht über die Bedeutung der sogenanten Universalien und seine Stellung in dem Streit erkennen, welcher bei den Scholastikern des Mittelalters über das Verhältniss des Allgemeinen zum Besonderen geführt wurde. Er bekämpft die Ansicht des scholastischen „Realismus“, wonach das Allgemeine eine selbstständige Existenz vor den Einzeldingen haben soll, will aber eben so wenig die Auffassung des besonders eifrig durch seinen Lehrer Roscellin vertretenen „Nominalismus“ gelten lassen, wonach das Allgemeine nur die Bedeutung von Namen oder Worten hätte, womit die nach den Einzeldingen erst abgezogenen Begriffe bezeichnet würden. Er war weder Realist noch Nominalist, sondern stand in der Mitte zwischen beiden entgegengesetzten Richtungen mit seiner dem sogenannten „Conceptionalismus“ sich annähernden Auffassung, wonach das Allgemeine zwar sinnlich vermittelt, darum aber nicht selbst sinnlich ist, sondern die vom menschlichen Geist gebildeten allgemeinen Begriffe oder Ideen als Thatsachen des Bewusstseins geistige Wirklichkeiten und keine blossen Phantasmen sind. Abälard erhob somit den Universalienstreit aus dem ontologisch-kosmologischen Bereiche mit richtigem kritischen Blick auf das Gebiet der Erkenntnisstheorie, wo allein Aussicht zu einer befriedigenden Lösung vorhanden ist.

Nachdem sein Lehrer Wilhelm von Champeaux Bischof von Chalons geworden war, beschloss Abälard, sich ebenfalls dem Studium der Theologie zu widmen. Er erzählt selbst, er sei von Männern, die an seinen philosophischen Schriften Gefallen gefunden hätten, aufgefordert worden, mit seinem Scharfsinn auch in das Verständniss der heiligen Schrift einzudringen. Er begab sich deshalb nach Laon (Laudunum), wo Wilhelms alter Lehrer Anselm noch in grossem Ansehen als scholastischer Theologe stand. Nachdem Abälard bei seinen Mitschülern in Laon durch Erörterungen über eine dunkele Stelle des Propheten Ezechiel Aufmerksamkeit erregt hatte, trieb man ihn zu ferneren Versuchen in der Auslegung der heiligen Schrift an, so dass er bald den Neid des alten Anselm erregte und dieser ihm verbot, in seinem Hörsaale das begonnene Erklärungswerk fortzusetzen. Er begab sich deshalb (1114) nach Paris, wo er auf dem Berge der heiligen Genoveva eine Schule eröffnete, worin er die zu Laon begonnene Erklärung des Ezechiel mit solchem Glücke fortsetzte, dass der Zudrang zu seinen philosophischen und theologischen Vorträgen gewaltig wuchs und ihm neben dem Ruhm auch grossen Geldgewinn einbrachte. Einige Jahre hatte sich Abälard im Glanze seines Ruhmes gesonnt, als ein Ereigniss eintrat, das denselben zu verdunkeln drohte.

Der Domherr Fulbert in Paris hatte eine Nichte bei sich im Hause, mit Namen Heloise, welche im Kloster der Benedictiner-Nonnen zu Argenteuil unweit Paris erzogen und nicht blos mit der heiligen Schrift und den Kirchenvätern, sondern auch mit Chirurgie und Arzneikunst bekannt geworden war. Das achtzehnjährige Mädchen glänzte eben so sehr durch Schönheit, wie durch eine für ein Weib damals seltene Fülle von Wissen, und der zwar schon im neununddreissigsten Lebensjahre stehende, aber für einen schönen Mann geltende Abälard ward von solcher Leidenschaft für Heloise entflammt, dass er Alles aufbot, um in näheren Umgang mit ihr zu kommen. Durch einige seiner Freunde liess der Oheim des Mädchens sich bereden, dem gefeierten Meister Wohnung und Kost in seinem Hause zu geben und ihm die schöne Nichte zum Unterricht in der Philosophie und Theologie anzuvertrauen. So wurden die durch Ein Dach Verbundenen sehr bald auch durch die Herzen vereinigt. Unter dem Vorwande des Lernens gaben sie sich, wie Abälard selbst erzählt, ganz dem Genusse der Liebe hin, und das Studium der Wissenschaften gab ihnen die Einsamkeit, wie sie sich die Liebe wünscht. Die Bücher waren aufgeschlagen, aber es wurden mehr Worte der Liebe, als der Wissenschaft gewechselt, und der Küsse waren mehr, als der Lehrsätze. Und damit wir (so schreibt er weiter) um so weniger Verdacht erregten, so theilte Liebe, nicht Zorn, bisweilen Schläge aus, die aller Salben Süssigkeit übertrafen. Kurz, von den Liebenden ward keine Stufe der Liebe übersprungen, und was dieselbe nur Ungewöhnliches erdenken konnte, ward hinzugefügt. Und je inniger Beide die Freuden der Liebe genossen, um so weniger wurden sie dieselben müde und um so leidenschaftlicher waren sie denselben ergeben. Die Vorträge in seiner Schule wurden dem sonst so eifrigen und ehrbegierigen Manne zur Last, und es ward ihm schwer, sich den Tag über für seine Schüler und für die Wissenschaften wach und thätig zu erhalten, während er die Nächte hindurch der Liebe lebte. Er ward in seinen Vorträgen bald so lau und nachlässig, dass er (wie er selbst bekennt) Nichts mehr mit ursprünglicher Geisteskraft, sondern Alles nur nach gewohnheitsmässigem Brauch und aus dem Gedächtnisse vorbrachte. Nur Liebeslieder waren das Neue, was ihm gelang, und von der Lösung philosophischer Fragen oder theologischer Geheimnisse war keine Rede mehr. Obgleich diese Liebesgedichte Abälard's noch lange Zeit in vielen

Gegenden Frankreichs viel gelesen nnd gesungen wnrden, so hat sich doch Nichts davon erhalten, da Abälard sie später selbst zu unterdrücken bemüht war. Längst hatten seine Schüler die Ursache entdeckt, warum ihr Lehrer im Hörsaale nicht mehr der Frühere war, ehe dem Oheim Heloisens die Augen über das Verhältniss aufgingen, in welchem seine Nichte zu Abälard stand. Sie wnrden getrennt; aber die Trennung der Leiber, schreibt Abälard, vereinigte die Seelen nur nm so inniger; die versagte Fülle des frühern Verkehrs erhöhte die Glnth der Leidenschaft, die immer rückhaltsloser und kühner wurde, nnd so geschah an uns dasselbe, was von Mars und Venus die alte Dichtung erzählt, als sie entdeckt wurden. Mit jubelndem Entzücken schrieb Heloise ihrem Geliebten, dass sie sich Mutter fühle, und fragte ihn nm Rath, was nun zu thun sei. Als der Oheim Fulbert einstmals in der Nacht aus seinem Hanse abwesend war, brachte Abälard die Geliebte, die er nun als sein Weib ansah, in seine Heimath zu seiner Schwester Dionysia. Dort wnrde sie Mutter eines Sohnes, den die Eltern Astrolabion oder Astrolabius, d. h. den von den Sternen Empfangenen, nannten. Heloisens Oheim, der ihren Aufenthalt nicht kannte, war ausser sich vor Wnth und wagte doch nicht, sich an Abälard zu vergreifen, ans Besorgniss, dass dies seine Nichte von Abälard's Verwandten büssen müsse. Abälard suchte ihn durch das Versprechen zu versöhnen, dass er sich mit ihr ehelich verbinden lasse, nur aber müsse dies heimlich geschehen, damit sein Ruf als Theologe keinen Schaden leide. Aber hochherzig weigerte sich dessen die Geliebte, da sie den Mann ihres Herzens nicht durch eheliche Fesseln in seinen Arbeiten für die Wissenschaft gehemmt wissen und dermaleinst nnter den Häuptern der Kirche sehen wollte. Endlich gab sie den Zureden Abälards nach, liess ihren kleinen Sohn unter der Hnt und Pflege der Schwester Abälard's nnd kehrte mit diesem nach Paris zurück, wo sie in Gegenwart ihres Oheims nnd einiger Freunde durch das eheliche Sacrament verbunden wurden. Obgleich sie sich darauf wieder trennten nnd nur selten und heimlich sahen, fing doch Fulbert bald an, die Ehe seiner Nichte mit Abälard bekannt zu machen, und da sie selber öffentlich stets widersprach, dafür aber sich den Schmähnngen des Oheims ausgesetzt sah, brachte sie Abälard in das Kloster Argenteuil, wo sie als Mädchen erzogen worden war. Als dies Fulbert erfuhr, glaubte er, Abälard habe sie zur Nonne gemacht und rächte sich an ihm dadurch, dass er mit einigen Helfershelfern Nachts mit Gewalt in sein Schlafzimmer drang und entmannen liess. Schmerz und Scham über die erlittene Schmach verdüsterten das Gemüth des Unglücklichen der Art, dass er (1119) sein Weib in's Kloster trieb, wo sie den Schleier nahm, während er selbst in das Kloster St. Denys ging und das Mönchsgelübde ablegte. Während Heloise im Kloster dem Manne ihres Herzens ihre Liebe bewahrte, wurde Abälard's Herz bald ausgebrannt wie ein Krater, und unter der Asche glomm nur ein matter Funke der Erinnerung an das, was ihm Heloise einst gewesen war.

Im Kloster St. Denys erwarb sich Abälard bald dadurch Feinde, dass er auf die Autorität Beda's „des Ehrwürdigen" (s. diesen Artikel) gestützt, in dem heiligen Dionysius, dem Schutzpatrone des Klosters, nicht den alten, vom Apostel Panlus zum Christenthume bekehrten Areopagiten Dionysins anerkennen wollte. Da er sich überdies dem zügellosen Leben, welches in der Abtei St. Denys herrschte, als strenger Sittenrichter entgegenstellte, wurde er den dortigen Mönchen so verhasst, dass er sich endlich (1120) auf das Gebiet des Grafen von Champagne zurückzog, wo ihm die Mönche von Troyes eine Kapelle einräumten, wo er seine philosophische und theologische Schule wieder eröffnete. Der Beifall, den er auch hier fand, und der grosse Zulauf von Schülern, die sich hier zusammenfanden, um den „Peripatetiker von Palais" zu hören, erweckten den Neid der Lehrer an den Schulen von Rheims und Paris. Sie erklärten die Beschäftigung mit weltlicher Wissenschaft als eines Mönches unwürdig und sprachen ihm das Recht zu theologischen Vorträgen ab, da er keine Lehrer in der Theologie gehabt habe.

Dadurch wurde Abälard veranlasst, sich auch im Gebiete der kirchlichen Wissenschaft als Schrifsteller zu beurkunden. In dem lange vermissten Bnche *„Sic et non"* (Ja und Nein), welches von Henke und Lindenkohl (Marburg, 1851) im Druck veröffentlicht wurde, werden bei jedem kirchlichen Lehrsatze die Gründe und Gegengründe der verschiedenen theologischen Gewährsmänner zusammengestellt, ohne dass eine Entscheidung darüber gegeben wurde. Diese Arbeit darf als der erste Versuch einer systematisch geordneten Materialiensammlung dessen gelten, was seither über die wichtigsten Glaubenspunkte in der Kirche gelehrt worden war. So ist das Buch nicht blos Vorläufer, sondern auch Vorbild für die später nnter den scholastischen Theologen üblich gewordenen Sammlnngen von Sentenzen (Lehrmeinungen) oder theologischen Summen geworden, über welche die Arbeit des in der Kirche verketzerten Abälard bald in Vergessenheit kam. In seinem „Commentar zum Briefe Pauli an die Römer" unternahm er philosophische Untersuchungen über die Lehren von der Erbsünde, der göttlichen Rechtfertigung und Genugthuung. In seiner „Einleitung in die Theologie" dringt er nach philosophischen Voruntersuchungen bis zum eigentlichen Mittelpunkt der christlichen Theologie, der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes,

vor, welche er in der Schrift „die christliche Theologie“ ausführlich und mit grossem Scharfsinne behandelt. In jener Schrift spricht sich Abälard über das Verhältniss des Glaubens zum Wissen aus. Aller Güter und Tugenden alleinige Grundlage ist der Glaube, welcher ein Fürwahrhalten der den Sinnen nicht unterliegenden Dinge ist. Ohne den Glauben an die Erlösung durch Christus hat das Erkennen kein Verdienst. Man soll aber nicht eher glauben, als bis man die Gründe untersucht hat, ob es auch annehmbar sei; denn sonst wird man eben so leicht zum Glauben an Falsches, wie an Wahres getrieben, und wer so leichtfertig glaubt, kommt zu keinem festen Glauben. Zum Erkennen der Gründe oder Anfänge unseres Glaubens soll die Gnade hinzukommen, um sie zu vollenden. Wenn die Vernunft im Menschen noch ruht, mag die Autorität genügen; welcher Autorität wir aber zu folgen haben, muss durch Vernunft untersucht werden. Was nicht erklärt werden kann, muss geglaubt werden; aber wir müssen uns wenigstens der Gründe bewusst werden, warum sich die Vernunft der ferneren Untersuchung begiebt. Das Verdienst des Glaubens liegt nicht in ihm selbst, sondern nur in der Liebe, welche ihm nachfolgt und in welcher er sich thätig erweist. Es ist ein Irrwahn, dass wir die Geheimnisse des Glaubens nicht einzusehen im Stande wären; wozu wären uns dieselben denn offenbart, wenn wir sie nicht verstehen sollten? Wozu wirkte denn der heilige Geist in uns, welchem Alles zuzuschreiben ist, was wir heilsam bekennen, und durch dessen Belehrung wir verstehen, was wir selber nicht kennen.

Versteht Abälard im Sinne seiner Zeit unter der Theologie (Gotteslehre) vorzugsweise die Lehre der Offenbarung von Gott und der göttlichen Dreieinigkeit, so sucht er nachzuweisen, dass letztere allen Menschen, den Juden durch die Propheten, den Heiden durch die Philosophie geoffenbart worden sei. Haben viele alte Philosophen den wahren Gott aus der Vernunft und aus seinen Werken erkannt, so darf man an der Seligkeit aller Philosophen nicht zweifeln. Dass die Philosophen den dreieinigen Gott gekannt hätten, soll durch die Berufung auf Platon und die Platoniker, Pythagoras, Cicero und Makrobios bewiesen werden. Gleichwie die Grammatiker die drei Personen Ich, Du und Er unterschieden und wie ein und derselbe Mensch alle diese drei Personen zumal sein kann, so stehen auch in Gott die drei Personen in demselben Verhältnisse, wie die erste, zweite und dritte Person der Grammatiker. Denn die erste Person ist Anfang und Ursprung oder Ursache der übrigen Personen, und wiederum die erste und zweite Ursprung und Ursache der dritten Person. Denn wäre die erste nicht, welche spricht, wie könnte die zweite sein, zu der gesprochen wird? Und wie könnte die dritte sein, von welcher sie unter einander sprechen, wenn nicht eben durch die unter einander sprechenden Personen? Durch die den drei Personen in Gott eigenthümlichen Namen wird aber weiterhin angezeigt, dass das Wesen, zu welchem sie gehören, das höchste und vollkommenste Gut sei. Daher wird auch dem Vater vorzugsweise die höchste Macht zugeschrieben, während durch den Namen des Sohnes oder des göttlichen Wortes besonders die Weisheit Gottes bezeichnet und durch den Namen des heiligen Geistes die Liebe oder Güte Gottes ausgedrückt wird. In diesen dreien, nämlich der Macht, Weisheit und Güte besteht die ganze Vollendung des Guten, und jedes von diesen dreien hat geringe Bedeutung ohne die beiden andern. Derjenige aber, in welchem diese drei zusammentreffen, dass er nämlich erfüllen kann, was er will, und dass er dies gern will, der muss wahrhaft gut sein und in Allem vollkommen. Diese drei Eigenthümlichkeiten in Gott bezeichnen wir aber nicht als drei Sachen oder Wesenheiten, sondern als drei verschiedene Beziehungen in Einem Wesen, durch welches die drei Personen bestehen. Die Dreieinigkeit besteht darum nicht blos in Worten, sondern in der Wirklichkeit, wenngleich über alle sinnlichen Dinge hoch erhaben.

Als das Ziel alles menschlichen Strebens gilt dem Abälard die Moralphilosophie, welche darauf hinausläuft zu zeigen, dass das höchste Gut in der Liebe und Anschauung Gottes bestehe und auf welchem Wege wir dahin gelangen können. Nur freilich ist von einer zusammenhängenden Gesammtdarstellung dessen, was zur Moralphilosophie gehört, oder was wir heutzutage unter der Ethik begreifen, in der von Abälard unter dem Titel „*Scito te ipsum* (Kenne dich selbst) *sive Moralia sive Ethica*“ veröffentlichten Schrift keine Rede. Unter den „Sitten“ (*mores*) versteht er vielmehr nur diejenigen natürlichen Eigenschaften des Geistes, seien es nun Fehler oder Vorzüge, welche uns zu guten oder bösen Werken treiben. Als Fehler (*vitium*) gilt dasjenige im Menschen, wodurch derselbe zur Sünde geneigt gemacht wird. Die eigentliche Sünde (*peccatum*) ist die Einwilligung des Menschen, dasjenige nicht zu thun oder nicht zu unterlassen, was wir doch um Gottes willen thun oder unterlassen zu müssen glauben. Erst durch diese Einwilligung werden wir vor Gott schuldig, weil darin eine Verachtung und Beleidigung Gottes ist. Diese Einwilligung oder Zustimmung in den bösen Willen oder die Begierde ist schon Sünde, auch wenn keine Gelegenheit zu wirklicher Ausführung da sein sollte. Die wirkliche That vermehrt die Sünde selbst nicht im Mindesten und ist darum auch nicht eigentlich Sünde zu nennen; sondern eben nur der böse Wille und die Absicht ist Sünde, als Verachtung Gottes, und alle

Sünde sind Sünden der Seele, nicht des Fleisches. An sich sind alle Handlungen gleichgültig und nur nach der Absicht des Handelnden gut oder böse zu nennen. Nach Verschiedenheit dieser Absicht oder Gesinnung kann Eins und Dasselbe beim Einen gut, beim Andern böse sein. Ein gutes Werk macht also den Menschen eben so wenig besser, als ihn ein böses Werk schlechter macht. Darum sind auch Sünden, die in Unwissenheit oder im Unglauben geschehen, keine Handlungen, welche dem Gewissen zuwiderlaufen, und wo nicht gegen das Gewissen gesündigt wird, kann nur im uneigentlichen Sinne des Wortes von Sünde gesprochen werden. Nur nach der Absicht oder Gesinnung wird das menschliche Thun von Gott selbst beurtheilt, während der menschliche Richter auf die Handlung als solche sieht. Auch die heidnischen Philosophen haben das Sittliche nach der Gesinnung bestimmt und gelehrt, die Sünde nicht aus Furcht vor Strafe, sondern aus Liebe zur Tugend zu meiden. Die christliche Sittenlehre ist aber nur die Belebung und Vollendung des natürlichen Sittengesetzes, mit der Aufgabe, das höchste Gut d. h. die Liebe zu Gott als das Ziel des Strebens aufzuzeigen und die Tugend oder den festgewordenen guten Willen als den richtigen Weg zu diesem Ziele zu lehren. Unsere Erlösung ist jene höchste, durch das Leiden Christi in uns entzündete Liebe, die uns allein von der Knechtschaft der Sünde befreit und uns die wahre Freiheit der Kinder Gottes erwirbt.

Die Schrift „Kenne dich selbst", aus welcher diese Gedanken entnommen sind, ist erst einige Jahre später, nach weitern wechselvollen Lebensschicksalen von Abälard abgefasst worden. Was derselbe über die göttliche Dreieinigkeit gelehrt hatte, hatte bei den Autoritäten der Kirche so grosses Aergerniss gegeben, dass der päpstliche Legat in Frankreich im Jahre 1121 zu Soissons eine Versammlung von Bischöfen hielt, welche ohne weitere Prüfung und Verhandlung den Abälard zwangen, das anstössig befundene Werk in's Feuer zu werfen. Er selbst aber wurde dem bei der Versammlung anwesenden Abte von St. Medard übergeben und in dem Kloster desselben gefangen gehalten. Später musste er in das Kloster St. Denys zu dem ihm schon früher feindlich gesinnten Abte zurückkehren. Von dort entfloh er in das benachbarte Gebiet des Grafen von Champagne, wo er bei dem Orte Nogent an der Seine aus Rohr und Stroh ein Bethaus errichtete, welches er der heiligen Dreifaltigkeit widmete. Kaum hatten hiervon seine früheren Schüler Kunde erhalten, als sie von allen Seiten herzuströmten, um sich in der Einöde beim Bethause Abälard's Zelte zu bauen. Sie setzten ein besseres aus Stein und Holz an die Stelle, welches nun Abälard „Paraklet" d. h. Tröster nannte und dem heiligen Geiste widmete. Hier schrieb er das Werk „Kenne dich selbst!", welches den Ruhm des in einer Einöde verborgenen Lehrers von Neuem wach werden liess. Als seine alten Nebenbuhler, die Lehrer zu Rheims, neue Anfeindungen und Verfolgungen gegen den bereits so vielfach Heimgesuchten in's Werk setzten, dachte er Ruhe zu finden, indem er die erledigte Stelle eines Abtes zu St. Gildas von Ruys an der Küste der Bretagne (1126) annahm. Auch hier aber hatte er von den widerspenstigen Mönchen zu leiden, deren Disciplin er herzustellen suchte, bis ihn endlich die Klagen Heloisens in das östliche Frankreich zurückriefen. Der Abt von St. Denys hatte nämlich die Abtei Argenteuil, in welcher Heloise den Schleier genommen hatte, wieder an sich gezogen und mit der Abtei St. Denys vereinigt, so dass die dortigen Nonnen mit ihrer Priorin Heloise obdachlos geworden waren. Abälard lud Heloisen mit einigen Nonnen in sein verlassenes Bethaus Paraklet ein und überliess ihr dasselbe mit Allem, was dazu gehörte. Der Papst Innocenz II. bestätigte ihnen und ihren Nachfolgerinnen die Schenkung für ewige Zeiten, und der Wohlthätigkeitssinn der Nachbarn bewirkte, dass das neue Nonnenkloster bald wohlhabend wurde. Später erhielt dasselbe bedeutenden Güterzuwachs und hatte stets Damen aus den ersten Häusern Frankreichs zu Aebtissinnen. Von St. Gildas aus, wo auch das Buch *„Sic et non"* abgefasst wurde, besuchte Abälard öfter Heloisens Kloster, fasste für die Nonnen Predigten ab, sowie eine Erläuterung über das Sechstagewerk der Schöpfung, und dichtete Hymnen und heilige Gesänge zum Gebrauche bei ihrem religiösen Dienst. Nachdem ihn die Bosheit und Widerspenstigkeit der Mönche endlich (1136) aus St. Gildas vertrieben hatte, hielt er sich eine Zeit lang bei einem Freunde in der Bretagne auf, für welchen er in der *„Historia calamitatum"* eine ausführliche Darstellung seiner Leidensgeschichte niederschrieb, nachdem der nunmehr Siebenundfünfzigjährige sich wieder nach Paris begeben hatte und auf dem Berge der heiligen Genoveva von Neuem als Lehrer aufgetreten war, wo auch Johannes von Salisbury sein Schüler war.

Von der „Leidensgeschichte", welche in der Darstellung seines einstigen Liebes-Verhältnisses mit Heloise die Farbe seines verbitterten Gemüthes trug, hatte Heloise kaum Kunde erhalten, als sie auch sogleich sein schiffbrüchiges Innere zu heilen versuchte. „Du weisst es (schreibt sie ihm), wie viel ich in Dir verloren habe und durch welch unseliges Geschick der äusserste Verrath mich selber und Dich mir entrissen hat. Und doch bist Du es allein, der mich betrüben, mich erfreuen, mich trösten kann. Und meine Liebe zu Dir ist auf eine solche Höhe gestiegen,

dass sie sich ohne Hoffnung des Wiedergewinnens selbst Dasjenige entzog, was sie einzig begehrt hatte, indem sie auf Dein Geheiss ein anderes Kleid und einen andern Sinn annahm, um Dich als alleinigen Herrn meines Leibes und meiner Seele darzuthun. Nichts habe ich jemals, Gott weiss es, in Dir gesucht, als Dich selber und nur Dich allein. Nicht den Bund der Ehe, nicht Heirathsgut habe ich erwartet, und nicht meinen Willen und meine Lust, sondern Deine zu erfüllen gestrebt, wie Du weisst. Und mag der Name der Gattin heiliger und würdiger erscheinen, süsser war mir's doch stets, Deine Geliebte zu heissen, damit ich, je tiefer ich mich für Dich erniedrigte, um grössere Huld bei Dir fände und den Glanz Deines Ruhmes nicht beleidigte...... Welche Königin, welche hochgestellte Frau beneidete nicht meine Freuden oder mein bräutliches Lager? Deine Lieder, die meinen Namen in Aller Mund gebracht haben, erweckten gegen mich den Neid vieler Frauen; aber welche von allen Denen, die mich beneideten, würde nicht jetzt mein Unglück zum Mitleid treiben, da ich solcher Wonnen beraubt worden bin? Sage mir das Eine, wie ich jetzt bei Dir in solche Vernachlässigung und Vergessenheit kommen konnte! ..... Als Du mich einst zu zeitlichen Freuden verlangtest, da besuchtest Du mich mit so manchen Briefen und brachtest durch manches Lied Deine Heloise in Aller Mund. Aber mit welch grösserem Rechte würdest Du mich jetzt zu Gott, als damals zur Lust erwecken, Du Einziger!“ Und was antwortet ihr der Mönch? Worte der Liebe hatte er nicht mehr für sein Weib; sein Herz war leer gebrannt, und den reinen Adel ihrer Liebe verstand er nicht mehr. Er speist sie mit dem leeren Lobspruche ab, dass er geglaubt habe, sie empfände kein Bedürfniss nach seinen Briefen. Er eilt jetzt, ihr den verlangten Psalter zu senden, und fordert seine „in Christo geliebte Schwester Heloise“ auf, für seine vielen und grossen Uebertretungen dem Herrn ein Gebetsopfer zu bringen, und wenn sie dies nicht allein vermöge, so möchte es die heilige Schaar von Jungfrauen und Wittwen erlangen, die mit ihr seien! Natürlich liess dieser Brief Heloisen unbefriedigt. Sie legt in ihrem nächsten Schreiben mit heldenmüthiger Aufrichtigkeit, ohne falschen Heuchelschein, in vollendeter Herzensdemuth und Herzensreinheit ihrem „Einzigen nach Christus“ ihre Anschauung ihres früheren Liebes-Verhältnisses dar. „Wenn ich die Schwachheit meines unglücklichen Gemüthes bekennen soll, so finde ich nicht, durch welche Busse ich Gott versöhnen könnte, den ich vielmehr wegen des uns auferlegten Leidens immer der härtesten Grausamkeit anklage. Und wie kann ich von einer Busse der Sünde reden, wenn der Geist die Lust der Sünde festhält und noch von der frühern Begierde glüht? So süss waren mir jene Freuden unserer Liebe, dass sie mir nimmer missfallen und kaum in der Erinnerung verbleichen können. Wohin ich mich wende, überall tritt das Verlangen danach mir vor die Augen und ihre Bilder lassen mich nicht ruhig schlafen. Bei der Feier der Messe sogar, wo das Gebet das reinste sein soll, halten die Bilder früherer Lust meine unglückliche Seele so sehr gefangen, dass ich mehr ihrem verlockenden Reiz, als dem Gebete nachhange. Ueber das Vergangene sollte ich weinen, aber ich seufze nach dem Verlorenen. O, ich bin in Wahrheit elend, da ich hier so Vieles vergebens ertrage und dort in Zukunft keinen Lohn dafür habe. O halte mich nicht für stark, damit ich nicht früher zusammensinke, als Du die Wankende stützest. Jetzt besonders musst Du für mich fürchten, wo ich in Dir kein Heilmittel meiner Leidenschaft habe.“ Und wie sucht nun Abälard der unglücklichen Gattin krankes Herz zu heilen? Der Mönch rubricirt ihre Klagen unter vier Gesichtspunkte und beantwortet sie der Reihe nach. Nur mit bitterer Reue blickt er auf ihr früheres Verhältniss und auf die genossenen Freuden ihrer Liebe nur mit Abscheu zurück und weist sie dafür auf das Glück hin, dass sie jetzt geniesse, indem sie dem Herrn schon so viele geistliche Töchter geboren habe und dem Himmel eine so reiche geistliche Nachkommenschaft darbringe, und mit Christus als ihrem himmlischen Bräutigam in glücklicher Ehe verbunden sei. Er ist (so ruft er ihr zu) Dein wahrer Freund, der Dich selber und nicht das Deine begehrt. Er liebte Dich wahrhaft, nicht ich; denn meine Liebe, die unsere Sünden einschloss, war sinnliches Verlangen und nicht Liebe zu nennen. Drum nimm geduldig hin, was uns geschehen ist, auf dass Du die Märtyrerkrone gewinnest! Heloise freilich, das Weib, hatte anders geliebt, als hier der Mönch von sich bekennt, und so zog sie sich jetzt mit heldenmüthiger Entsagung in sich selbst zurück. „Damit Du (so antwortet ihrem Herrn die Seine) mich nirgends des Ungehorsams beschuldigen könnest, habe ich auch dem Ausdruck des masslosen Schmerzes den Zügel Deines Gebotes angelegt. Wollte nur Gott, dass mein krankes Herz eben so geneigt zum Gehorchen wäre, als die Hand der Schreiberin!“ Und so bittet sie ihren Abälard um Belehrung darüber, woher — der Nonnenstand seinen Ursprung habe, und um Mittheilung einer schriftlichen Regel für das Klosterleben! Er erfüllt ihre Bitte in zwei aufeinander folgenden Briefen.

Die Geschichte der Liebe zwischen Abälard und Heloise ist durch zahllose Gedichte und Romane nicht sowohl erzählt, als vielmehr entstellt worden. Jean Jacques Rousseau hat in seinem Roman „Die neue Heloise“ den

Briefwechsel Abälards und Heloisens nachgeahmt, aber die Naturwahrheit des darin waltenden Gefühls nicht von Weitem erreicht. Die berühmte Heroide des englischen Dichters Alexanders Pope „Heloise an Abälard“ stellt nicht die wirkliche Heloise der Geschichte, sondern eine heuchlerische Buhlerin im Nonnenkleide dar. Die zwischen Abälard und Heloise wirklich gewechselten Briefe, die fast in alle Sprachen Europa's übersetzt worden sind, stellen durch ihre Naturwahrheit alle Liebesdichtung in Schatten; Heloisens Briefe malen das Bild ihres Geliebten mit so wundervoller Poesie des Herzens, dass wohl nimmer ein Mann durch sein Weib schöner verherrlicht worden ist und man wohl fragen darf, ob die Weltgeschichte ein grösseres Weib kennt, als Heloise war. (Carriere, M., Abälard und Heloise. Ihre Briefe und die Leidensgeschichte übersetzt und eingeleitet. Giessen, 1843 (1853).

In seinem letzten Briefe an Heloise ahnte Abälard ein über ihn hereinbrechendes neues Ungewitter. „Die Logik hat mich den Leuten verhasst gemacht. Indem man mir Schärfe des Geistes zugesteht, spricht man mir die Reinheit des christlichen Glaubens ab, und dennoch will ich ja kein Philosoph sein, der gegen den Apostel Paulus ausschlüge, noch will ich so sehr Aristoteles sein, dass ich von Christus ausgeschlossen würde. Vielmehr habe ich mein Wissen und Gewissen auf jenen Felsen gegründet, auf welchen Christus seine Kirche gebaut hat. Darum werde ich nicht erschüttert, wenn der Sturm hereinbricht, und werde nicht bewegt, wenn die Winde blasen; denn ich bin auf einen festen Felsen gegründet!“ Seine Feinde und Neider rüsteten sich bereits zu einem entscheidenden Kampf gegen ihn. An ihre Spitze trat jetzt ein damals hochberühmter und um das kirchliche Leben hochverdienter Mönch Bernhard von Clairvaux, welcher ein frommer Dichter und glänzender Redner, aber kein philosophischer Denker und nach dieser Seite dem „Peripatetiker von Palais“ nicht von Weitem gewachsen war. Abälard (so schrieb Bernhard an den Papst) will das Verdienst des christlichen Glaubens schwächen, indem er mit menschlicher Vernunft Gott ganz zu begreifen trachtet. Er kennt im Himmel und auf Erden Alles, nur sich selber nicht. Er erforscht die Geheimnisse Gottes und verkündigt das Unaussprechliche; er will nicht glauben, was er nicht begreift. Seinen noch ungeübten, kaum erst von den Brüsten der Dialektik entwöhnten Schülern trägt er die Geheimnisse der Dialektik vor; auf öffentlichen Plätzen und in den Strassen, nicht blos in den Schulen, nicht blos von Gelehrten, auch von Knaben und Narren wird über den wahren Glauben disputirt. Alles masst sich der menschliche Verstand an, und dem Glauben bleibt Nichts übrig. Obwohl mit seinem Buche zu Soissons verdammt, wähnt er sich sicher, da auch Cardinäle seine Schüler waren. Der Mann ist gross in seinen eignen Augen, er erstreckt seine Schösslinge bis an's Meer und seine Zweige bis nach Rom. So sprach sich „der neue Apostel“, wie Bernhard von Abälard genannt wird, über den Dialektiker und Philosophen von Palais aus. Bernhard, obwohl noch jung, war schon damals das Orakel der französischen Geistlichkeit. Der Erzbischof von Sens berief im Jahre 1140 ein Concil dorthin. Man hatte eine Liste von anstössig befundenen Sätzen zusammengestellt, und nachdem man den Philosophen gefragt hatte, ob er dieselben als die seinigen anerkenne, wurden dieselben als von der Lehre der Kirche abweichend verdammt. Eine Streitunterredung zwischen Bernhard und Abälard blieb erfolglos. Der Papst, an den Abälard sich wandte, bestätigte den Spruch der französischen Kirchen-Versammlung. Der im Geist Gebrochene kam auf der Reise nach Rom in das Kloster Clugny bei Chalons an der Saône, wo er von dem gelehrten und milddenkenden Abte Peter dem Ehrwürdigen freundlich aufgenommen wurde. Nachdem der menschenfreundliche Mann eine Versöhnung zwischen Abälard und seinem Gegner Bernhard zu Stande gebracht hatte, wurde ihm vom päpstlichen Stuhle gestattet, dem müden Streiter im Kloster Clugny eine Ruhestätte für seinen Lebensabend zu gewähren. Schon zwei Jahre nachher starb er in der Priorei St. Marcel bei Chalons, wohin der Abt den Erkrankten zur Herstellung seiner Gesundheit geschickt hatte, im 63. Lebensjahre (1143). Auf die Anzeige vom Tode des wahren „Philosophen Christi“, die Peter der Ehrwürdige an Heloise gemacht hatte, erbat sich die Wittwe den Leichnam des Gatten, um ihn in der Kapelle des Klosters Paraklet beizusetzen, und empfahl ihren Sohn Astrolabion der Fürsorge des edeln Abtes. Auf Abälard's Denkstein las man in lateinischer Sprache die Worte:

Peter Abeillard ruht allhier;
es genüget der Name:
Alles Erkennbaren
war kundig der einzige Mann.

Noch einundzwanzig Jahre überlebte Heloise ihren Gatten; sie starb gleichfalls dreiundsechzigjährig (1163) und wurde an der Seite ihres Gatten beigesetzt. Lange Zeit umschloss Ein Grab Beider Gebeine, bis sie 1496 getrennt und in die grössere Kirche der Abtei des Paraklet gebracht wurden. Im Jahre 1630 kamen sie in die Kapelle der Dreieinigkeit, und 1792 wurde die Asche des Paares in die Stadtkirche zu Nogent, im Jahre 1800 nach Paris gebracht, wo sie zuerst im Garten des Musée français, im Jahre 1815 auf dem Mont-de-pitié und 1816 auf dem Friedhofe Père Lachaise beigesetzt wurde, wo ein in maurischem Baustyl er-

richtetes Denkmal den Platz bezeichnet, der die Asche Abälards und Heloisens birgt.

Petri Abaelardi et Heloisae Opera nunc primum edita ex codicibus manuscriptis Francisci Amboesii (François d'Amboise) studio Antonii Quercetanis (Duchesne) Parisiis, 1616. 4°.
Petri Abaelardi opera hactenus seorsim edita nunc primum in unum collegit Victor Cousin, adjuvante C. Jourdain. I. II. Parisiis, 1849. 1859. 4°.
Abaelardi et Heloisae epistolae edidit Orelli. I. II. Turici 1841. 4°.
Rémusat, Charles, Abélard. I. II. Paris, 1845.

Abarbanel, siehe Abravanel.

Abbt, Thomas, geboren zu Ulm 1738, studirte in Halle zuerst Theologie, dann neben der Mathematik die Wolff'sche Philosophie, wurde 1760 ausserordentlicher Professor in Frankfurt a. d. O. und 1761 Professor der Mathematik zu Rinteln. Während seines Aufenthaltes zu Berlin 1761—62 war er mit Moses Mendelssohn verbunden und veröffentlichte, im Interesse einer auf das Praktische gerichteten Popular-Philosophie, 1761 die Schrift „vom Tode für's Vaterland" und 1765 die Schrift „vom Verdienst" und starb, nachdem er 1765 Hof-, Regierungs- und Consistorialrath zu Bückeburg geworden war, daselbst schon 1766 im 28. Lebensjahre. In metaphysischen Betrachtungen unreif und unerquicklich, spricht er in etwas breiter und schwerfälliger Darstellung, aber mit warmem Herzen, als „Philosoph für die Welt" schon vor J. J. Engel, von der fruchtbaren und werkthätigen Philosophie, die von Cicero als Lehrerin des Lebens, als Erfinderin der Gesetze und als Führerin zur Tugend gepriesen worden sei.

Vermischte Schriften Th. Abbt's, herausgegeben von Fr. Nicolai. 6 Bände. Berlin 1768—81. (2.) 1790.

Abel, Jacob Friedrich, war zu Vaihingen in Würtemberg 1751 geboren und seit 1772 Professor der Philosophie an der militärischen Karlsakademie auf dem Lustschlosse Solitude (seit 1755 in Stuttgart) und in dieser Stellung der Lehrer und Beschützer Friedrich Schiller's. In dieser Zeit, und seit 1790 zwanzig Jahre lang als Professor der praktischen Philosophie in Tübingen, veröffentlichte er eine Reihe von Schriften aus den Gebieten der Psychologie (Ueber die Quellen der menschlichen Vorstellungen, 1786; Einleitung in die Seelenlehre, 1786; Sammlung und Erklärung merkwürdiger Erscheinungen aus dem menschlichen Leben, 3 Bände, 1789; philosophische Untersuchungen über die Verbindung des Menschen mit höheren Geistern, 1791) der Metaphysik (Versuch über die Natur der speculativen Vernunft, zur Prüfung des Kantschen Systems, 1787; Plan einer systematischen Metaphysik, 1787) und der Moral (Erläuterungen wichtiger Gegenstände aus der philosophischen und christlichen Sittenlehre, 1790), worin er sich als einen jener halben Gegner Kant's zu erkennen giebt, welche unter Aneignung eigenthümlicher Gedanken und Anschauungen Kant's denselben mit Waffen bekämpften, die aus dem kritischen Zeughause Kant's selber geborgt sind.

Aben Esrâ (Abraham ben Meïr ibn Esra), bei den Scholastikern auch Avenare und Ebenare genannt, hiess eigentlich Abraham, Sohn des Rabbi Meir, Enkel des Rabbi Esra, und war zu Toledo in Spanien 1119 geboren und wahrscheinlich nicht 1168, sondern 1193, im 75. Lebensjahre gestorben, also ein Zeitgenosse des Moses Maimonides. Er wanderte aus seiner spanischen Heimath aus und hielt sich viel auf Reisen, namentlich 1145 in Mantua, 1156 in Rhodos, 1159 in England, 1167 in Rom auf, und knüpft sich an seinen Aufenthalt an diesen Orten jedesmal die Herausgabe eines Werkes. Er war als Bibel-Ausleger, Grammatiker, Philolog, Arzt, Mathematiker, Astronom und Philosoph bei seinen Zeitgenossen hochangesehen, namentlich aber durch seine Commentare über biblische Bücher und Schriften zur hebräischen Grammatik berühmt. Ausser einer Art Religionsphilosophie unter dem Titel „Jesod Mora" hat er eine kleine philosophische Schrift Fardês (Pardês) chokmah, d. h. Garten der Weisheit, verfasst, welche auch unter dem Titel Ormath ha-mezimah und Arugath ha-mezimah genannt wird und handschriftlich in drei Bibliotheken vorhanden ist. Er lebte zuletzt in Narbonne (in Südfrankreich) und starb auf einer Reise nach Spanien in einem Dorfe auf der Grenze von Navarra und Aragonien im 75. Lebensjahre.

Abicht, Johann Heinrich, war 1762 in Volkstedt bei Rudolstadt geboren, seit 1790 Professor der Philosophie in Erlangen und seit 1804 solcher zu Wilna, wo er 1816 starb. Er gehörte zu denjenigen Vertretern der nachkantischen Philosophie, welche sich zu Kant und Reinhold eklektisch verhielten. Indem er mit Born, dem lateinischen Uebersetzer der Kritik der reinen Vernunft, 1789 bis 1791 ein „Neues philosophisches Magazin zur Erläuterung des Kantschen Systems" herausgab, trat er zugleich in mehreren Schriften (Versuch einer kritischen Untersuchung über das Willensgeschäft, 1788; Versuch einer Metaphysik des Vergnügens, 1790; Neues System einer philosophischen Tugendlehre, 1790; Philosophie der Erkenntnisse, 2 Bände, 1791; Neues System eines aus der Menschheit entwickelten Naturrechts, 1792; Kritische Briefe über Moral, Theologie und Recht, 1793) als erklärter Kantianer auf. Dagegen hatte er es mit der Schrift „System der Elementarphilosophie" (1795) auf eine angebliche Verbesserung des Kant'schen Systems abgesehen, indem er zugleich von der Reinhold'schen Elementarphilosophie erheblich

abwich. Noch mehr entfernte er sich von Kant und Reinhold in dem Werke „Revidirende Kritik der speculativen Vernunft“ (in 2 Bänden 1799), auf welches noch eine „Psychologische Anthropologie“ (1801) und eine „Encyclopädie der Philosophie“ (1804) folgte.

Abravanel, Don Isaak ben Jehuda ben Samuel, stammte aus einer alt-angesehenen und reichen jüdischen Familie und war 1437 in Lissabon geboren. Nachdem er am Hofe des Königs Alfons V. ein Amt bekleidet, nach dessen Tode aber, im 45. Lebensjahre, in Ungnade gefallen war, floh er 1482 nach Kastilien, wo er seinen Studien und wissenschaftlichen Arbeiten lebte. Nachdem er 1484 in Dienste des Königs Ferdinand von Spanien getreten war, musste er bei der allgemeinen Austreibung der Juden aus Spanien 1492 auswandern, und kam zuerst nach Neapel, 1495 nach Messina, von wo er nach Korfu flüchtete, 1496 nach Monopoli in Apulien, wo er bis 1503 seinen Wohnsitz hatte, bis er im Auftrag der portugiesischen Regierung nach Venedig ging, wo er 1508, im 71. Lebensjahre starb. Ausser zahlreichen exegetisch-theologischen Werken hat er auch einige philosophische Schriften verfasst, darunter eine Abhandlung über die Schöpfung der Welt, unter dem Titel: *Mifalôth Elohîm* (Werk Gottes), worin die Ewigkeit der Welt geleugnet wird (1592 in Venedig gedruckt) und eine Schrift unter dem Titel *Teschûbôth* (Antworten), worin zwölf Fragen des Rabbi Saul Cohen zur Erläuterung mehrerer schwieriger Stellen des *„More Nebuchim“* des Maimonides beantwortet werden (1574 in Venedig gedruckt).

Mai, J. H., de origine, vita et scriptis Isaaci Abrabanielis. Altorf 1708.

Abravanele Jehuda, siehe Jehuda.

Abraham ben David Halevi (Levita), ein Jude aus Toledo, welcher zur Zeit des Königs Alphons VII., in der Mitte des 12. Jahrhunderts blühte und wahrscheinlich 1180 der Religion wegen um's Leben gebracht wurde, gehörte derjenigen Richtung der jüdischen Philosophie des Mittelalters an, welche mit Hülfe der Aristotelischen Philosophie das Mosaische Gesetz und die Grundlehren des jüdischen Glaubens zu begründen unternahm. In seiner im Jahr 1160 in hebräischer Sprache verfassten Schrift *„Emunah ramah“* (erhabener Glaube), welche zugleich mit hebräischer Uebersetzung von Simon Weil (Frankfurt 1852) veröffentlicht wurde, wird die Neuplatonische Geistesrichtung des Avicebron (Ibn Gabirol) bekämpft und dagegen die Aristotelische Philosophie in Schutz genommen.

Abraham Bibago, siehe Bibago.

Abubacer (Abu Bekr), siehe Ibn Tofail.

Abu Baschr Matta (d. h. Matthaeus) gehört zu den syrischen Christen (Nestorianern) des zehnten Jahrhunderts, welche Werke des Aristoteles und seiner griechischen Ausleger übersetzten. Er lebte als Arzt und Philosoph in Bagdad, wo er Vorlesungen über die Werke des Aristoteles hielt und 941 starb. In's Syrische übersetzte er die Commentare des Themistios zum Organon des Aristoteles und des Alexander Aphrodisias über die sophistischen Trugschlüsse, in's Arabische dagegen des Alexander Aphrodisias Commentare zu den Schriften des Aristoteles „vom Himmel“ und vom „Entstehen und Vergehen“.

Abulfaragius (Abulfaradsch), siehe Gregorius Barhebraeus.

Abu Nasr, siehe Alfarabi.

Abu Jussuf Jaqûb, siehe Alkindi.

Academie, Academiker, siehe Akademiker.

Achaikos, ein Peripatetiker aus der römischen Kaiserzeit, von welchem es zweifelhaft ist, ob er im ersten oder im zweiten christlichen Jahrhundert lebte. Er schrieb einen Commentar zu den Kategorieen des Aristoteles, woraus uns jedoch nur unbedeutende Notizen überliefert worden sind.

Achillini (Achillinus), Alexander, war 1463 zu Bologna geboren und lehrte in Padua und Bologna Philosophie und Medicin nach den Grundsätzen des Averroes. Als gelehrten Kenner des Aristoteles nannten ihn seine Zeitgenossen Aristoteles den Zweiten. Er starb 1512, nach Andern 1518, in seiner Vaterstadt. Einige seiner philosophischen Schriften (*de intelligentiis, de universalibus, de orbibus*) wurden 1508 (1545) in Venedig gedruckt. Zwei nachgelassene Schriften (*de distinctionibus* und *in librum primum physicalium auscultationum ac secundi initium intrepretatio*) gab sein Schüler Franciscus Marianus (1518) heraus. In seiner Darstellung zeigt er sich noch fast ganz scholastisch und wenig um die schöne Form seiner humanistischen Zeitgenossen bemüht, unter welchen er den Pomponatius bekämpfte. In seinen philosophischen Ansichten weicht er vielfach von Aristoteles ab. Die „Universalien“, über deren Bedeutung sich die Scholastiker in mehrere Parteien spalteten, gelten ihm nicht als blosse Namen und Gebilde des Verstandes, sondern als wirklich in den Gegenständen gegenwärtig, da sie die Wesenheit der Einzeldinge zum Inhalt haben und insofern von diesen selbst nicht verschieden sind, welcher Inhalt indessen erst durch den denkenden Verstand die Form der Allgemeinheit erhält. Von den mit Leibern begabten Geistern unterscheidet Achillini die immateriellen Intelligenzen und behauptet, dass alle Intelligenzen überhaupt nicht aus der Materie, sondern durch Schöpfung aus Nichts hervorgebracht sein müssen. Die freie Thätigkeit Gottes hebt die Unveränderlichkeit seines Wesens nicht auf, und sein Wille zu schaffen war von Ewigkeit her derselbe.

Acontius, Jacob (Giacomo Aconcio), ein Rechtslehrer und Philosoph des 16. Jahrhunderts, aus Trient gebürtig und vom Katholicismus zur reformirten Kirche übergegangen, kam von Strassburg, wo er sich längere Zeit aufhielt, zwischen 1550 und 60 nach London an den Hof der Königin Elisabeth, wo er 1565 starb. Er hinterliess eine philosophische Schrift: *Methodus sive recta investigandarum tradendarumque artium ac scientiarum ratio* (Basel, 1558).

Acrio, siehe Akriôn.

Acusilaos, siehe Akûsilaos.

Adam, ein Deutscher, welcher im zwölften Jahrhundert in Paris unter Matthias von Angers und Petrus Lombardus seine Studien machte, dann Kanonikus in Paris wurde, wo er bei der zur Seine-Insel führenden schmalen Brücke eine vielbesuchte Schule eröffnete und daher den Namen Adamus de parvo ponte (Adam de Petit-Pont) oder auch Pontilianus führte. Später (1176) wurde er Bischof von St. Asaph in der englischen Grafschaft Glocester, wo er 1180 starb. In seinem handschriftlich in Paris vorhandenen, aber unvollendet gebliebenen Werke *„Ars disserendi"*, woraus Cousin in seinen *„fragments de philosophie scolastique"* einige Auszüge mitgetheilt hat, zeigt er sich bei einiger Dunkelheit und Holperigkeit des Ausdrucks als ein scharfsinniger Anhänger des Aristoteles. Vermuthlich ist diese Schrift eine und dieselbe mit der *„ars dialectica"*, welche von ihm im Jahre 1132 in zwei Büchern veröffentlicht worden war.

Adam Goddam oder Codam oder Voddam war ein Franziskanermönch, welcher im 14. Jahrhundert in London, Oxford und Norwich die Sentenzen des Petrus Lombardus erklärte und darüber ein Buch herausgab *„super quatuor libros sententiarum"* (Parisiis 1512), worin er sich als eifrigen Anhänger Wilhelms von Occam, sowie des Nominalismus zeigt, jeden Unterschied zwischen den göttlichen Attributen und zwischen der Seele und ihren Kräften leugnet und von einer ursprünglichen Gleichheit aller Seelen Nichts wissen will.

Adami, Tobias, herzoglich sächsisch-weimarischer Hofrath, lernte auf einer gelehrten Reise 1611 in Neapel den staatsgefangenen Philosophen Tomaso Campanella kennen und gewann dessen Freundschaft, so dass ihm dieser mehrere seiner Schriften zur Herausgabe in die Feder dictirte. Bei der Veröffentlichung derselben und namentlich des *Prodromus philosophiae instaurandae* (Frankfurt, 1617) suchte Adami die neue Philosophie seines Freundes als Gegensatz zur Scholastik zu empfehlen.

Adelgerus (Adelger, Adelher), ein Scholastiker des 12. Jahrhunderts, war Kanonikus in Lüttich und später Mönch von Clugny und hat vorzugsweise theologische Schriften verfasst. Sein (von Pez im *Thesaurus anecdotorum*, Bd. 4) herausgegebenes Buch *„de libero arbitrio"* ist ein Versuch, das göttliche Vorherwissen mit der menschlichen Freiheit zu vereinigen.

Adelard von Bath (in England) war ein Scholastiker, dessen Lebenszeit in das letzte Drittel des 11. und in das erste Drittel des 12. Jahrhunderts fällt. Sein Eifer für die Wissenschaft hatte ihn aus den Schulen von Tours und Laon nach Griechenland, Kleinasien, Aegypten und zu den Mauren nach Spanien geführt. Nachdem er längere Zeit in Tours gelebt hatte, wo seine Schrift „über das Dasselbige und das Verschiedene" *(de eodem et diverso)* entstand, zog es ihn nochmals nach Italien, wo er in Salerno der Schüler eines Arztes war. Nach seiner Rückkehr schrieb er, auf Anregung seines Neffen, in Form eines Dialogs zwischen ihm selbst und dem Neffen seine „Naturuntersuchungen" *(quaestiones naturales)*. Beide Schriften fallen in die ersten Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts, sind jedoch nur handschriftlich in Paris vorhanden und uns nur durch die Auszüge bekannt, welche der schon im 30. Lebensjahre verstorbene Franzose Jourdain in seiner von der Pariser Akademie gekrönten Schrift „Geschichte der Aristotelischen Schriften im Mittelalter", auch unter dem Titel „Forschungen über Alter und Ursprung der lateinischen Uebersetzungen des Aristoteles und über griechische und lateinische von den Scholastikern benutzte Commentare" (aus dem Französischen übersetzt von A. Stahr, Halle 1831) mitgetheilt hat. Beide Schriften zeigen überwiegend den Einfluss der Platonischen Philosophie, während sich der Verfasser niemals auf die Autorität des Aristoteles beruft, diesen vielmehr stets nur als Dialektiker erwähnt. Die Schrift *„de eodem et diverso"* ist in Form einer Allegorie abgefasst, in welcher in einem stillen, abgelegenen Thale an der Loire bei Tours dem in tiefes Sinnen versunkenen Adelard zwei Göttinnen, die Philokosmie (Weltliebe) und die Philosophie (Weisheitsliebe) erscheinen, die erstere von 5 Dienerinnen Glück, Macht, Würde, Ruhm und Lust begleitet, die andere im Gefolge der 7 freien Künste. Die Dame Weltliebe will der Dame Weisheitsliebe das Herz eines für letztere bestimmten jungen Mannes streitig machen und deckt alle mit dem Studium der Philosophie verbundenen Unannehmlichkeiten ebenso rückhaltslos auf, wie die Unfolgerichtigkeiten, Widersprüche und Streitigkeiten ihrer Anhänger. Dagegen rechtfertigt sich die Philosophie und bleibt nach Darlegung ihrer Vorzüge über ihre Nebenbuhlerin Siegerin. Als philosophischer Kern der Lehre Adelard's, wie sie uns in den Auszügen aus seinen beiden Schriften entgegentritt, geben sich folgende Gedanken zu erkennen. Von den Sinnen kann nur die

blosse Meinung, nicht das Wissen von den Dingen ausgehen. Die Sinne vermögen weder den Zusammenhang der Dinge, noch deren Grundtheilchen aufzufassen. Statt den Geist beim Auffinden des Wahren zu unterstützen, hindern sie ihn nur daran. Denn dass die Seele von Gott in den Körper gesetzt worden, ist für sie vom Uebel, indem sie dadurch ihrem wahren, sich selbst gleichen Wesen entfremdet wird. Sie ringt aber nach Befreiung von den Banden der Materie durch Einsicht und kehrt in der Philosophie zu sich selbst zurück, um durch den Verstand die wahre Gestalt der Dinge, ihre Ursachen und letzten Gründe zu erschauen und sein eignes Wesen zu erkennen. Ueberall in der Erscheinung giebt es nur sinnlich Einzelnes, welches aber immer zugleich das Allgemeine ist, sofern im sinnlich Einzelnen immer zugleich seine Art und Gattung mitsammt dem Allgemeinsten gefunden wird, wenn nur unsere Betrachtung nicht durch den Nebelschleier der sinnlichen Bilder getrübt wird, sondern sich zur reinen Anschauung erhebt.

Adrantos wird vom Alexandrinischen Grammatiker Athênaios (zu Ende des 2. christlichen Jahrhunderts) als sein Zeitgenosse erwähnt, welcher eine Erläuterungsschrift über die Ethik des Aristotelesschülers Theophrastos in fünf Büchern und ein Buch über die Nikomachische Ethik des Aristoteles selber verfasste.

Adrastos aus Aphrodisias (in Karien) war ein mathematisch gebildeter Peripatetiker im Anfange des 2. christlichen Jahrhunderts. Seine von dem Neuplatoniker Plotinos geschätzten Commentare zu den Kategorien des Aristoteles und zum Platonischen Dialoge Timaios sind ebenso verloren gegangen, wie seine Schrift über die Ordnung der Schriften des Aristoteles, worin er sich über Reihenfolge, Titel und Aechtheit derselben auslässt. Auch über Harmonik (Musik) und Astronomie soll er geschrieben haben. Was uns aus seinen Schriften von Spätern überliefert wird, lässt uns in Adrastos einen Mann erkennen, der im Ganzen treu dem Aristoteles folgt und dessen Lehren geschickt zu erläutern und zu vertheidigen versteht.

Aedesia, siehe Aidêsia.

Aedesius, siehe Aidêsios.

Aegidius Lessinensis oder Gilles de Lessines, einer kleinen Stadt bei Hainaut, war Dominikaner und Schüler des Thomas von Aquino. Von mehreren seiner philosophischen Abhandlungen ist nur noch die im Jahre 1278 verfasste und handschriftlich in der Nationalbibliothek zu Paris bewahrte Abhandlung „über die Einheit der Form" vorhanden, aus welcher Hauréau (*de la philosophie scolastique,* Vol. II, 246—252) Auszüge giebt. Sein Grundgedanke ist: wie jedes Wesen nur Eine wesenhafte Form hat, so ist die einzige wesenhafte Form des Menschen seine vernünftige Seele.

Aegidius Aurelianensis (Gilles d'Orléans) war ein zur Schule des Thomas von Aquino gehöriger Dominikaner-Prediger und Verfasser eines Commentars zur Ethik des Aristoteles, welcher sich handschriftlich zu Paris in der Bibliothek der Sorbonne befindet.

Aegidius Romanus oder de columna, aus dem Geschlechte der Colonna (Gilles de Rome) hatte als Augustiner-Eremit in Paris Thomas von Aquino und Bonaventura studirt, war Lehrer des nachmaligen Königs Philipp des Schönen, wurde dann Lehrer an der Pariser Universität. Als solcher widerlegte er die von dem Oxforder Franziskaner Wilhelm von Lamarre verfasste Schrift „*Reprehensorium seu correctorium fratris Thomae*" durch die Gegenschrift „*Defensorium seu correctorium corruptorii S. Thomae*". Im Jahre 1296 wurde er Erzbischof von Bourges und starb 1316 in Avignon. Bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts erhielt er die Ehrenbeinamen *Doctor fundatissimus* und *Princeps theologorum.* Er soll gegen 60 theologische und philosophische Werke geschrieben haben, unter welchen folgende philosophischen Inhalts im Druck erschienen sind: *Quodlibeta* (1481), *de ente et essentia* (1493), die Commentare zu Aristoteles' *de anima* (1491), zu dessen früherer Analytik (1499) und zur späteren Analytik (1478), *quaestiones metaphysicales* (1499). Dazu kommt die Abhandlung *de regimine principum* (1473), worin Fragen aus dem Gebiete des Naturrechts, der Politik und Nationalökonomie behandelt und dabei die Anschauungen des Aristoteles mit denen des Thomas von Aquino und neueren Ideen zu vereinigen gesucht werden. Eine Vertheidigung der weltlichen Herrschaft des Papstes enthält die von Jourdain, *un ouvrage inédit de Gilles de Rome,* Paris 1858, herausgegebene Abhandlung *de ecclesiastica potestate.* Ohne eine eigenthümliche Richtung in der Philosophie zu vertreten, hat Aegidius von Colonna das Verdienst, die angegriffene Lehre des Thomas von Aquino mit Geschick vertheidigt und dieselbe nach ihrem Zusammenhange treu und klar dargestellt, in einigen Punkten auch weiter entwickelt zu haben. Die Mittel, um zur Erkenntniss der wahren Religion zu gelangen, sind die natürliche Vernunft, die Wunder und die Offenbarung. Die Wahrheiten des christlichen Glaubens sind, wenn auch zum Theil über der Vernunft, doch nicht gegen die Vernunft, welche darum auch fähig ist zur Lösung der vom Standpunkt der Vernunft gegen die christlichen Wahrheiten erhobenen Einwürfe, wobei sie freilich der besonderen Erleuchtung Gottes benöthigt ist. Nur in Gott, welcher das Sein durch sich und aus sich selber ist, fallen Sein und Wesenheit zusammen, in jedem ge-

schöpflichen Wesen sind beide unterschieden, weil alles Geschaffene am Sein Gottes nur insoweit Theil nimmt, als es ihm von Gott mitgetheilt wird. Die ausdehnbare und theilbare Materie ist der Grund der erscheinenden Einzelheit in den körperlichen Dingen. Nur die geistigen Wesen haben keine Materie. Diese selbst steht zwischen dem reinen Nichts und dem Etwas in der Mitte und nähert sich beiden. Indem sie fähig ist, durch die Form bestimmt zu werden, vermag sie sich ohne diese nicht aus sich selbst zu entwickeln. Von der bleibenden und unvergänglichen Substanz der Seele sind die aus derselben hervorfliessenden Accidentien unterschieden, und nur solche Accidentien, welche selbst bleibend und unvergänglich sind, können als Potenzen der Seele gelten, die durch keine natürlichen Einwirkungen verderbt werden können. In der Immaterialität der Seele ist auch die freie Selbstbestimmung ursprünglich und wurzelhaft begründet, und zwar zunächst und unmittelbar im Verstande, formal aber in derjenigen Potenz des Willens, vermöge deren sich der Mensch wirklich für etwas bestimmt. Sofern die Schauung Gottes als Thätigkeit des Verstandes zugleich Ziel und Gegenstand der Willensthätigkeit ist, besteht in der Schauung Gottes die wahre Befriedigung und Glückseligkeit der Menschen.

Aelianus, siehe Ailianos.

Aeneas, siehe Aineias.

Aenesidemus, siehe Ainesidêmos.

Aepinus, Franz Albert, geboren zu Wanzke (in Mecklenburg) und 1750 zu Rostock gestorben, wo er seit 1712 ausserordentlicher Professor der Logik und seit 1721 Professor der Theologie war. In seiner *„Introductio in philosophiam“* (1714), welche den ganzen Umfang der philosophischen Wissenschaften encyclopädisch umfasst, zeigt er sich als philosophischen Eklektiker und theologisirenden Philosophen.

Aeschines, siehe Aischinês.

Aetherius, siehe Aitherios.

Aethiops, siehe Aithiops.

Agathargidês, auch Agatharchos genannt, aus Knidos in Kleinasien, Erzieher eines Prinzen (vermuthlich des Ptolemaios II. Euergetes), war ein auch durch geographische und historische Schriften bekannter Peripatetiker im zweiten Jahrhundert vor Chr., von dessen philosophischen Lehren uns Nichts überliefert ist.

Agathinus, Claudius, aus Sparta, ein Arzt, wird als Schüler des römischen Stoikers L. Annaeus Cornutus im 2. christlichen Jahrhundert genannt.

Agathobûlos aus Alexandria, ein Kyniker um's Jahr 120 n. Chr., der bei Lukianos erwähnt wird.

Agathoklês, ein bei Platon erwähnter Sophist aus Abdera.

Agathoklês, ein bei Lukianos erwähnter Peripatetiker um die Mitte des 2. christlichen Jahrhunderts.

Agricola, Rudolf, auch Rudolphus a Groeningen (seiner Heimath) genannt, hiess eigentlich Rolef Huysmann, nennt sich selbst aber auch Rudolph von Ziloha, nach dem damaligen Augustinerkloster Silo. Er war 1443 in Baflo (Baffel) unweit Gröningen in Friesland geboren, in der Schule zu Zwoll unter Thomas von Kempen gebildet, studirte dann in Löwen (Louvain) und Paris, weilte 1470—76 in Ferrara und lebte seit 1482 auf Einladung des Bischofs Johann von Dalberg, kurpfälzischen Kanzlers, bald in Heidelberg, bald in Worms, indem er neben seinen gelehrten Beschäftigungen auch öffentliche Vorlesungen hielt, im Interesse der humanistischen Wissenschaften als Gegner der Scholastik, zuletzt aber vorzugsweise der Theologie zugewandt. Er starb bald nach der Rückkehr von seiner in Begleitung Dalbergs 1484 unternommenen Reise nach Italien 1485, als Junggeselle im 42. Lebensjahre. Neben seinen Commentaren zu Boëtius *de consolatione philosophiae,* und einigen Uebersetzungen, ist unter seinen Schriften philosophischen Inhaltes als bedeutendste die (1480 gedruckte) Schrift *de inventione dialectica* (über die dialektische Erfindung) in drei Büchern, zu erwähnen, worin er die besonders für den Redner wichtige Kunst behandelt, jeden zu behandelten Gegenstand von allen Seiten zu betrachten, und sich auf Aristoteles, Cicero und Quintilian stützt. Letztere Schrift des früh Gestorbenen hat seinen Namen bei der Nachwelt erhalten. Im Gefühle der Nothwendigkeit einer Reform der in den dürren Gefilden der Scholastik verlaufenen Philosophie, sucht er das Heilmittel für die wissenschaftlichen Gebrechen der damaligen Zeit mit Laurentius Valla und den italienischen Humanisten in einer Philosophie des gesunden Menschenverstandes. Die Philosophie quält sich mit Räthseln, welche bisher ihren Oedipus noch nicht gefunden haben und auch nimmer finden werden. Um mit ihren Begriffserklärungen das Wesen des Gegenstandes auszudrücken, fehlt uns die Einsicht in die wahren Unterschiede der Dinge oder in das, was dieselben ausser der Seele sind, und wir müssen schon zufrieden sein, wenn wir uns denselben nur nähern können. Die rechte Philosophie ist die Sittenlehre; aber auch in die Unterweisungen der Philosophie über das sittliche Leben mischt sich der Irrthum ein, sodass wir zuletzt an die heilige Schrift gewiesen sind.

Joannes Saxo (Phil. Melanchthon) oratio de vita R. Agricolae. 1539.

R. Agricolae opera ed. Alardus, 2 Bde., Coloniae 1539.

Meiners, Lebensbeschreibungen berühmter Männer aus der Zeit der Wiederherstellung der Wissenschtften. 1796. II, S. 332—363.

Tressling, J. P., vita et merita R. Agricolae. 1830.

Agrippa, ein skeptischer Philosoph des 2. christlichen Jahrhunderts, der als fünfter Nachfolger in der Schule des Ainesidêmos bezeichnet wird und die Reihe der neueren (jüngeren) Skeptiker beginnt. Er nimmt in der Geschichte der antiken Skepsis dadurch einen ehrenvollen Platz ein, dass er die früheren zehn skeptischen Wendungen oder Gesichtspunkte scharfsinnig in fünf zusammenfasste und zugleich nach der Sicherheit des Beweisverfahrens fragte. Ist nämlich erstens schon beim Widerstreite der Meinungen keine feste Gewissheit und sichere Ueberzeuguug möglich, so würde zweitens jeder angebliche Beweisgrund selbst wieder des Beweises bedürfen und so fort in's Unendliche. Ueberdies stellen sich drittens die Gegenstände je nach der eigentlichen Beschaffenheit des Wahrnehmenden und den besondern Umständen verschieden dar und deshalb können alle unsere Vorstellungen nur beziehungsweise gelten. Darf man nun viertens einer Untersuchung keine unbewiesenen Voraussetzungen zum Grunde legen, so müsste fünftens jeder angebliche Beweis für eine Annahme eigentlich selbst erst mit Hülfe eben dieser Annahme bewiesen werden.

Agrippa (Heinrich Cornelius Agrippa) von Nettesheim stammte aus einer turnierfähigen und reichen katholischen Familie und war 1487 in Köln geboren. Als fahrender Ritter, Gelehrter und Schwarzkünstler hat er stets ein unstetes und abentheuerliches Leben geführt. Er studirte in Köln und Paris neben der Rechtswissenschaft und Medicin auch das klassische Alterthum und mit Vorliebe die magischen Wissenschaften, welche ihm als das Höchste galten, welches der menschliche Geist erstreben und erfassen könne. Schon als Jüngling stiftete er in Paris einen Bund für die geheimen Künste und Wissenschaften und machte mit einigen Bundesbrüdern abentheuerliche Reisen durch Frankreich, Italien und Spanien, wobei da und dort auch die Goldmacher-Bude aufgeschlagen wurde und daneben die Wahrsagerei als Mittel zum Unterhalt diente. Nachdem er eine schwere Krankheit überstanden hatte, liess er sich 1509 zu Dole in Bourgogne nieder, wo ihm seine über Reuchlin's „wunderthätiges Wort" gehaltenen öffentlichen Vorlesungen eine Lehrstelle eintrugen, ihn aber sehr bald zugleich als Ketzer verdächtig machten. Er begab sich nach England, von wo er seine Rechtfertigung ausgehen liess. Von hier begab er sich wieder nach Köln, besuchte von dort aus den Abt Tritheim in Würzburg, welcher damals für einen der berühmtesten Adepten in der Magie und Kabbala galt, um dessen Unterricht zu geniessen. Von ihm empfing er die Anregung und Aufmunterung zu der Schrift „von der geheimen Philosophie", die er auch bei der ersten Ausgabe (Köln 1510) seinem Meister zueignete. Er trug aus den Schriften der Neuplatoniker und Kabbalisten die Lehren des Alterthums und Mittelalters über die verborgenen Künste zusammen und entwickelte mit Geschick die allgemeinen Grundsätze der magischen Philosophie. Im Jahre 1510 trat er in kaiserliche Dienste und kämpfte 1512 unter Kaiser Maximilian gegen die Venetianer. Nachdem er wieder mehrere Jahre mit Ordensbrüdern in Italien umhergezogen war, um seine magischen Künste zu verwerthen, trat er an der Universität Pavia als Erklärer der Schriften des Hermes trismegistos auf (siehe diesen Artikel), heirathete ein schönes und edles Mädchen, verlor jedoch im Kriege sein und ihr Vermögen und kam in grosse Noth. In dieser Zeit verfasste er die kleine Schrift „von der dreifachen Weise Gott zu erkennen", deren Grundgedanken darin bestehen, dass in der Erkenntniss und Liebe Gottes die wahre Gerechtigkeit, Weisheit und Glückseligkeit zu suchen sei; das Buch der Natur, das Gesetz Mosis und das Evangelium Christi führen zu ihr hin. Die dem Moses zugleich mitgetheilte richtige Auslegung des Gesetzes vererbte von Geschlecht zu Geschlecht und wurde späterhin Kabbala (siehe diesen Artikel) genannt; durch den Glauben beherrscht der ächte Christ die Welt, indem er an der göttlichen Wundermacht selber Theil nimmt.

An der Ausführung dieser Gedanken hatte der Markgraf von Monferrat, welchem Agrippa die kleine Schrift gewidmet hatte, solches Wohlgefallen, dass er den Verfasser mit einem kleinen Gehalte nach Casale (am Po) berief, wo er 1516—1518 lebte. In diesem Jahre erhielt er eine Anstellung als Syndikus zu Metz, wo er sich eifrig auf das Studium der Bibel warf und mit Schrecken auf sein Ritter- und Kriegerleben zurückblickte. In einer damals verfassten Schrift *„Dehortatio gentilis philosophiae"* (Abmahnung vor der heidnischen Philosophie) bezeichnete er die heidnischen Weltweisen als Quacksalber, während er die heilige Schrift als reinste Quelle der Wahrheit pries. In einer Schrift „über die Erbsünde" deutete er die Schlange, welche Eva verführte und betrog, auf das männliche Geschlechtsglied. In den damaligen Hexenprocessen wirkte er durch Rede und Schrift eifrig für die Befreiung der unglücklichen Opfer des Wahnglaubens, verwickelte sich aber zugleich in Mönchsstreitigkeiten, die ihm den Aufenthalt in Metz so sehr verbitterten, dass er 1519 oder 1520 wieder nach Köln zog. Nach dem Tode seiner Gattin bewarb er sich vergebens um eine Anstellung in Savoyen. In Genf verheirathete er sich wieder und ging als Arzt nach Freiburg in der Schweiz, wo er sich mit neuem Eifer den geheimen Wissenschaften und magischen Künsten ergab.

In Lyon wurde er 1524 Leibarzt bei der Königin Mutter, hatte aber nur wenig Einnahmen, so grossen Beifall er sich auch durch seine magischen Künste erwarb. Nachdem er bei der kargen Königin, die den Arzt nur als Sterndeuter benutzen wollte, in Ungnade gefallen und in äusserste Noth gekommen war, erhielt er 1527 eine Anstellung als kaiserlicher Archivar und Historiograph in den Niederlanden bei der Regentin Margarethe. Hier, in Antwerpen, verfasste er 1530 das Buch „über die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften", welches er im folgenden Jahre veröffentlichte, während er den Tod seiner zweiten Frau zu beklagen hatte.

Er macht in dieser Schrift seinem Unmuth und seiner Verbitterung Luft und eifert gegen den Gebrauch der Bilder in den Kirchen, gegen Päpste und Bischöfe, Priester und Mönche, gegen die Scholastik und deren „Centaurentheologie" und „Theosophistik", sogar gegen die bisher von ihm so hoch gehaltene Magie und ihre geheimen Künste. Ueberhaupt sucht er die Nichtigkeit und Unhaltbarkeit aller menschlichen Wissenschaften darzuthun, gegen welche er im Einzelnen seine Pfeile richtet, so dass der Mensch schliesslich nur allein auf die göttliche Offenbarung angewiesen sei. Er erklärte die Wissenschaft für jene Pest, welche das menschliche Geschlecht verheert, alle Unschuld vernichtet, die Seele in die Nacht der Sünde und des Todes gestürzt, das Licht des Glaubens ausgelöscht und den Wahn auf den Thron erhoben habe. Alle Wissenschaft sei nur trügerische Vorspiegelung der Schlange und stamme aus dem Versucherworte derselben: *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum* (Ihr werdet wie Götter, wissend Gutes und Böses). Nur der schlichte Glaube an das Wort Gottes, das sich selbst genüge und sich sich selbst erkläre, leite uns zur Wahrheit. Darum (so schliesst das Werk) nehmt den Schleier von euern Augen hinweg, stosset den Becher des Todes von Euch und ermahnet die Welt zum wahren Licht in der Reinheit des Geistes und Herzens!

Das Werk *de vanitate scientiarum* hat seine Bedeutung nicht als ein Erguss des philosophischen Skepticismus, sondern als eine leidenschaftliche Kritik der damaligen Zeitbildung nach allen ihren Erscheinungen im Gebiete des Wissens und Lebens, indem es ebensowohl gegen die Unfruchtbarkeit des ganzen scholastischen Wissens und Denkens, wie gegen die Hohlheit und Veräusserlichung des christlichen Lebens kämpft. Aber trotz seiner darin ausgesprochenen Anschauungen hat der Zeitgenosse der reformatorischen Bestrebungen Luthers und Melanchthons kein Herz für den Gang und die Sache der Reformation! Die Theologen der Universität Löwen hoben aus der Schrift Agrippa's einzelne Sätze heraus, wegen deren sie den Verfasser beim Kaiser anschwärzten, so dass ihm seine Besoldung vorenthalten wurde und er Schulden halber in's Gefängniss wandern musste. Während von ihm ein öffentlicher Widerruf wegen der ketzerischen Sätze verlangt wurde und die Inquisition durch Hogstraten das kirchliche Verbot des anrüchigen Werkes betrieb, veröffentlichte Agrippa eine Art von Rechtfertigung, worin er hervorhob, dass er nicht Kunst und Wissenschaft selbst, sondern nur das Eitele und Unsichere derselben zu Gunsten des göttlichen Wortes betont habe. Schliesslich richtet er die Angriffswaffen gegen seine Widersacher selbst, indem er sagt: „Ihr aber aus Löwen und Köln, sagt mir, was für Ehre habt ihr im Streit mit Reuchlin, Erasmus und Andern davongetragen? Eure Tage sind gezählt, eure Herrschaft hat aufgehört, der Ruhm eurer Trugschlüsse ist dahin, euer Name ward zum Schimpfworte, weil ihr, so oft ihr Jemanden antastet, allemal Wahrheit und Tugend und wirkliches Verdienst unterdrücken wolltet. Ihr macht es mir zum Verbrechen, dass ich den Luther einen unüberwindlichen Ketzer genannt habe; aber habt ihr ihn etwa besiegt? Bestritten hat man ihn, aber nicht widerlegt. Eure Eck und Hogstraten sind ihm gegenüber zum Gespötte geworden; die schimpfenden Mönche haben ihn genöthigt deutsch zu schreiben, wodurch seine Lehre erst recht unter das Volk kommt. Ihr habt seine Bücher zum Feuer verdammt, aber Feuer löscht Feuer nicht, sondern macht den Brand nur um so grösser. Auch Verfolgungen und Todesstrafen haben Nichts geholfen."

Im Jahre 1533 kehrte Agrippa nach Köln zurück, wo er sein Hauptwerk „von der geheimen Philosophie" neu bearbeitete und in drei Büchern herausgab (1533), indem er es durch eine Widmung an den Kurfürsten der Censur der Kölner Theologen entzog. Darin ist auch seine philosophische Grundanschauung niedergelegt, die sich als eine platonisch-christliche Theosophie kennzeichnet, d. h. als ein Lehrgebäude, welches die Grundlehren der Kirche mit neuplatonischen und mystischen Anschauungen verquickt, sodass man das Werk als ein theosophisches Lehrbuch der Magie bezeichnen kann. Aus Nichts hat Gott Alles geschaffen nach dem Vorbild und der geistigen Form der Ideen seines Geistes, ohne dass er jedoch von diesen etwas an die Schöpfung entäussert hätte. In seiner Einheit und Dreipersönlichkeit überragt Gott zugleich alle Dinge. Die Vielheit seiner Namen sind gleichsam die von ihm ausgehenden Strahlen, bei den alten Heiden Götter, bei den Kabbalisten Sephiroth, bei den Neueren göttliche Eigenschaften genannt. Durch die Stufenreihe dieser Sephiroth steigt Gott in die Welt der geschaffenen Dinge herab, indem er denselben Sein, Form und

Kraft verleiht. Das All umschliesst drei besondere Welten: das Reich der Elemente, die himmlische Welt der Gestirne und das intelligible Reich der Engel. Zwischen diesen drei Welten besteht eine stets lebendige Sympathie nnd wirksame Gegenseitigkeit, indem jede höhere Welt sich die niedere dienstbar macht und auf dieselbe durch Vermittlung der allen Dingen einwohnenden lebendigen Seele einwirkt. Den Dingen der Welt wohnen offene oder verborgene eigenthümliche Kräfte bei, die von oben aus der Weltseele in sie herabsteigen, wobei die jedesmalige Constellation der Gestirne den Dingen eine bestimmte Signatur verleiht. Im Mittelpunkt dieser drei Welten steht der Mensch, um dessen willen Alles geschaffen ist und der in sich Alles vereinigt, was in der übrigen geschöpflichen Welt getrennt ist. Darum eben vermag er auch Alles zu erkennen, weil in gewisser Weise Alles in ihm vertreten ist. Auch der Mensch ist dreigetheilt in Leib, Seele und den beide vermittelnden Lebensgeist, durch welchen die in allen Theilen des Leibes gegenwärtige gottähnliche Seele auf den Leib einwirkt. Im Wirken unterscheidet sich die von einem ätherischen Leibe umhüllten Seele wiederum als der von Gott erleuchtete, irrthumsfreie Geist, als das Organ der übersinnlichen Erkenntniss, die sinnlich empfindende von der vernünftigen Seele, durch welche das göttliche Licht in die empfindende Seele hinabdringt. Die durch göttliche Erleuchtung bewirkte Erkenntniss des Uebersinnlichen in unmittelbarer Anschauung ist der über Wissenschaft und Kunst stehende Glaube, durch welchen sich der Mensch zu Gott und den übersinnlichen Wesen erhebt. Als Sitz der sittlichen Freiheit kann sich die vernünftige Seele ebenso dem Geiste zuwenden, als an die sinnliche Seele sich verlieren; sie kann ebenso gut, als böse werden. Von Natur ist nur der Geist unsterblich; die vernünftige Seele kann es dadurch werden, dass sie mit dem Geiste Eins wird und im Lichte desselben wandelt, um dann im Tode zu den Himmlischen aufsteigend der Anschauung Gottes und der Glückseligkeit theilhaftig zu werden.

Schliesslich gipfelt die „verborgene Philosophie“ in der magischen Kunst. Die Magie gründet sich nämlich auf den lebendig wechselwirkenden Zusammenhang der drei Welten, wodurch der Geist zu dem Streben befähigt wird, die in den Dingen verborgenen Kräfte zu erkennen und mittelst derselben die höheren Mächte zu wunderbaren Wirkungen für seinen Dienst zu gebrauchen. Darum ist die Magie die vollkommenste Wissenschaft, erhabenste Philosophie und vollendetste Weisheit. Indem sich die Kunst des Magus über die niedere elementare, über die mittlere intelligible und über die höchste himmlische Welt erstreckt, giebt es auch eine dreifache Magie. Die natürliche Magie lehrt uns den wundervollen Gebrauch der irdischen Dinge, die himmlische Magie zielt auf das wunderbare Herabziehen der himmlischen Einflüsse der Gestirne, und die religiöse oder ceremonielle Magie lehrt die Kunst, von den himmlischen Wesen und Dämonen wunderbare Erscheinungen zu erlangen. Darum muss der Magus ausser der nothwendigen natürlichen Begabung, dem unerlässlichen festen Glauben und mühsamer vorbereitender Uebungen auch in der Physik, Mathematik und Theologie bewandert sein, um in allen diesen verschiedenen Arten der magischen Kunst als Meister auftreten zu können.

Der Verfasser der „geheimen Philosophie“ hat die Veröffentlichung dieses seines Lebenswerkes in umgearbeiteter Gestalt nicht lang überlebt. Auf Veranstaltung seiner mönchischen Gegner wurde er auf einer Reise, die er zum Besuch eines Freundes machte, unter dem Vorwande, dass er vor Jahren gegen die Königin Mutter geschrieben, in Lyon verhaftet. Durch Vermittelung von Freunden wieder frei geworden, starb er bald darauf in einem Hospitale zu Grenoble, im Jahre 1535, in seinem 48. Lebensjahre.

Agrippae opera in duos tomos digesta. Lugduni 1550. 1660. (Darin befinden sich auch seine oben nicht erwähnten Commentaria in artem brevem Raimundi Lulli.)

Agrippa's Werke, in deutscher Uebersetzung. Stuttgart 1856.

Meiners, Lebensbeschreibungen berühmter Männer aus den Zeiten der Wiederherstellung der Wissenschaften. I, 213 ff.

Bianco, F. J. von, die alte Universität Köln. 1858. III.

Morlay, H., the life of H. C. Agrippa von Nettesheim. I. II. London 1856.

Ahrens, Heinrich, war 1808 zu Kniestedt bei Salzgitter (in Hannover) geboren und hatte seit 1827 in Göttingen Rechtswissenschaft studirt, wo er zugleich für die Lehre des damals dort als Privatdocent lebenden Philosophen K. Chr. Fr. Krause gewonnen wurde. Als Doctor juris habilitirte er sich 1830 bei der dortigen Juristenfacultät mit einer Schrift *„de confoederatioue Germanica“* (über den deutschen Bund), worin er die Bildung eines aus landständischen Abgeordneten bestehenden Parlaments beim Bundestag das Wort redete. In Folge seiner Betheiligung am Göttinger Aufstande (1831) musste er flüchtig werden und ging nach Brüssel, wo er die Lehren des Franzosen Saint-Simon kennen lernte, zugleich aber deutlich die Vorzüge einsah, welche die gesellschaftliche und weltbürgerliche Lehre Krause's vor dem Saint-Simonismus hatte. Nachdem er sich die französische Sprache vollkommen angeeignet hatte, ging er nach Paris und hielt dort im Winter 1833—34 mit Beifall Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie seit Kant und wurde 1834

als Professor der Philosophie an der neuerrichteten Universität zu Brüssel angestellt, während seinem in Göttingen gewonnenen Freunde Schliephake, welcher gleichfalls Anhänger Krause's war, die Geschichte der Philosophie übertragen wurde. In den Jahren 1836—38 veröffentlichte er seinen *„Cours de psychologie“* in zwei Bänden und seinen *„Cours de droit naturel“*, welcher letztere mehr als 20 Auflagen erlebte und in acht europäische Sprachen übersetzt wurde. Im Jahre 1848 sass Ahrens, während ihm in Brüssel seine Professur offengehalten wurde, als hannöverischer Abgeordneter des Wahlbezirks seiner Heimath im Frankfurter Parlament auf Seiten der grossdeutschen Partei und ging 1850 als Professor der Rechts- und Staatswissenschaften nach Graz, während seinen Lehrstuhl in Brüssel sein Schüler Tiberghien erhielt. Er gab seinen *Cours de droit naturel* in deutscher Bearbeitung unter dem Titel „Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staats“ (1852, in 6. Auflage 1870) heraus. Da die Rechtsphilosophie seit 1853 in Oesterreich als Gegenstand der Staatsprüfung ausgeschlossen wurde, nahm er 1860 eine Professur der Staatswissenschaft in der philosophischen Facultät zu Leipzig an, wo er die Krause'sche Philosophie durch Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Philosophie, Ethik, Naturrecht und Staatsrecht mit Beifall vertrat und die Gründung eines philosophischen Seminars veranlasste, welches 1873 eröffnet wurde. An einem chronischen Luftröhrenkatarrh leidend, starb er im 68. Lebensjahre zu Salzgitter im Hause seines Bruders. Den grossen Erfolg seiner rechtsphilosophischen Schriften, welche an tiefer Durcharbeitung den Arbeiten der Krausianer Röder, Schliephake und von Leonhardi nachstehen, verdankte Ahrens seiner gewandten und oft glänzenden Darstellung.

Ahrôn ben Elia, ein jüdischer Karäer, aus Nikomedia (in Bithynien), dem Hauptsitze der Karäer in damaliger Zeit, gab 1346 ein religionsphilosophisches Werk *Ēç-hajîm* (*Ez-chajim*) heraus und starb 1369. Ausser diesem Titel, welcher „Baum des Lebens“ bedeutet, kommt dasselbe auch unter dem Titel *Nôçer* (*Nôzer*) *-emûnîm* (Hüter der Treue) vor. Dasselbe athmet im Ganzen denselben Geist einer philosophischen Begründung der überlieferten Glaubenslehren, wie das unter dem Titel *Môreh nebôchîm* (Lehrer der Verwirrten) bekannte Lebenswerk des Maimonides, obwohl dieses lëtztere im „Baum des Lebens“ bekämpft wird. Ahrôn Ben Eliah beschuldigt den Maimonides der Verfälschung der Glaubenslehre durch die Philosophie, deren Leuchte er doch selber im „Baum des Lebens“ hoch hält. Er wollte damit die Ehre der Karäer retten, indem er das Verdienst des Maimonides zu schmälern suchte. Doch war die Philosophie bei ihm mehr Sache der Gelehrsamkeit, als des eigenen Denkens. In der Lehre von Gott will er nicht blos negative oder verneinende, sondern auch positive oder bejahende Bestimmungen und Eigenschaften zulassen; er erklärt den göttlichen Willen nicht blos für eine nur in Bezug auf die Geschöpfe gültige Bestimmung, sondern für eine unbedingt wesenhafte Eigenschaft Gottes; er hält den Anfang der Welt für erweisbar, begünstigt die Annahme einer Präexistenz der menschlichen Seelen; er will nicht die Gerechtigkeit, sondern die Weisheit Gottes als Richtschnur des göttlichen Handelns gelten lassen, und die göttliche Vorsehung nicht auf den Menschen beschränkt, sondern auch auf die übrigen Geschöpfe ausgedehnt wissen. Das Werk Ahrôns ist zum ersten Male herausgegeben worden von Franz Delitzsch in seiner Schrift *Anecdota* zur mittelalterlichen Scholastik unter Juden und Moslemen (Leipzig, 1841) S. 1—210, mit vorausgeschickter genauer Inhaltsangabe (pag. XVIII—L).

Ahrôn ben Josêf, lebte um das Jahr 1294 als jüdischer Arzt zu Konstantinopel. Der Richtung der Karäer, wenn auch mit Vorbehalt, zugeneigt und in der Kabbala bewandert, zeigt er in seinem Commentar zum Mosaischen Gesetzbuch (zur Thorah) auch Bekanntschaft mit Platonischer Philosophie und lehrte eine ewige Materie.

Aidêsia war die Gattin des Neuplatonikers Hermeias aus Alexandrien und Verwandte des Alexandriners Syrianos. Sie genoss mit ihren Söhnen Heliodôros und Ammônios in Alexandrien die Wohlthat der öffentlichen Speisung.

Aidêsios, ein Neuplatoniker, aus Kappadocien stammend, Schüler des Jamblichos, und nach dessen Tode Leiter der Schule, nachmals in Pergamos (Keinasien) mit Beifall als Lehrer thätig, starb er 355 in hohem Alter. In seiner Geistesrichtung noch enthusiastischer und überschwenglicher als sein Lehrer Jamblichos, hatte er viele Schüler, unter welchen Chrysanthios, Maximus, Priscus, Eusebios und der nachmalige Kaiser Julian genannt werden.

Ailianos, ein Platoniker aus dem zweiten oder dritten christlichen Jahrhundert, hat nach dem Zeugniss der Neuplatoniker Porphyrios und Proklos eine Erklärungsschrift zum Platonischen „Timaios“ geschrieben, woraus Porphyrios Bruchstücke mittheilt.

Aineias aus Gaza (in Syrien), Neuplatoniker aus der zweiten Hälfte des fünften christlichen Jahrhunderts, war als Lehrer der Rhetorik ein Schüler des Neuplatonikers Hieroklês in Alexandrien und mit den Schriften des Plotinos und Porphyrios bekannt. Nachdem er in Alexandrien zum Christenthume übergegangen war, verfasste er (um's Jahr 487) einen nach Platons Muster geschriebenen Dialog über die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes unter dem Titel *„Theophrastos“*, worin nicht ohne Scharfsinn die Ewigkeit der Welt und zu-

gleich die Lehre von einem vorzeitlichen Dasein (Präexistenz) der Seele bekämpft wird. Er behauptet zugleich eine fortwährende Schöpfung der Seelen, da jedes vernünftige Wesen vom Schöpfer stammen müsse; weil aber der Mensch als vernünftige Seele eines Leibes bedürfe, so könne er derselben auch bei der Auferstehung nicht entbehren, zumal ja überhaupt die ganze Körperwelt etwas Ewiges in sich trage.

Aeneas Gazaeus et **Zacharias** Mitylenaeus de immortalitate animae et consummatione mundi edidit **Boisonade.** Paris 1836.

In der von Aldus Manutius herausgegebenen Sammlung von Briefen (Rom, 1499) sind auch 25 Briefe von Aeneas Gazaeus aufgenommen.

Ainesidêmos aus Knossos (auf Kreta), ein Schüler des Skeptikers Herakleidês, lehrte im ersten Jahrhundert n. Chr. in Alexandria, wo er die skeptische Richtung des Pyrrhôn und der neueren Akademie erneuerte. Die bedeutendste seiner Schriften sind die „Pyrrhonischen Gedanken“, in 8 Büchern, aus denen uns der Patriarch Photios aus Konstantinopel in seiner Bibliotheca (codex 212) einen kurzen Auszug überliefert hat. Weder unsere Sinne, noch das Denken reichen, nach seiner Ansicht, aus, um uns ein sicheres begreifendes Wissen und eine wirkliche Ueberzeugung zu verschaffen, ja selbst auch nur blosse Wahrscheinlichkeit zu begründen. Man müsse eben im praktischen Leben, wie dem Herkommen, so der jeweiligen Empfindung und dem Bedürfnisse folgen. Uebrigens aber galt ihm der Zweifel nicht als Lehre oder Grundsatz der Schule, sondern als Anleitung oder Richtung des Denkens. Und in diesem Sinne hat er den Zweifel zuerst durch die zehn Wendungen oder Gesichtspunkte zu begründen gesucht, welche seitdem eine grosse Rolle bei den Vertretern des Skepticismus unter den Hellenen spielten. Zunächst hat die Verschiedenheit der beseelten Wesen auch eine Verschiedenheit in der Auffassung eines Gegenstandes zur Folge, ohne dass sich für die eine oder andere Seite ein Vorzug ergebe. Dieselbe Folge entspringt aus der Verschiedenheit der Menschen unter einander, ebenso aus der verschiedenen Auffassung unserer Sinneswerkzeuge und unserer Zustände. Die weiteren Zweifelsgesichtspunkte ergeben sich aus der Verschiedenheit der Lagen, Orte und Entfernungen, aus dem Verwachsensein des wahrzunehmenden Gegenstandes mit andern Gegenständen, aus der Verschiedenheit der Erscheinungen je nach der Art der Verknüpfung, aus den Beziehungsverhältnissen überhaupt, aus der durch die häufigere oder seltnere Wahrnehmung bedingten Verschiedenheit der Auffassung und endlich aus der Verschiedenheit der Bildung, der Gewohnheiten, Gesetze, landläufigen Vorstellungen und Ansichten. Dass diese zehn Zweifelsgesichtspuncte allesammt im Grunde auf die beziehungsweise Geltung (Relativität) hinauslaufen, findet sich schon im Alterthum bei Sextus Empiricus richtig bemerkt.

Saisset, E., le scepticisme: Aenèsidème, Pascal, Kant. (2.) Paris, 1867.

Aischinês aus Athen, des Lysanias Sohn, lebte in anhänglichem Umgang mit Sokratês, bei dessen Verurtheilung und Tod er zugegen war. Später treffen wir ihn beim jüngeren Dionysios in Syrakus und zuletzt lebte er zu Athen in dürftigen Umständen. Er gilt als Verfasser zweier uns nicht erhaltenen sokratischen Dialoge, Eryxias und Axiochos, von welchen gerühmt wird, dass darin der Geist der sokratischen Reden treu wiedergegeben sei. Die spärlichen Ueberreste aus seinen, durch ihre mustergültige Prosa geschätzten Schriften hat K. Fr. Hermann (*de Aeschinis Socratici reliquiis,* Göttingen 1858) gesammelt. So weit sich hieraus urtheilen lässt, hat er keine eigenthümliche philosophische Richtung vertreten und keine eigenen Gedanken vorgetragen.

Aischinês aus Neapel war einer der Nachfolger des Kyrenaikers Karneadês als Vorsteher der platonischen Schule zu Athen gegen das Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts.

Aithiops wird, neben Antipatros aus Kyrene, als ein sonst unbekannter Schüler des älteren Aristippos genannt.

Akadêmie, Akadêmiker (Platoniker). Nach einem nordöstlich bei Athen gelegenen und vom Heros Akadêmos benannten Hain oder Garten Akadêmia, wo sich ein Gymnasium befand und Platon zu lehren pflegte, hiess die Schule Platons die Akadêmie und Platons Schüler die Akadêmiker, und da dieser Platz nach Platons Tode der Mittelpunkt der Schule blieb, so werden von den Platonikern diejenigen Philosophen der spätern Zeit bis zu Anfang des letzten vorchristlichen Jahrhunderts, welche als Anhänger Platons gelten wollten und Anstoss und Richtung ihres Philosophirens von ihm erhalten hatten, als ältere, mittlere und neuere Akadêmie bezeichnet, so jedoch, dass zugleich in der mittleren und in der neueren Akademie je zwei besondere Geistesrichtungen unterschieden wurden, welche bei andern Schriftstellern wiederum neben der ersten oder älteren als zweite und dritte und weiter als vierte und fünfte Akadêmie galten. Zur älteren oder ersten Akadêmie gehören als Leiter der Schule und Nachfolger Platons im Lehramte: Platons Schwestersohn Speusippos (347 — 339) und Kratês aus Chalkêdôn (339 — 314), sowie als weitere unmittelbare Schüler Platon's: Herakleidês aus Pontos, Philippos aus Opûs (Opunt) und Hermodôros, und endlich als Schüler von Schülern Platons: Polemôn aus Athen, als Leiter der Schule (314 — 270), dessen Schüler Kratês aus Athen und Krantôr aus Soloi (in Cilicien). Als Gründer der zweiten Akadêmie,

in welcher gegenüber der dogmatischen Lehrweise eine skeptische Richtung sich geltend machte, gilt Arkesilaos aus Pitanê (in Aiolien) [315—241 v. Chr.], und Karneadês aus Kyrênê (215—130) als Stifter der dritten Akademie, dessen Schüler Kleitomachos aus Karthago war. Beide gehören nach der Dreitheilung zur mittleren Akadêmie. Zur neueren Akademie, welche der skeptischen Richtung wieder den Rücken wandte und zur dogmatischen Lehrweise zurückkehrte, gehört zur Zeit des ersten Mithridatischen Kriegs als Stifter einer vierten akademischen Schule Philôn von Larissa, ein Schüler des Kleitomachos, während Philôns Schüler Antiochos von Askalôn (gestorben 69 v. Chr.) als Stifter einer fünften akademischen Schule die peripatetische und stoische Geistesrichtung mit der Philosophie Platons zu vermitteln suchte und dadurch den Uebergang zur spätern Reihe derjenigen Anhänger Platons bildete, welche unter dem Namen der Neuplatoniker bekannt sind und als solche eine philosophische Schule für sich bilden.

Akadêmie, platonische, in Florenz; siehe Renaissance.

Akriôn (Acrio) aus Lokroi, ein bei Cicero erwähnter Pythagoräer.

Akûsilaos gehört zur Vorstufe der philosophischen Denker unter den Hellenen, welcher in der Weise des Epimenidês und Pherekydês aus dem Chaos (wüste Leere) den Erebos (Finsterniss) und die Nacht hervorgehen liess.

Alanus ab Insulis, war nicht lange vorm Jahre 1128 in Lille (Ryssel, ab insulis) geboren und starb als Cisterciensermönch in Citeaux, wo sein Grab noch vorhanden ist, im Jahre 1202 oder 1203. Er war ein Schüler des heiligen Bernhard von Clairvaux und um seiner Gelehrsamkeit willen „Doctor universalis und Magnus" genannt. Er wurde häufig verwechselt mit dem als Bischof von Auxerre im Jahre 1183 gestorbenen Alanus Flandrensis, ist aber wahrscheinlich derselbe mit dem von englischen Schriftstellern als Abt von Tewkesbury genannten Magister Alanus. Seine Werke wurden von de Visch gesammelt und zu Antwerpen 1654 herausgegeben und bilden in neuer Ausgabe den 120. Band der Patrologie von Migne. Sie sind meistens theologischen Inhalts. Die Schrift *Regulae de sacra theologia,* welche auch unter dem Titel: *Maximae theologicae* (theologische Maximen) vorkommt, zeigen grossen logischen Scharfsinn und eine mit geistreicher Lebendigkeit verbundene dialektische Gewandtheit, welche oft an Abälard's schriftstellerische Weise erinnern. Sein Gedankengang fasst sich in folgenden Sätzen zusammen. Das Dasein der Dinge leitet nothwendig auf eine höchste Ursache hin, welche die Ursache jeder wesenhaften Bestandheit sowohl nach ihrem Stoff, als auch nach ihrer Form ist, indem beide nur in Einheit mit einander wirken können, und ebenso die Ursache aller besonderen Unterschiede (Accidenzien) der Substanz. Die höchste Ursache selbst kann aber nur als ganz einfaches Sein und als Eine und unterschiedslose aufgefasst werden. Sie ist Gott, welcher unbegreiflich und unaussprechlich ist, an den wir nur glauben können. Sofern der Glaube ein Annehmen auf Gründe hin ist, welche zum Wissen nicht ausreichen, steht er über dem blossen Meinen, aber unter der Wissenschaft. Als Ursache aller Dinge ist Gott selbst zwar Alles, aber wenn auch nicht räumlich, doch mit seiner Wirksamkeit in allen Dingen; aber Nichts von Allem ist Gott nach seinem Wesen. Vermöge seiner unendlichen Liebe musste Gott vernünftige Wesen schaffen, die an den Gütern Gottes nach dem Maass ihrer Empfänglichkeit Theil nehmen konnten. Aus der Gerechtigkeit Gottes folgt die Nothwendigkeit der Freiheit dieser vernünftigen Wesen, weil der freie Wille die wesentliche Bedingung jedes Verdienstes, wie jeder Schuld ist. Die Schöpfung der Menschen als sinnlich vernünftiger Wesen war nothwendig, damit Wesen vorhanden wären, welche das Gute als höchstes Ziel und Glück des Lebens erstrebten. Der vernünftige Geist im Menschen ist seine eigentlich unsterbliche Seele, während der natürliche Geist mit dem Körper vergeht. Das Hauptwerk des Alanus, aus fünf Büchern bestehend, führt den Titel: *De arte (sive de articulis) fidei catholicae,* worin er im Anschluss an die berühmten „Sentenzen" des Petrus Lombardus die Grundlehren der Kirche durch Verstandesgründe gegen die Angriffe der Juden, Muhamedaner und Ketzer zu begründen und zu stützen sucht. Er thut dies in Form einer mathematischen Beweisführung, durch Erklärungen, Lehrsätze, Heischesätze, Axiomen und Beweise, worin er der Vorläufer der Methode des Spinoza ist. In seinem allegorischen Lehrgedichte „Anti-Claudianus", aus welchem Jourdain in seiner Geschichte der Aristotelischen Schriften im Mittelalter, deutsch von A. Stahr (1831), S. 264—269 einen Auszug gegeben hat, verficht er die göttliche Vorsehung und schildert das Musterbild eines guten und vollkommenen Mannes. Es nimmt unter den lateinischen Dichtungen des Mittelalters einen ehrenvollen Platz ein und erschien 1536 in Basel, 1611 in Antwerpen gedruckt. Wenn Alanus ab insulis mit dem Magister-Abt von Tewkesbury derselbe ist, so haben wir von demselben auch eine *Vita Thomae Cantuarensis* (ed. J. A. Giles, London 1846).

Alberich von Rheims oder Albericus de porta Veneris quae vulgo Valesia dicitur, war ein Zögling der theologischen Schule von Laon und ein jüngerer Zeitgenosse Abälard's und dessen Gegner. Nach dem Weggange Abälard's, zu der Zeit, da Johannes von Salisbury auf dem Berge der heiligen

Genoveva in Paris sein Schüler war, glänzte Alberich als Dialektiker und eifriger Bekämpfer des Nominalismus. Später ging er zum Studium des römischen Rechts nach Bologna und wurde nachmals Archidiakonus in Rheims.

Albericus Gentilis (1551—1611) Professor in Oxford, war der Vorläufer des Hugo Grotius in der Begründung des Naturrechts.

Albertus Magnus, hiess eigentlich Albert von Bollstädt, und war 1193 zu Lauingen in Schwaben von ritterlichen und begüterten Eltern geboren. Er studirte in Padua, wo er sich eifrig, und zwar (wie erzählt wird) auf ausdrückliches Gebot der heiligen Jungfrau, mit den Schriften des Aristoteles vertraut machte, die er jedoch, da er selber weder griechisch, noch arabisch verstand, nur aus den damals vorhandenen griechisch-lateinischen und arabisch-lateinischen Uebersetzungen kennen lernen konnte. Schon damals wurde er deshalb von seinen Mitschülern der „Philosoph" genannt. Im Jahre 1222 oder 1223 trat er in den kürzlich gegründeten Dominikanerorden ein und studirte jetzt in Bologna auch Theologie. Im 36. Lebensjahre ging er im Auftrage seines Ordens nach Köln, wo er als Lehrer der natürlichen und heiligen Wissenschaften sich so sehr auszeichnete, dass er von seinem Orden vorübergehend nach Hildesheim, Freiburg, Regensburg und Paris geschickt wurde (1232—1245), um an diesen Plätzen die wissenschaftlichen Studien anzuregen. In dieser Zeit hatte er den Thomas von Aquino zum Schüler, der ihn auch im Jahre 1245 nach Paris begleitete, wo Albert im Kloster St. Jacob mit grossem Beifall lehrte und namentlich in seinen Vorträgen über die „Sentenzen" des Peter von Novara (Petrus Lombardus) Leute aus allen Ständen zu Zuhörern hatte. Nach Köln zurückgekehrt, wurde er Vorsteher der dort von seinem Orden errichteten hohen Schule. Dort war 1249 der König Wilhelm von Holland sein Gast. Im Jahre 1254 wurde er zum Ordensprovincial für Deutschland gewählt, welches Amt seine ganze Thätigkeit in Anspruch nahm. Zwei Jahre später finden wir ihn am Hofe des Paptes Alexanders IV. zu Anagni, wo er theologische Vorträge hielt und die Lehre des arabischen Philosophen Averroes (Ibn Roschd) bekämpfte, auf Befehl des Papstes auch eine besondere Abhandlung „über die Einheit des Intellects gegen die Averroisten" (1255) abfasste. Nach Köln zurückgekehrt, ward er 1259 seines Amtes als Ordensprovincial enthoben, jedoch 1260 zum Bischof von Regensburg berufen, wo er zwei Jahre lang in reformatorischer Thätigkeit für sein Bisthum wirkte und dann auf seinen Wunsch von dieser Stellung wieder entbunden wurde. Er kehrte nach Köln zurück, von wo aus er Anfangs noch verschiedene Reisen nach bayerischen und fränkischen Städten machte, dann aber predigend und lehrend, vorzugsweise jedoch in seiner alten Zelle schriftstellerisch thätig war. Seine Lehrthätigkeit musste er zuletzt wegen Abnahme seines Gedächtnisses aufgeben. Noch im 84. Lebensjahre verfasste er eine kleine Schrift unter dem Titel „von der Anhänglichkeit an Gott" und starb im 87. Lebensjahre (1280) in Köln, wo er im Chor seiner Klosterkirche begraben wurde. Seine Zeitgenossen haben ihm den Ehrennamen *„Doctor universalis"* gegeben und den „Grossen" genannt. Sein Schüler Ulrich Engelbert fasst sein Lob in die Worte zusammen: Albert war ein in jeder Wissenschaft so göttlicher Mann, dass er füglich das Wunder seiner Zeit genannt werden darf. In der That war er durch seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse vor der Mehrzahl seiner Zeitgenossen ausgezeichnet, ohne dass er jedoch die in seinen Schriften zusammengetragenen Massen vollständig beherrscht und den Stoff selbstständig bearbeitet hätte.

Von Alberts ausserordentlich zahlreichen Schriften ist eine mit wenig kritischem Geschick veranstaltete Sammlung von Petrus Jammy, in 21 Foliobänden (Lyon 1651 u. ff.) vorhanden, worin eine Anzahl ihm fälschlich beigelegter oder untergeschobener Schriften mit aufgenommen sind, während andere für ächt geltende Werke darin fehlen. Während eine Anzahl von Werken Alberts verloren gegangen sind, liegen andere noch handschriftlich in Bibliotheken vergraben. Die Theile 1—6 der Jammy'schen Ausgabe enthalten die Commentare zu Aristoteles, 7—11 exegetisch-theologische Schriften, 12 Predigten, 13 den Commentar zu den Schriften des angeblichen Dionysius Areopagita, 14—16 die Erklärung der „Sentenzen" des Peter von Novara (Petrus Lombardus), 17—19 die theologischen Hauptwerke (darunter die *Summa theologica,* die *Summa de creaturis*), 20 die liturgischen Schriften und 21 die *Philosophia pauperum* (Philosophie der Mönche).

Wir begegnen bei Albert einer scharfen Scheidung des philosophischen Erkenntnissgebietes vom theologischen als dem Gebiete der Offenbarung, an deren Uebereinstimmung als verschiedener Ausstrahlungen aus derselben Lichtquelle göttlicher Offenbarung er zugleich festhält, indem er auf beiden Gebieten als Schriftsteller mit ungeheurem Fleisse thätig ist. In seinen thelogischen Werken geht er als eben so gläubiger Vertreter der überlieferten Kirchenlehre, wie als eifriger Aristoteliker darauf aus, seine Theologie mit der Aristotelischen Lehre in ihrer durch die damaligen Uebersetzungen überlieferten Gestalt in Uebereinstimmung zu bringen, und auf dieser Grundlage die Grundlehren des Kirchenglaubens zu einem theologischen Lehrgebäude herauszugestalten. Er geht dabei von dem Grundsatze aus, man müsse in Allem, was den Glauben und das sittliche

Leben angehe, dem heiligen Augustin mehr, als den Philosophen glauben, wenn sie nicht mit einander übereinstimmten; in medicinischen Fragen dagegen habe man mehr dem Galenus und Hippokrates, in naturwissenschaftlichen Dingen mehr dem Aristoteles Glauben zu schenken. Dabei hält er gelegentlich seinen Widerspruch gegen die „Irrthümer" der Philosophen nicht zurück und tadelt den Aristoteles eben so freimüthig wie den Maimonides. In seinen philosophischen Werken würdigt Albert mit grosser Belesenheit die Ansichten der arabischen Philosophen Abubacer, Alfarabi, Algazel, Alkendi, Averroes und Avicenna, sowie die Lehren des jüdischen Philosophen Moses Maimonides. Er kennt und erwähnt die alten Autoritäten Boëtius, Augustinus, Gregor von Nyssa und seine scholastischen Vorgänger Anselm von Canterbury, Gilbert Porretanus, die Männer aus der Schule von St. Victor. Wie er aber die griechischen Hauptphilosophen Platôn und Aristoteles nur aus zweiter und dritter Hand durch die griechisch-lateinischen und arabisch-lateinischen Uebersetzungen kennt, so werden von ihm Heraklit, Pythagoras, Sokrates, die Eleatischen Philosophen nur mit groben Verstössen gegen Chronologie und Literär-Geschichte erwähnt. Bei der Auffassung und Darstellung des Aristotelischen Gedankenkreises schliesst er sich vorzugsweise an Avicenna, hin und wieder auch an Maimonides an, während er des Averroes meist nur erwähnt, um ihn zu bekämpfen. Indem er sich in den Gedankenkreis des Aristoteles mit glücklichem Geschick hineinlebt, giebt er die logischen, naturwissenschaftlichen, metaphysischen und ethischen Werke des Stagiriten mitsammt den erklärenden Zuthaten der spätern Bearbeiter in erklärender Paraphrase selbstständig wieder, indem er sie zugleich von Allem reinigt, was sich ihm darin mit der katholischen Kirchenlehre widersprechend, sowie auf Grund der seitherigen naturwissenschaftlichen Welterfahrung als unhaltbar zeigte, so dass ihn wenigstens der von seinen Zeitgenossen gegen ihn erhobene Vorwurf, der „Affe des Aristoteles" zu sein, nicht trifft, da er vielmehr die Absicht hatte, die gesammte Aristotelische Philosophie durch seine Paraphrase in einer zeitgemässen Gestalt zu erneuern. Nicht die Form eines Commentars haben die zwei Bücher *„de causis et processu universitatis"* (über die Ursachen und den Hervorgang des All), welche zusammen fünf Abhandlungen enthalten. An der Spitze alles Seins müsse ein schlechthin einfaches und nothwendiges höchstes Princip stehen, gewissermassen als Ueberseiendes, d. h. über alles bestimmte und mannichfaltige Dasein erhaben, als erstes Sein, erste Ursache, höchstes Gut, Quelle aller Güte, rein erfahrungsloses Erkennen. Erster Ausfluss desselben ist die Intelligenz, deren Wesen das aus Erfahrung stammende Erkennen ist. Zweite Ausstrahlung des Höchsten ist die bewegende Seele der himmlischen Sphären. Dann folgt die Natur als das Princip der niederen körperlichen Bewegungen in den Dingen.

Seine philosophischen Anschauungen bewegen sich in folgenden Grundgedanken. Da das in der vernünftigen Seele wohnende natürliche Verlangen, Gott zu erkennen, nicht vergeblich in ihr sein kann, so ist es nicht zu bezweifeln, dass wir Gott zu erkennen, auch wirklich im Stande sind. Ist es nun aber auch schlechthin gewiss, dass Gott ist, so bedürfen wir gleichwohl der Beweise für das Dasein Gottes, die wir aus der Erfahrung zu schöpfen haben, sei diese nun im natürlichen Wege oder in der Gnade zu finden. In der natürlichen Erfahrung müssen wir von der Wirkung auf die Ursache schliessen. Auch den natürlichen Dingen ist das Bild der göttlichen Dreieinigkeit aufgedrückt. Da jedoch das Endliche nicht das Unendliche begreifen kann, ob es gleich im Erkennen mit demselben zusammenhängen muss, so ist für uns Gott zwar allerdings unbegreiflich, d. h. nicht als Ganzes zu umfassen, aber nicht unerkennbar, sofern sein ausstrahlendes Licht uns erleuchtet, wenn auch nur mittelbar, wie die Ursache in ihren Wirkungen. Erkennt die Seele Alles durch Aehnlichkeit mit sich, so findet dagegen zwischen dem Unendlichen und Endlichen in keiner Rücksicht Aehnlichkeit oder Gleichheit statt. Nur eine verworrene Erkenntniss kann durch Vergleichung des Niederen mit dem Höheren gewonnen werden, und dazu freilich können wir hinsichtlich Gott auch ohne Hülfe der Gnade auf natürlichem Wege gelangen. Im Verhältniss zu den Geschöpfen zeigt sich Gott vorherrschend als der allgemeine thätige Verstand, welcher in beständigem Ausfliessen Intelligenzen aus sich entlässt. Einen andern Grund der Schöpfung, als Gottes Willen, haben wir nicht zu suchen. Als ein Werk der Natur kann die Schöpfung nur insofern erscheinen, als bei Gott der Wille der Sache nach mit seiner Natur und Wesenheit Eins ist. Nicht aber wie ein menschlicher Künstler, aus einem Stoffe hat Gott die Welt erschaffen, da der vollkommenst Wirkende keines Mittels bedarf. Auch die Materie ist geschaffen und kann nicht ewig sein; nur aber hat dieselbe nicht Gott selbst zur Ursache, noch existirt sie als etwas für sich Bestehendes, sondern ist nur als etwas an einem Andern Vorkommendes zu fassen. Als ein Act der göttlichen Freiheit kann die Schöpfung von uns nicht begriffen werden, sondern ist ein Wunder, welches den Gedanken ausdrückt, dass etwas angefangen hat, zu sein, nachdem es zuvor Nichts war. Erste Materie, Zeit, Himmel und ewige Intelligenzen sind die vier gleichzeitigen Urhervorbringungen (*coaequaeva*) oder gleichzeitige und unvergäng-

liche Gründe des weltlichen Daseins. Das Ausgehen der Geschöpfe von Gott muss durch absteigende Stufen hindurchgehen, weil die Ursache vollkommener ist, als die Wirkung. Die Verschiedenheit der Materie und die Unvollkommenheit der geschaffenen Dinge ist nur das Zeichen und die Folge der Verschiedenheit der Formen, nicht aber deren Ursache. Der Grund der Vielheit der Dinge liegt darin, dass Ein Geschöpf die Macht und Güte Gottes nicht vollständig hätte offenbaren können. Sofern aber die Geschöpfe ohne Lücke in absteigenden Stufen aus Gott ausfliessen und unter einander in ununterbrochenem Zusammenhange stehen, ist es trotz der Vielheit der Dinge doch nur Eine Welt. Die schöpferische Thätigkeit Gottes, sein Wille und sein Verstand, ist als erste Ursache allen Dingen und Wirkungen der Welt unmittelbar gegenwärtig, und auch das vergängliche Dasein wird vom unvergänglichen Wesen Gottes getragen. Indem das Sein in jedem Geschöpf verschieden ist von dem, was es ist, so ist es nicht die Materie oder das Allgemeine in den geschaffenen Dingen, sondern die Form, welche jedem Ding sein bestimmtes Sein giebt. Die Materie ist in allen Geschöpfen nur der Beginn der Form, und sie ist nur etwas, sofern sie schon im Verborgenen die Möglichkeit und Anlage zur Form in sich trägt, und diese letztere ist die Ergänzung der Möglichkeit. Eben als der Beginn der Form kann aber die Materie auch niemals vergehen; denn gegen die Natur, welche Gott selbst in die Dinge und in die Keime des Daseins gelegt hat, kann Gott nichts wirken. Jedes Geschöpf muss sich von niedrigsten Stufen seines Seins stetig aufsteigend entwickeln. Aus dem Leblosen wird das Lebendige, aus dem Empfindungslosen das Empfindende, aus dem Unverständigen das Verständige, sofern die innerlich wirkende höhere Ursache als Same oder treibender Geist im Niederen liegt. Die noch unvollendete Form der Dinge ist die Bewegung. So ist also die Form, welche als das Allgemeine das Wesen aller Dinge ausmacht, zunächst vor allen Dingen im göttlichen Verstande, als allgemeiner Grund derselben vorhanden. Als eine Wesenheit aber, die fähig ist, Vielen das Sein zu geben, ist sie zugleich in den einzelnen Dingen gegenwärtig, sofern sie in der Materie wirklich wird. Sie ist endlich auch nach den Dingen, sofern sie vom erkennenden Verstande aus der materiellen Form abstrahirt wird. Sofern die Materie die Verschiedenheit der Formen bereits als vorausbestimmten keimkräftigen Samen in sich trägt, muss die Materie als Grund der Individuation gelten, während die Form eigentlich die höhere Allgemeinheit ist. Die vernünftige Seele kommt, als ein unkörperliches, einfaches und geistiges Wesen, von Gott her und von aussen in den Körper. Nach der Aehnlichkeit mit Gott gebildet, ist sie vermöge ihres Wesens die thätige Form des Leibes, vermöge ihrer Kräfte die bewegende Macht des Leibes, welcher durch die Sinnlichkeit die Einwirkungen der Seele aufnimmt. Wille und Verstand sind beide nicht das Entscheidende im Verhältniss zur Freiheit, sondern die Entscheidung geht von der freien Willkür als einem Dritten aus, welches gleichsam als Richter zwischen dem Urtheil der Vernunft und dem Begehren des Willens steht, sodass erst aus dem Zusammenwirken dieser drei Kräfte der vollkommene Wille hervorgeht. Gleichwohl liegt die Einheit der Seelenkräfte eigentlich im Verstande, sodass der Mensch als einheitliches Wesen nur im Verstande besteht, wie denn auch der Verstand im Praktischen alles Thun des Menschen leitet und der Mensch nur als Abbild des Wahren auch Abbild des Guten ist. Freilich ist der mögliche Verstand nicht schon der wirkliche, sodern er wird dies erst durch verschiedene Vorstufen der Bildung, die der Verstand zu durchlaufen hat, um das Eigne und Thätige, das er in sich trägt, durch Uebung zur Wirklichkeit des Erkennens allmälig herauszubilden. Erst in seiner Vollendung erkennt der Verstand Alles in sich und sich in Allem; daher ist die Erkenntniss des Intelligibeln oder die wahre Philosophie nichts anders als Selbsterkenntniss. Durch den Verstand, als das Bild Gottes im Menschen, vermag der Mensch im Lichte des Allgemeinen alle Dinge zu erkennen, indem durch die Formen der natürlichen Dinge in uns die göttliche Erleuchtung zur Wirklichkeit kommt. Und eben in diesem Erkennen findet der Verstand sein Gut und sein Glück. Indem wir durch diesen höheren Verstand uns Gott verähnlichen, erlangen wir zugleich ein übernatürliches Erkennen, wiewohl auch dieser eingegossene Verstand noch nicht Anschauung Gottes, sondern nur Erkenntniss der Dinge in ihrem göttlichen Licht ist. Im sittlichen Leben der Intelligenzen sind die durch Gewöhnung erworbenen sogenannten Cardinaltugenden Platon's von den uns durch Gott eingegossenen oder eigentlich theologischen Tugenden zu unterscheiden, als da sind Glaube, Hoffnung und Liebe. Im Reiche der Gnade verschwinden mit den natürlichen Unterschieden auch die in der sinnlichen Welt nothwendigen Gradunterschiede. Der letzte Zweck aller vernünftigen Menschen ist kein anderer als dermaleinst Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen, d. h. ohne natürliche Mittel die Gegenwart seines Wesens zu geniessen, was nur den Seligen zukommt. In dieser Aussicht der vernünftigen Seele liegt auch der vollkommenste Beweis für die Unsterblichkeit der Seele.

Rudolphus Noviomagensis, de vita Alberti Magni libri tres. Coloniae 1499.

J. Sighart, Albertus Magnus. Sein Leben und

seine Wissenschaft. Nach den Quellen dargestellt. Regensburg 1857.

Assailly, Octave d', Albert le grand, l'ancien monde devant le nouveau. Paris 1870.

Bianco, F. J. von, die alte Universität Köln. I. (1855.)

Albertisten werden im Mittelalter Thomas von Aquino und dessen Schüler, als Schüler und Fortsetzer der Geistesrichtung des Albertus Magnus genannt.

Albinos, ein Neuplatoniker zur Zeit des Galênos, im 2. christlichen Jahrhundert, dessen Unterricht er in Smyrna (151—152 n. Chr.) genoss. Von seinen Commentaren zum Timaios und Phaidôn des Platon sind uns nur unerhebliche Bruchstücke überliefert. Seine „Einleitung in Platons Dialoge" (herausgegeben von Fischer, Leipzig 1756) ist nur ein werthloser Auszug aus einer verlorenen grössern Schrift. Er hat darin eine Eintheilung der Platonischen Gespräche nach gewissen sachlichen Gruppen versucht, indem er die „unterweisenden" von den „untersuchenden" Gesprächen unterscheidet und den ersteren die physischen, logischen und ethisch-politischen Gespräche unterordnet und dann wiederum die untersuchenden Gespräche dreifach gliedert.

Albinus hiess ein im Westen des römischen Reiches lebender Philosoph des 4. oder 5. christlichen Jahrhunderts, von welchem Boëtius ein geometrisches Werk kannte, während er der angeblich von Albinus verfassten dialektischen Bücher nicht habhaft werden konnte.

Albutius, Titus, wird bei Cicero als ein „vollendeter Epikuräer" erwähnt, von welchem Nichts weiter bekannt ist.

Alcher, ein Mönch im Kloster Clairvaux, in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts, hatte sich vom Cistercienser-Abte Isaak von Stella (im Sprengel von Poitiers) Aufschluss über psychologische Dinge erbeten, worauf dieser einen Brief an ihn gerichtet hat. Seine unter dem Titel *„de spiritu et anima"* (über Geist und Seele) hinterlassene Schrift, welche früher dem Kirchenvater Augustin oder dem Hugo von St. Victor zugeschrieben wurde, ist ohne alle selbstständige Eigenthümlichkeit. Sie besteht hauptsächlich nur in einer Zusammenstellung von Aeusserungen aus älteren und neueren Kirchenschriftstellern und stimmt in der Geistesrichtung, oft sogar im Wortlaute mit Isaak von Stella überein. In allen ihren Kräften, als Sinn, Einbildungskraft, Vernunft, Verstand, Intelligenz, ist die Seele nur Eine, deren Zusammenhang mit dem Leibe in der Art aufgefasst wird, dass in einzelnen Organen des Leibes auch einzelne Seelenthätigkeiten ihren Sitz haben, der Sinn oder die Einbildungskraft in der vorderen, die bewegende Kraft oder das Gedächtniss in der mittleren und die Vernunft in der hintern Kammer des Gehirns.

Alcinous, siehe Alkinoos.

Alcius, ein Epikuräer des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, welcher mit dem Epikuräer Philiskos wegen seines schlechten Einflusses auf die Jugend aus Rom ausgewiesen worden sein soll.

Alchuine, Alcuinus, siehe Alkuin.

Alemannus, siehe Hermann Alemannus.

Alembert, Jean le Rond d', war 1717 in Paris geboren und der uneheliche Sohn der Madame Tencin, die ihn hatte aussetzen lassen. Schon im 24. Jahre (1741) war er als Mathematiker Mitglied der Akademie der Wissenschaften geworden und zunächst zehn Jahre lang in dieser Richtung als Schriftsteller thätig. Im Jahre 1751 verband er sich mit Diderot zur Herausgabe der das ganze Gebiet der Wissenschaften und Künste umfassenden *„Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers"*, welche in 28 Bänden und einigen Supplementen in den Jahren 1753—1772 erschien. Aus d'Alemberts Feder war die dieses berühmte encyclopädische Werk einleitende Abhandlung (*discours préliminaire*) über den Ursprung und Stammbaum der menschlichen Erkenntnisse, worin er sich in der Eintheilung der Wissenschaften an den Engländer Bacon von Verulam anschliesst, im Uebrigen sich in den für die Encyclopädie geschriebenen philosophischen Artikeln als Skeptiker zeigt, der im Anschluss an den Engländer John Locke die Metaphysik als Erfahrungsseelenlehre fasst. Uebrigens zog er sich seit 1757, um der Geldfrage willen, von der Encyclopädie zurück und veröffentlichte 1759 das auf Anregung Friedrichs des Grossen verfasste Werk *„Essai sur les éléments de philosophie"*. Nachdem er 1772 als Secretair der französischen Akademie einen Ruheposten angenommen hatte, starb er 1783 im 66. Lebensjahre zu Paris. Während seine mathematischen Werke in 8 Quartbänden schon bei seinen Lebzeiten 1761—1780 zu Paris gesammelt worden waren, sind die *„Oeuvres philosophiques, historiques et litéraires de d'Alembert, réuniées et publiées par M. Bastien"* 1805, in 18 Bänden und 1821 in 5 Bänden zu Paris erschienen. Dem Skeptiker d'Alembert schien zwar die Verbindung der Theile in den Organismen auf eine bewusste höchste Intelligenz hinzuweisen, aber wie sich diese zur Materie verhalten könne, erscheint ihm als unfassbar, da wir weder von der Materie noch vom Geist eine deutliche und vollständige Vorstellung haben könnten. Die Moral gilt ihm als die Wissenschaft des Nützlichen oder des Eigennutzes (eignen Interesses), welcher in der Beförderung des Gemeinwohls am Meisten seine Rechnung finde.

Alexamenos aus Teos (in Ionien) wird von Aristoteles als Vorgänger Platons in den sokratischen Dialogen erwähnt.

Alexander von Alexandrien, ein Fanziskanermönch, ist der Verfasser des fälschlich dem Alexander von Hales zugeschriebenen, in Venedig 1572 gedruckten Commentars zur Metaphysik des Aristoteles.

Alexander von Ales oder Hales, auch Alensis oder Halesius genannt, nach dem Kloster, in welchem er erzogen und später Archidiakonus geworden war, stammte aus der Grafschaft Glocestershire in England, studirte in Paris und bekleidete dort seit 1225 ein Lehramt mit solchem Beifalle, dass er sich bei seinen Zeitgenossen den Beinamen *„fons vitae“* (Quelle des Lebens), und *„Doctor irrefragabilis“* (unwiderleglicher Lehrer) oder *„Doctor Doctorum“* erwarb. Gegen das Ende seines Lebens (1238) trat er in den Franziskanerorden und betraute seinen Lieblingsschüler Johannes de Rupella (von Rochelle) mit der Fortsetzung seiner Vorträge. Er starb 1245 und war der erste Scholastiker, welcher die ganze Philosophie des Aristoteles mit einem Theil der arabischen Commentare, nämlich Avicennas und Alghazels (der bei ihm Argazel oder Arghasel heisst) gekannt und für die Begründung des kirchlich-theologischen Lehrstoffes auf der Grundlage der „Sentenzen“ des Petrus von Novara (Lombardus) verwerthet hat. Seine *„Summa universae theologiae“* wurde 1252 durch seine Schüler herausgegeben. Von Philosophen werden darin Platôn, Philosophus (d. h. Aristoteles), Hermes Trismegistos, Cicero, Macrobius, Galenus, Cassiodorus, Boëtius genannt und aus denselben, namentlich aber aus Aristoteles eine Masse physikalischen, metaphysischen, psychologischen und ethischen Stoffes in die Dogmatik übertragen, ohne dass er selber dabei irgend einen philosophischen Gedanken ausgesprochen oder eine eigentlich philosophische Schrift verfasst hätte.

Alexandros aus Aegae (Alexander Aegaeus), ein Peripatetiker des ersten christlichen Jahrhunderts und Lehrer des Kaisers Nero, schrieb Erklärungen zu des Aristoteles Kategorien und Büchern vom Himmel.

Alexandros aus Aphrodisias (in Karien), Schüler der Peripatetiker Herminos, Sosigenês und Aristoklês (aus Messene) lehrte unter den Kaisern Septimius Severus und Caracalla (198—211 n. Chr.) in Athen die Aristotelische Philosophie und wurde wegen seines strengen Festhaltens an der Lehre seines Meisters kurzweg der „Ausleger“, ja sogar „Aristoteles der Zweite“ genannt. Er war der letzte namhafte Lehrer aus der Schule des Stagirten, dessen verdienstvolle Erklärungsschriften schon der Neuplatoniker Plotinos mit seinen Schülern eifrig las. Auch vertheidigte er den Aristoteles mit Scharfsinn und Gewandtheit gegen die Einwendungen der Stoiker. Von seinen Erläuterungsschriften sind noch vorhanden die Commentare zum ersten Buch der ersten Analytik, zu den acht Büchern der Topik, ein ihm fälschlich zugeschriebener Commentar zu den sophistischen Trugschlüssen und der Commentar zum ersten bis fünften Buch der Metaphysik (*Alexandri Aphrodisiensis commentarius in libros metaphysicos Aristotelis* ed. H. Bonitz, Berlin, 1847). Von andern seiner Commentare zu Aristotelischen Schriften sind einige noch in arabischen Uebersetzungen vorhanden. Von selbständigen Schriften des Alexander, welche übrigens auch nur als Erklärungen und Vertheidigungen der Aristotelischen Lehre gelten wollen, sind (abgesehen von Schriften physikalischen und medicinischen Inhalts) die Schriften desselben „über die Mischung“ (Venedig, 1527), gegen die Lehre der Stoiker von der gegenseitigen Durchdringung der Körper gerichtet; sodann „über die Seele“ (Venedig, 1536), worin die psychologischen Lehren des Aristoteles ausgeführt werden; ferner „über das Verhängniss“ (ed. Orelli, Zürich 1824), worin der Verfasser die Willensfreiheit gegen den Fatalismus der Stoiker vertheidigt, dagegen die gewöhnlichen Ansichten von der Vorsehung läugnet, daneben aber die allgemeine Meinung und die besonders in der Sprache sich ausdrückenden angebornen Vorstellungen als sichern Beweis der Wahrheit und als hinreichenden Ueberzeugungsgrund behauptet; endlich „über physikalische und ethische Fragen und Lösungen“ (*quaestiones naturales et morales* ed. L. Spengel, München 1842). Die dem Alexander Aphrodisias beigelegte Schrift „Probleme“ rührt nicht von demselben her (*Usener, Alexandri Aphrodisiensis quae feruntur problemata.* Berlin 1859.) In seiner Lehre weicht er von Aristoteles in folgenden Punkten ab. Nur den Einzeldingen komme die höhere Wirklichkeit zu, keineswegs aber dem Allgemeinen die höhere Wahrheit, da das Einzelne nicht etwa blos für uns, sondern auch an sich früher, als das Allgemeine sei. Die allgemeinen Begriffe sind als allgemeine nur im Verstande und von diesem aus den Einzeldingen abgezogen. Als die Form des organischen Leibes kann die Seele nicht ohne diesen sein und nicht ohne die Bewegungen des Leibes wirken, ebensowenig wie die höheren Seelenthätigkeiten ohne die niederen sein können. Als ein durchaus endliches, nicht für sich seiendes, noch sich selbstbewegendes Wesen steht die Seele dem auf sie einwirkenden göttlichen Wesen oder dem wirkenden Verstande gegenüber und vergeht zugleich mit dem Körper.

Alexandros von Damaskos, um 170 n. Chr. blühend, als Zeitgenosse des Kaisers Marcus Aurelius, hatte als Lehrer der peripatetischen Philosophie in Athen den Consularen Flavius Boëthus zum Schüler.

Alexandros, ein Peripatetiker des ersten christlichen Jahrhunderts, wird als Lehrer und Freund des Triumvirn M. Crassus ge-

nannt, ohne dass uns etwas über seine Lehre überliefert worden wäre.

Alexandros von Seleucia (in Kilikien), ein Platoniker, der auch „Peloplatôn" genannt wird, stand bei dem Kaiser Marcus Aurelius in Gunst und lehrte in Tarsos, Antiochia, Rom und anderwärts.

Alexandrinische Philosophie, Alexandrinische Schule. Seitdem Alexandria durch die Römer zur Weltstadt an der Grenze des Orients geworden war, begann dort auf der grossen Völkerbrücke zwischen dem Morgen- und Abendlande die Hellenische und zwar vorzugsweise die Platonische Philosophie sich mit den religiösen Lehren und Vorstellungen des Orients zu vermitteln und auseinander zu setzen. Dieser religionsphilosophische Verschmelzungsprozess zeigt sich zunächst im Anfange des ersten Jahrhunderts der Kaiserzeit in der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, als deren glänzender Vertreter der alexandrinische Jude Philôn in zahlreichen Schriften erscheint, während gleichfalls in Alexandrien schon zu Anfange des letzten vorchristlichen Jahrhunderts im sogenannten Neupythagoreismus durch Nigidius Figulus und Sotion, einen Schüler des Sextius, eine Erneuerung der alten pythagoreischen Philosophie angebahnt worden war. Dagegen wurde seit dem Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts durch Ammônios, genannt der Sackträger (Sakkas) der Neuplatonismus begründet, welcher durch des Ammônios Schüler Longinos, Plotinos, Porphyrios, Jamblichos und Proklos, denen sich eine lange Reihe untergeordneter Vertreter in Rom und anderwärts anschliesst, bis in das 6. christliche Jahrhundert fortgesetzt wurde.

Kattes, histoire de l'école d'Alexandrie. Paris (3.) 1840.

Simon, J., histoire de l'école d'Alexandrie. Paris, 1845. I. II.

Barthélemy St. Hilaire, de l'école d'Alexandrie. Paris, 1845.

Vacherot, histoire critique de l'école d'Alexandrie. I—III. Paris, 1846—51.

Biet, Abbé, essai historique et critique sur l'école juive d'Alexandrie. Paris, 1853.

Alexandristen hiessen eine Schule oder Richtung unter den scholastischen Philosophen des Mittelalters, welche im Streit mit den Averroisten ihre Ansichten auf den Commentator des Aristoteles, Alexander von Aphrodisias, zurückführten. Der Gegenstand dieses Streites war eigentlich nur die Lehre von der Seele und ihrer Unsterblichkeit, indem die Alexandristen die Seele nach Aristoteles kurzer Hand für nicht unsterblich hielten, während sie im Uebrigen die Averroistischen Anschauungen theilten.

Alexikratês, ein bei Plutarchos aus Chäronea erwähnter Neupythagoreer in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts.

Alexinos aus Elis, ein Schüler des Megarikers Eubulides und jüngerer Zeitgenosse des Stilpôn, um's Jahr 300 — 270 vor Chr. als Philosoph der megarischen oder eristischen Schule durch seine Streitsucht berüchtigt und als eifrigster Gegner des Stoikers Zênôn genannt. In seinen spätern Lebensjahren hat er sich nach Olympia zurückgezogen, um hier eine neue Schule zu gründen; seine Schüler wollten ihm aber dorthin nicht folgen, und er starb nicht lange nachher.

Al-Farabi, eigentlich Abû Nasr Ibn Tarchôn El-Fârâbi, ein arabischer Philosoph des 10. Jahrhunderts, war zu Balah (Baleh) in der Provinz Fârâb in Turkistan geboren und erzogen. Er lernte in Baghdâd die arabische Sprache und studirte ausser Mathematik, Astronomie und Medicin, die er jedoch nicht praktisch ausübte, auch Philosophie, indem er dort die Vorlesungen des Abû Baschr Matta über Aristoteles besuchte. Später hielt er dort selbst Vorlesungen zur Erklärung der Aristotelischen Schriften, von welchen er einzelne sogar mehrfach in den damals vorhandenen arabischen Uebersetzungen durchlas. Als sich in Bagdad einige Gegner wider ihn erhoben, ging er nach Damaskos und nach Aegypten, später nach Haleb (Aleppo), wo er sich in seiner Lebensweise der mystischen Secte der Sûfi's anschloss, ohne jedoch deshalb, als Gegner der Mutakallemîn, dem Rufe eines philosophischen Ketzers zu entgehen. Zuletzt ging er mit dem Sultan Seif-ed-Doula Ibn Hamdân nach Damaskos, wo er 950 im 80. Lebensjahre starb und begraben ist. Er stand sowohl als Erklärer des Aristoteles, wie durch seine eigenen, meist nur kurzen Schriften bei den Arabern in hohem Ansehen. In seinen philosophischen Arbeiten hat er die logischen Werke des Stagiriten durch Commentare den Arabern zuerst zugänglich gemacht, ist jedoch in seinen Auslegungen von den neuplatonischen Erklärern des Stagiriten und von ihrer Emanationslehre beeinflusst worden, so dass er stets die Uebereinstimmung zwischen Aristoteles und Platon betont. Bei seinen eigenen logischen Arbeiten knüpft er häufig an Alkendi an, folgt aber im Ganzen dem Aristoteles. Seine Abhandlungen „über das vorbereitende Studium zur Philosophie" und „Quellen der Untersuchungen" wurden mit lateinischen Uebersetzungen herausgegeben von A. Schmölders in den *„Documenta philosophiae Arabum"* (Bonn, 1836). In der letztgenannten Abhandlung hat Alfarabi einen metaphysischen Beweis für das Dasein Gottes versucht. Einige andere Abhandlungen desselben finden sich in lateinischen Uebersetzungen von Wilhelm Camerarius in dem Werke: *„Alpharabii opera omnia quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt* (Paris, 1638). Die darin aufgenommene Abhandlung *„de scientiis sive compendium om-*

nium scientiarum“ ist übrigens nur eine abgekürzte lateinische Uebersetzung des Werkes *Ihçâ el-olûm*, einer Art philosophischer Encyclopädie, welches handschriftlich im arabischen Original in der Bibliothek des Escurial in Kastilien, in hebräischer Uebersetzung zu Parma in der Bibliothek von De Rossi und in lateinischer Uebersetzung in der Nationalbibliothek zu Paris sich befindet und von der Wissenschaft der Sprache, der Logik, der Mathematik, der Natur, des Staates handelt. In der Nationalbibliothek zu Paris befindet sich in hebräischer Uebersetzung ein anderes Werk des Alfarabi unter dem Titel: *Hathhalôth hannimçaôth,* worin sechs Principien der Dinge unterschieden werden, nämlich: Gott als erste Ursache, die himmlischen Sphären oder die nachfolgenden Ursachen, der thätige Verstand, die Seele, die Form, die reine Materie. Was die Lehre Alfarabi's betrifft, so rechnet er zu den für die Beweisführung erforderlichen unmittelbar gewissen Begriffen die Begriffe der Nothwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit. Das mögliche Sein setzt ein nothwendiges Sein voraus, welches das erste Seiende ist und als solches keine Ursache hat und frei von Beschränktheit, also vollkommen und das Gute ist, sowie Weisheit, Leben, Wille und Macht. Dies ist aber Gott. Indem sich Gott erkennt und in sich den Grund des Guten findet, welches sein soll, ist der Grund seiner weltbildenden Thätigkeit gegeben. Da Gottes Einheit nicht die Vielheit der Dinge begründen kann, so wird von Gott das erste Hervorbringende oder die erste wirkende Ursache als ein ewiges Wesen geschaffen, welches zugleich der erste Verstand ist. Dieser bringt die Weltseele oder den zweiten Verstand d. h. den obersten Weltkreis hervor, von welchem die Emanation der niederen Sphären ausgeht bis herab zu den irdischen Seelen und Elementen. Als das Letzte im Herabsteigen der Geister und als Grenze der geistigen Ausflüsse erscheint die Materie, mit welcher die Form nothwendig verbunden ist. Von der Materie getrennt, ist die vernünftige Seele des Menschen, als wirkender Verstand, unvergänglich und der wahre und eigentliche Mensch. Derselbe ist jedoch nur erst dem Vermögen nach vorhanden und muss sich erst zur Wirklichkeit entwickeln, d. h. er muss erworben werden, wozu die göttliche Erleuchtung mitwirken muss. Dann vermag der Mensch auch das Innere der Natur zu erkennen, da dieselbe gleichfalls vom göttlichen Verstande gebildet, also mit dem Erkennenden eins ist.

Al Ghazzali, eigentlich Abû Hâmid Mohammed Ibn Ahmed al-Ghazzâli al-Tûsi, war 1059 geboren in dem zur Hauptstadt Tûs (in Ostpersien, Khorasân) gehörigen Städtchen Ghazzâleh und zuerst in Tûs gebildet. Dann studirte er auf der hohen Schule zu Nîschâpûr bis zu seinem 27. Lebensjahre, wo er durch den Einfluss seines Lehrers, des **Imâm Al-Haramain**, für die mystisch-asketische Richtung der persischen Sûfi's begeistert wurde und als Lehrer wirkte. Vielleicht stammt aus dieser Zeit sein persisch geschriebenes Werk „Alchemie der Glückseligkeit“, worin er sich in stark mit Sufi'scher Mystik versetzten moralischen Betrachtungen ergeht. Nach Bâghdad berufen (1091), hielt er an der dortigen hohen Schule vor einer zahlreichen Zuhörerschaft Vorlesungen. Hier beschäftigte er sich zugleich, den medicinischen und naturwissenschaftlichen Studien fremd bleibend, eingehender mit Philosophie, ohne dass ihn jedoch Aristoteles befriedigt hätte. Nachdem er bereits eine kleine Schrift „über die Vernunfterkenntnisse und die göttlichen Satzungen“ veröffentlicht hatte, worin in fünf Kapiteln die Logik, Metaphysik, Rede, das Schreiben und der Entschluss behandelt waren, stellte er in einem grösseren Werke unter dem Titel *„El Maqâçid el-falâsifah“* (die Zielpunkte der Philosophen), welches auch unter dem Titel „Wagschale der Wissenschaft“ erwähnt wird, im Anschluss an den arabischen Philosophen Avicenna (Ibn Sina) die überlieferten Lehren der arabischen Philosophie im Zusammenhange dar. Um seines in Beziehung auf den Islam indifferenten Inhaltes willen fand dieses Werk auch unter Juden Verbreitung und sind davon hebräische Uebersetzungen auf verschiedenen Bibliotheken handschriftlich vorhanden. In einer um die Mitte des 12. Jahrhunderts mit Hülfe eines Juden durch Dominicus Gundisalvi gefertigten lateinischen Uebersetzung wurde dasselbe mit dem Titel Logica et philosophia Algazelis von Peter Liechtenstein aus Köln (Venedig 1506) herausgegeben. Unter dem Titel Mizân el-aml (die Wage der Handlung) verfasste Alghazzâli ein Compendium der Moral, worin er noch von Avicenna und Alfarabi abhängig ist und sich noch in leidlicher Uebereinstimmung mit dem arabischen Aristotelismus befindet. Auch diese Schrift hat über die Kreise des Islam hinaus ihren Einfluss geübt. Das Original scheint verloren zu sein, aber eine hebräische Uebersetzung davon hat sich erhalten, welche zu Ende des 12. Jahrhunderts Rabbi Abraham ben Hasdai aus Barcelona veranstaltete, woraus das Werk in lateinischer Uebersetzung *„Compendium doctrinae ethicae autore Algazali“* von Goldenthal (Leipzig 1839) herausgegeben wurde. Als eine Fortsetzung dieses Werkes giebt sich die Schrift „die gerechte Wage“ zu erkennen, welche im Originale wahrscheinlich ebenfalls verloren und nur in einer hebräischen Uebersetzung vorhanden ist. Weiterhin fasste er unter dem Titel „Sammlung der Wahrheiten über die Entkleidung der Affecte“ in fünfzehn Kapiteln die ganze Sittenlehre zusammen.

Eine andere kleinere Schrift moralischen Inhalts unter dem Titel „Ajjûha 'l-weled“ (d. h. O Kind!) wurde durch Joseph von Hammer-Purgstall unter dem Titel: „O Kind! die berühmte Abhandlung Ghasalis“ arabisch und deutsch (Wien, 1838) herausgegeben.

Von religiösen Gemüthsbewegungen heimgesucht, verliess Alghazzâli schon 1095 seine Stellung in Bagdad, um sich ganz dem beschaulichen Leben der Sufi's zu widmen. Zunächst unternahm er eine Pilgerfahrt nach Mekka; von dort begab er sich nach Damaskus, wo er eine Zeit lang Vorlesungen hielt. Nach einem Besuch in Jerusalem trat er in Alexandrien als Lehrer auf und kehrte 1106 nach seiner Heimath Tûs zurück, wo er mehrere Werke verfasste. Darauf wurde er zur Wiederaufnahme seiner Lehrthätigkeit in Nîschâpûr bewogen, was aber nur von kurzer Dauer war. Er kehrte abermals nach Tûs zurück, wo er im Verkehr mit Sufi's lebte und in der Nähe seines Hauses ein Kloster mit einer Schule für Gesetzesstudien der Sufi's gründete. Dort starb er 1111 im 54. Lebensjahre. Hatte Ghazzâli nach seinen eigenen Erklärungen die Philosophie nur studirt, um sie zu widerlegen, so führte er dies in einem Werke aus, das den Titel hat: „Tahâfut el-falâsifah“ d. h. gegenseitige Widerlegung der Philosophen. Im Original ist dasselbe, bis auf wenige uns von Hadschi Khalifah erhaltene Bruchstücke verloren gegangen. Er hat darin das in seinem Werke *El Maqâçid el-falâsifah,* den „Zielpunkten der Philosophen“ aufgestellte Lehrgebäude als mit dem religiösen Glauben in Widerspruch stehend einer auflösenden Kritik unterworfen. Der nähere Inhalt dieser Schrift ist uns durch die von Averroes (Ibn Roschd) veröffentlichte Widerlegungsschrift, wenngleich nicht im arabischen Originale, doch in hebräischer und daraus geflossener lateinischer Uebersetzung eines Juden Kalonymos aus Arles bekannt, welche letztere 1562 in Venedig gedruckt wurde, jedoch für eine genauere Kenntniss des Inhaltes der Schrift Ghazzâlis kaum zu gebrauchen ist. Als sein späteres Haupt-Lebenswerk galt das aus 40 Büchern bestehende grosse Werk, welches Ihijâ olum al-dîn (Wieder-Belebung der Religionswissenschaften) betitelt ist und bei den Arabern in so grossem Ansehen stand, dass Hadschi Khalifah den allgemein geltenden Ausspruch anführen konnte, wenn der ganze Islam untergehen sollte, würde derselbe aus diesem Werke allein wieder hergestellt werden können. Bis jetzt liegt dasselbe noch handschriftlich in Bibliotheken verborgen und ist nur spärlich durch Auszüge bekannt. Nur aus diesem Werke könnte das philosophische System Ghazzâli's, so weit von einem solchen bei seinen mystischen Schwankungen die Rede sein kann, im Zusammenhange dargestellt werden, und zwar vorzugsweise aus den beiden ersten Büchern, welche über die Wissenschaft überhaupt und über die verschiedenen Arten des Wissens handeln, wobei er zugleich den unwissenschaftlichen Unterschied zwischen lobenswerthem und tadelnswürdigem Wissen zu begründen sucht. Die Einheit der Philosophie kennt er nicht, sondern fasst diese nur als eine viertheilig aus Mathematik, Logik, Metaphysik und Naturwissenschaft zusammengesetzte Wissenschaft. Selbst in der Logik sieht er nur ein Mittel zur Förderung der Moral und der Vollkommenheit der Seele. In der Metaphysik denkt er in Bezug auf die allgemeinen Begriffe im Sinne der zwischen den Gegensätzen des Realismus und Nominalismus vermittelnden Ansicht der sogenannten Conceptionalisten, dass das Allgemeine blos in der Vernunft, nicht in den sinnlichen Einzeldingen Wirklichkeit habe. Das natürliche Lebensprincip, den Geist, unterscheidet er von der Seele, die aus dem allgemeinen thätigen Verstand geflossen sei. Zur Wahrheit führt nicht die Philosophie, sondern der mystische Weg der Erhebung zu Gott. Ist aber der Wille von allem Sinnlichen abgelenkt und auf Gott gerichtet, so öffnet sich dem inneren Auge die wahre Welt der Dinge, und auf der höchsten Stufe der Entzückung versinkt die Seele ganz in Gott.

Nicht lange vor seinem Tode, zur Zeit seines zweiten Lehramtes in Nîschâpûr, hat Ghazzali in der kleinen Schrift *El-Munqidh min el-dhalâl* d. h. Befreiung vom Irrthum oder das vom Irrthum Befreiende, alle Wandlungen seiner philosophischen Anschauungen dargelegt. Dieses Werkchen wurde herausgegeben und übersetzt von Schmölders (*Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur ladoctrine d'Algazali.* 1842). Ausser den angeführten Werken hat Ghazzâli noch zahlreiche theologische Schriften verfasst, welche hier ausser Betracht bleiben, da derselbe nur durch seinen philosophischen Skepticismus in der Geschichte der arabischen Philosophie seinen Platz hat.

Gosche, über Ghazzâli's Leben und Werke. Berlin 1858 (Separatabdruck aus den Abhandlungen der Berliner Akademie, 1858).

Alkindi (Alkendius, Alchindi) hiess eigentlich Abû Jussûf Jaqûb Ibn Içhaq al Kindî und war zu Ende des 8. Jahrhunderts zu Baçra (am persischen Meerbusen) geboren. Sein Vater war unter den Khalifen El Mahdi und El Raschid Statthalter von Kufa. Alkindi blühte unter der Regierung der Khalifen El Mamûn und El Motassem und lebte erst in Baçra, dann in Baghdad, als ein Zeitgenosse des abendländischen Philosophen Johannes Scotus Erigena. Er gilt bei den Arabern als der eigentliche Begründer ihrer Philosophie und erwarb sich bei ihnen die ehrenden Beinamen „der Treffliche des Jahrhunderts“ oder „der Einzige seiner Zeit“,

ja er wurde geradezu kurzweg als „der Philosoph" bezeichnet, während er dagegen als freidenkender Gelehrter von den Anhängern des Korân Verfolgungen erleiden musste. In der Mathematik, Astronomie, Medicin und Philosophie gleich bewandert, sah er in der Mathematik die Grundlage und Voraussetzung alles Philosophirens, und die Wissenschaft von der Natur galt ihm als ein wesentlicher Theil der Philosophie. Unter den 200 verschiedenen Werken, die von ihm angeführt werden, befinden sich Uebersetzungen griechischer Schriften, womit er von den Khalifen beauftragt war. Erhalten haben sich von ihm noch einige medicinische Schriften; von seinen 32 philosophischen Abhandlungen, die sich über alle Theile der Philosophie erstreckten und zum Theil selbstständige Auslegungen Aristotelischer Schriften sind, hat sich Nichts erhalten. Aber bei dem Scholastiker Roger Bacon und bei dem Philosophen des Reformationszeitalters Hieronymus Cardanus gilt Alkendius sehr viel. Er scheint bis um's Jahr 873 gelebt zu haben.

Lakemacher, de Alkendi Arabum philosophorum celeberrimo. 1719.

Flügel, Alkindî, genannt der Philosoph der Araber. Leipzig 1857.

Alkinoos, ein Platoniker aus dem zweiten christlichen Jahrhundert, war der Verfasser eines „Abrisses der Platonischen Lehre", welcher unter dem Titel *„Introductio in Platonis dogmata"* von Marsilius Ficinus in's Lateinische übersetzt und von J. F. Fischer (Leipzig 1783) herausgegeben wurde. Er bezeichnete darin, in Uebereinstimmung mit seinem Zeitgenossen Appulejus, die Gottheit als schöpferischen Grund und thätigen Verstand, die Ideen oder Urbilder und die der Möglichkeit nach im Körper waltende Materie als die Urgründe aller Dinge und unterscheidet eine dem Sinnlichen zugekehrte Vernunft von der dem Uebersinnlichen zugewandten. Wegen seiner Vermengung Platonischer Sätze mit Aristotelischen und stoischen Lehren ist er als eklektischer Platoniker zu bezeichnen, welchem auch die Annahme von Dämonen oder Untergöttern zur Verwaltung der irdischen Welt mit andern Platonikern dieser Zeit geläufig war.

Alkmaiôn, Sohn des Peirithoos aus Kroton (in Unteritalien) jüngerer Zeitgenosse und angeblicher Schüler des Pythagoras, ein pythagorisirender Naturforscher und Arzt, welcher als Anatom Sectionen vornahm, war Verfasser einer Schrift „über die Natur", deren erhaltene Bruchstücke von *Unna, de Alcmaeone Crotoniata* (in Petersen's philosophisch-historischen Studien, S. 41—87) gesammelt worden sind. Obgleich ihn Aristoteles von den Pythagoräern unterscheidet, zeigen doch die uns erhaltenen Bruchstücke seiner Schrift deutlich genug den Einfluss pythagoräischer Lehren. Insbesondere stellt er die Lehre von den Gegensätzen in allem Irdischen und Menschlichen auf, ohne eine bestimmte Zahl solcher Gegensätze festzusetzen, z. B. das Vollkommene und Unvollkommene, das Himmlische und Irdische. Als den Sitz der sich, gleich den Gestirnen, ewig bewegenden und unsterblichen Seele bezeichnet er das Gehirn, zu welchem durch die Kanäle der Sinneswerkzeuge alle Empfindungen hingeleitet werden.

Alkuin (Alcuinus) oder Alchuine, während er sich selbst öfter Albinus nennt, stammte aus einer angesehenen und begüterten angelsächsischen Familie, im Reiche Northumbrien in Britanien, und war um's Jahr 735 geboren, frühzeitig in der blühenden Schule zu York gebildet, wo Aelbehrt sein Lehrer war, in dessen Begleitung er als Jüngling eine Reise nach Rom machte. Als dieser dem Erzbischof Egbert 766 auf dem erzbischöflichen Stuhl von York gefolgt war, erhielt Alkuin als Diaconus die Leitung der dortigen Klosterschule. Nachdem Alkuin's Freund Eanbald Erzbischof von York geworden war, reiste Alkuin abermals nach Rom, um für jenen das erzbischöfliche Pallium zu holen. In Parma traf er (781) mit dem grossen Frankenkönige zusammen, der ihn zu sich einlud. Er ging 782 an den Fränkischen Hof, wo er gegen acht Jahre als Lehrer thätig war. Als solcher hatte er sich selbst den Beinamen Flaccus (Horatius) gegeben. Aufträge Karls des Grossen führten ihn ums Jahr 790 wieder nach Britannien, aber 793 befand er sich wieder am Fränkischen Hofe, von wo aus er 794 der Synode zu Frankfurt a. M. beiwohnte. Die von ihm 796 beschlossene Heimkehr nach Britannien wurde wegen der Unsicherheit der dortigen Verhältnisse wieder aufgegeben, und Karl übergab ihm das Martinskloster zu Tours als Pfründe und zur Leitung der dortigen Schule, wo der nachmals berühmte Rhabanus (Maurus) sein Schüler war. Dort starb der schon lange kränkliche Mann, als treuer Sohn der römischen Kirche, im Jahr 804.

Die erste Gesammtausgabe seiner Werke erschien (*Alchuini abbatis opera studio Andreae Quercetani* [André Duchesne] *Lutetiae Parisiorum*) 1615, verbessert dagegen (*B. Flacci Albini seu Alcuini opera de novo collecta studio Frobenii* [des Fürst-Abtes Frobenius Forster] in Regensburg 1777 (in 2 Bänden), wieder abgedruckt, nebst dem durch Angelo Mai herausgegebenen Commentar Alkuin's zur Offenbarung des Johannes in der Patrologia von Migne, Band 100 und 101 (Paris, 1850). Alkuins Schriften entbehren sämmtlich der selbständigen Forschung und sind nur Compilationen aus früheren Werken. Er ist nur von dem Streben geleitet, den in der abendländischen Kirche aufgesammelten Wissens- und Lehrstoff für die damaligen Bildungsbedürfnisse zu ver-

arbeiten. In der Philosophie, die er als Erkenntniss der göttlichen und menschlichen Dinge erklärt, wiederholt er die aus dem Alterthum überlieferten Lehren und sucht die althergebrachte Eintheilung derselben in Logik, Physik und Ethik mit der damals geläufigen Eintheilung aller Unterrichtsgegenstände in das Trivium (Logik, Dialektik und Grammatik) und das Quadrivium (Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie) in Einklang zu bringen. In seiner an eine am Hofe Karls des Grossen lebende Jungfrau Eulalia gerichteten Abhandlung „über die Seele" (*de animae ratione*) die als vernünftiger Geist in stetiger Bewegung ihr Leben hat und mit freiem Willen begabt ist, folgt er in der Hauptsache den Platonischen Anschauungen des Kirchenvaters Augustinus. In der unsichtbaren, unkörperlichen Seele liegt unser wahres Gut, weil nur durch die Seele Gott geliebt wird, den wir als unser wahres Leben in uns haben, wenn wir die Tugend lieben. Diese besteht in der Herrschaft unserer Vernunft, dem Abbilde der göttlichen Dreieinigkeit, über andere Seelenthätigkeiten. Da dieses göttliche Bild in der Seele unzerstörbar ist, muss die Seele selbst unsterblich sein.

Lorentz, Fr., Alkuins Leben. Halle 1829.

Monnier, Fr., Alkuin et Charlemagne. (2) Paris, 1863.

Alliaco, siehe Peter von Ailly.

Alstedt, Johann Heinrich (Alstedius) war 1588 zu Ballersbach bei Herborn (Nassau) geboren, woselbst er seine Studien machte und seit 1608 am Pädagogium, seit 1610 als Professor der Philosophie und seit 1619 in der theologischen Fakultät lehrte, bis er 1629 einem Rufe nach Weissenburg (in Siebenbürgen) folgte, wo er 1638 starb. In der Philosophie ein Anhänger des Petrus Ramus, suchte er die Dialektik des Raimund Lullus und des Ramus mit der Logik des Aristoteles in Einklang zu bringen, ohne eigentlich durch selbständige Leistungen die Wissenschaft zu fördern. Ein Commentar Alstedt's über die Ars magna des Lullus erschien (*Clavis artis Lullianae et verae Logicae*) zu Strassburg 1609. Sein „*Triumphus biblicus seu encyclopaedia biblica*" (Frankfurt 1641) sucht darzuthun, dass die Philosophie und alle Wissenschaften ihre letzten Gründe und Elemente in der heiligen Schrift haben.

Amalrich (Amalricus) von Bena (Bene), einem Dorfe im Gebiet von Chartres, wirkte als Lehrer der Theologie in Paris, wo er zahlreiche Schüler hatte. Als im Jahre 1204 seine Lehren von der dortigen Universität als ketzerisch verurtheilt und dieser Spruch 1207 vom Papst Jnnocenz III., an welchen Amalrich appellirt hatte, bestätigt worden war, unterzog er sich in Paris dem von ihm verlangten Widerrufe und starb aus Kummer darüber (1207). Seine Schüler wurden auf einer Synode zu Paris verdammt, vier derselben als Ketzer eingemauert, zehn aus der Stadt verwiesen und Amalrich's Gebeine ausgegraben, verbrannt und die Asche in die Lüfte zerstreut (1209). Da er selbst keine Schriften veröffentlicht hat, so lässt sich nicht mehr genau ermitteln, was von den kirchlich verdächtigen Lehren ihm selbst oder seinen Schülern angehört. Diese Lehren erscheinen als Nachwirkungen oder Ergebnisse des Studiums der Schrift des Johannes Scotus Erigena „über die Eintheilung der Natur." Durch den Pariser Kanzler Gerson (gestorben 1429) erfahren wir über Amalrich's Lehre Folgendes. Schöpfer und Geschöpf seien Eins, Gott sei die einheitliche Essenz aller Creaturen. Die in Gott geschaffenen Jdeen sind wiederum selbst schaffend. Alles Getheilte und Veränderliche kehrt schliesslich zur Einheit mit Gott zurück. Alles ist Eins und dieses Eine ist Gott. Er ist das Sein aller Dinge und das Ziel, in welches dieselben zurückkehren, um in Gott wieder Ein ungetheiltes Sein zu werden, wie sie vordem gewesen sind. Folgerichtigkeit kehrt auch der Mensch zu Gott zurück, und diese endliche Vereinigung mit Gott wird durch die Liebe vermittelt, in welcher der Mensch aufhört, Creatur zu sein, und in Gott ganz auf geht. — Unter Amalrich's Schülern werden besonders ein Goldschmied W i l h e l m von Paris und D a v i d von Dinanto genannt.

Amafanius war einer der ersten Römer, welcher über Philosophie lateinisch schrieb und die Lehre Epikurs in seinem Vaterlande bekannt machte. Er ist uns jedoch nur aus den Erwähnungen bei Cicero bekannt, welcher ihm die Unvollkommenheit seines Stils und seiner Dialektik vorwirft.

Amati, Nicolaus, war ein Anhänger des scholastischen Noninalismus im 14. Jahrhundert.

Amaury (Amalricus), siehe Amalrich) von Bena.

Amelius oder Amerius, aus Ameria in Tuscien (Etrurien), hiess eigentlich Gentilianus und schloss sich anfänglich an den Stoiker Lysimachos an, aber die Schriften des Platonikers Numênios, die er selbst abschrieb, machten ihn zum Anhänger der Alexandrinischen Schule. Er suchte in Rom, wo er sich vom Jahr 246 bis 270 aufhielt, den Plotinos auf, als dessen Schüler er die Lehren des Meisters ebenso eifrig gegen die Missverständnisse von Anhängern, wie gegen Widersacher verfolgt. Nach der Meldung des Porphyrios hat er die Vorträge des Plotinos in 100 Büchern herausgegeben, die aber verloren sind. Von Plotin soll er verlangt haben, dass er sich mit ihm am heidnischen Opfercultus betheilige, und nach dem Tode seines Meisters befragte er das delphische Orakel, wo sich des Meisters Seele befände. Er führte eine polemische Correspondenz mit Porphyrios und Longinos und schenkte seine

hinterlassenen Werke seinem Adoptivsohne Hesychios Hostilianos aus Apameia (in Syrien), wo Amelios selbst den Rest seines Lebens verbracht zu haben scheint. Er unterschied im göttlichen Verstande drei Persönlichkeiten oder eine dreifache weltbildende Macht, nämlich den Seienden, den Habenden und den Schauenden, so zwar dass die zweite am Sein des ersten und die dritte am Sein der beiden ersten Antheil hat und die erste schaut. Daneben lehrte er, im Gegensatze zu Plotinos, die Einheit aller Seelen in der Weltseele und gefällt sich in einer spielenden Zahlenlehre. Im Gebiete des Sittlichen verwarf er alle sinnliche Lust.

Amerbach, Vitus, war 1504 zu Wemding geboren und schrieb als Professor zu Wittenberg eine streng Aristotelische Psychologie (*de anima,* 1542), worüber er mit Melanchthon, welcher nach der falschen Lesart *„endelecheia“* (statt *„entelecheia“*) bei Aristoteles die Seele als „das Ununterbrochene“ erklärte, so heftig in Streit, dass er Wittenberg verliess und wieder katholisch wurde und erst in Eichstädt ein Lehramt bekleidete, 1543 aber eine Professur der Philosophie in Ingolstadt annahm, wo er 1557 starb. Er hat ausserdem Commentare zu Cicero's Büchern über die Pflichten und ein Werk *„de philosophia naturali“* (1549) verfasst.

Ammônios aus Alexandria, ein Peripatetiker des ersten christlichen Jahrhunderts, lebte nnd starb (wahrscheinlich als Vorstand der Schule) in Athen, wo Plutarchos aus Chäroneia sein Schüler war. Von seinem Werke „über Altäre nnd Opfer“ ist Nichts mehr vorhanden.

Ammônios, des Hêphaistion Sohn, wird als Lehrer des Plotinos genannt.

Ammônios, Sohn des Hermeias nnd der Aidesia, ein Schüler des Proklos, ausgezeichnet als Mathematiker und Astronom, wie als Ausleger Platonischer und Aristotelischer Schriften, lehrte um 500 n. Chr. in Alexandrien als Vorstand der Platonischen Schule, als welcher er jedoch auf eine Vereinigung der Ansichten Platons mit den Lehren des Aristoteles ausging, sodass er ebenso gut als Peripatetiker wie als Platoniker gelten kann. Neue und eigenthümliche Ansichten begegnen nns in seinen Lehren nicht. Unter seinen zahlreichen Schülern werden Asklêpios, Damaskios, Johannes Philoponos, Olympiodoros, Simplikios, Theodotos und Zacharias genannt. Er verfasste Commentare zur „Einleitung des Porphyrios“, zu Aristoteles' Kategoriem, (*Commentaria in Aristotelis Categorias et Porphyrii Jsagogen,* Venedig 1545) zur ersten und zweiten Analytik, zur Metaphysik und zur Schrift über die Erklärung oder Auslegung (letztere in Venedig 1545 gedruckt). Der in letzterem Commentar enthaltene Abschnitt „über das Verhängniss“ (*de fato*) ist auch in der von Orelli (Zürich 1824) besorgten Ausgabe der Schriften des Alexander von Aphrodisias und Anderer über das Fatum aufgenommen. Die Commentare zu den Aristotelischen Schriften sind zum Theil in der Ausgabe der Scholia in Aristotelem von Brandis (Berlin 1836) abgedruckt. Fälschlich wurde dem Ammônios, von Andern dagegen seinem Schüler Johannes Philoponos, ein „Leben des Aristoteles“ beigelegt.

Ammônios, genannt Sakkas (der Sackträger) war von christlichen Eltern in Alexandria geboren und im Christenthum erzogen, wandte sich jedoch später wieder „den hellenischen Göttern“ und der Philosophie zu und wurde als gefeierter Lehrer der letzteren der eigentliche Begründer des Neuplatonismus, wesshalb er bei Spätern öfter „der Gottgelehrte“ genannt wird. Als Schüler von ihm werden Longinos, Plotinos, Herennios und Origenes (nicht der Kirchenvater!) genannt. Er hat seine Lehre nur mündlich überliefert und nichts Schriftliches hinterlassen. Nach der Ueberlieferung des Hierokles hätte er die Lehre des Platon und Aristoteles für wesentlich eine und dieselbe erklärt und beide zuerst in ihrer Reinheit hergestellt.

Déhaut, L. 3., essai historique sur la vie et la doctrine d'Ammonius Saccas. Bruxelles, 1836.

Amort, Eusebius, geboren 1692 in der Bibermühle bei Tölz nnd gestorben 1775 im Stift zu Polling. Ausser vielen katholisch-theologischen Schriften, unter welchen seine gegen die jesuitische Sittenlehre gerichtete „Moraltheologie“ hervorzuheben ist, hat er auch eine philosophische Schrift veröffentlicht *„Philosophia Pollingiana“* (Augsburg 1730), worin er, selbst noch Scholastiker, auf Vereinfachung der scholastischen Methode drang und an dem von der Scholastik des Mittelalters überlieferten Lehrgehalt der peripatetischen Philosophie festhielt.

Ampère, André Marie, der berühmte Physiker und Mathematiker, geboren in Lyon 1775 nnd gestorben in Marseille 1836, hat sich in den Jahren 1802—20 neben der Mathematik auch mit Philosophie beschäftigt, in den Jahren 1805—1812 eine philosophische Correspondenz mit Maine de Biran geführt und mit Cabanis, Gérando nnd Destutt de Tracy verkehrt, und 1819—20 in der Sorbonne zu Paris einen philosophischen Cursus gehalten. Seine an diese Männer anknüpfenden psychologischen Arbeiten sind in die Schrift von Barthélémy St. Hilaire, *philosophie des deux Ampère* (Paris, 1866) aufgenommen worden.

Amynomachos, Sohn des Philokrates aus Athen, wird als einer der Erben und Testamentsvollstrecker Epikurs genannt und ist wahrscheinlich ein Schüler desselben gewesen.

Amyntas aus Herakleia (auch unter dem Namen Amyklas oder Amyklos er-

wähnt) wird unter Platons persönlichen Schülern genannt und als Mathematiker gerühmt.

Anatolios, mathematisch gebildeter Peripatetiker, aus Alexandria, wo er Lehrer der Aristotelischen Philosophie war, wurde später in Kaisarea zum Priester geweiht und war 270—280 Bischof von Laodikeia. Von seinen 10 Büchern über Arithmetik und einer andern Schrift über mathematische, astronomische und geographische Gegenstände haben sich nur wenige Bruchstücke erhalten.

Anatolios, ein Neuplatoniker aus der Zeit des Porphyrios, dessen persönlicher Schüler er war und der ihm seine „Homerischen Untersuchungen" gewidmet hat, war zugleich Lehrer des Jamblichos und angeblich Verfasser eines Bruchstücks „über Sympathie und Antipathie".

Anaxagoras war um's Jahr 500 vor Chr. in Klazomenae (Kleinasien) geboren und lebte nach den Perserkriegen 30 Jahre lang in Athen in engem Verkehre mit Periklês, Euripidês und Thukydidês. Später wurde er durch politische Gegner des Perikles der Gottlosigkeit angeklagt und kurz vor dem Ausbruch des peloponnesischen Krieges zur Auswanderung nach Lampsakos (am Hellespont) veranlasst, wo er im Alter von 72 Jahren (um 427 v. Chr.) starb. Er ist nicht blos als Philosoph, sondern auch als Mathematiker und Astronom bekannt geworden. Unter seinen Schülern werden besonders Hermotimos aus Klazomenä, Archelaos aus Milet (nach Anderen aus Athen) und Metrôdôros aus Lampsakos genannt. Von seiner philosophischen Schrift „über die Natur" sind uns nicht unerhebliche Bruchstücke erhalten, welche von Schaubach (1827), von Schorn (1829) und Panzerbieter (1836) gesammelt und erläutert worden sind. Seine Weltanschauung ist über den Gegensatz von Stoff und Geist nicht hinausgekommen. Es giebt unendlich viele Urstoffe oder Urbestandtheile der Dinge. Gleichartige zerstreute Stofftheilchen gesellen sich zu einander oder mischen sich zusammen, indem ein jedes an sich unveränderlich bleibt. Alles Werden ist nichts anderes als eine Verbindung solcher gleichartigen Theile, Vergehen oder Zerstörung ist Trennung derselben. Wenn nicht Alles in Allem wäre, könnte nicht Alles aus Allem werden. Die bewegende und gestaltende Kraft des Stoffes ist der Alles ordnende Geist, welcher in seiner reinen Einfachheit und seinem Fürsichsein nur allein sich selbst unterworfen ist und Macht und Wissen besitzt. Indem er die ursprünglich ungeordnet unter einander gemischten, aber noch ruhenden verschiedenartigsten Stoffe in Verbindung mit einander bringt und ordnet, entsteht aus dem Chaos eine geordnete Welt, in welcher es weder Verhängniss, noch Zufall giebt. An einem einzelnen Punkt im unendlichen Stoffe beginnend, wird der durch den Beweger, den Geist, hervorgebrachte Umschwung der Urstoffe allmälig immer ausgedehnter und allgemeiner. Die Sonderung der ungleichartigen Stofftheilchen und die Verbindung der gleichartigen vollzieht sich in immer grösseren Massen und in immer weiterem Umfange. Nicht durch Gleichartiges, sondern durch Ungleichartiges (z. B. Kälte durch Wärme und umgekehrt) empfinden unsere Sinne die Dinge, aber sie sind zu schwach, um deren Bestandtheile genügend zu unterscheiden. Der Geist erkennt die Gegenstände in Wahrheit und Alles erkennt der Geist, dessen höchste Befriedigung in der Erkenntniss des Alls beruht.

Hemsen, Anaxagoras Clazomenius sive de vita ejus atque philosophia disquisitio. 1822.
Breier, Fr., die Philosophie des Anaxagoras nach Aristoteles. 1840.
Alexi, C., Anaxagoras und seine Philosophie nach Fragmenten bei Simplikios. 1867.

Anaxarchos aus Abdera (in Thracien), ein Landsmann und Schüler des Dêmokritos mit skeptischer Geistesrichtung, begleitete zugleich mit seinem Schüler Pyrrhôn den Makedonier Alexander auf seinen Feldzügen bis nach Indien hin. Nach Alexander's Tode fiel er in die Hände des Tyrannen von Kypros, der den Speichellecker Alexander's in einem Mörser zerstampfen liess, wobei seine bewundernswürdige Standhaftigkeit gerühmt wird. Manche alte Schriftsteller hielten ihn für einen Vorläufer der Skeptiker, während er sich in seinen Ansichten schon durch die Betonung der Glückseligkeit als des höchsten Strebeziels an Dêmokritos anschliesst, daneben aber sich auch der Ansicht der Kyniker annähert.

Anaxarchos, ein nicht weiter bekannter Epikuräer, an welchen Epikur einen Brief richtete.

Anaxilaos oder Anaxilas aus Laryssa (in Thessalien), ein Pythagoräer aus dem Zeitalter des Augustus, dessen Neigung zu magischen Künsten sich in seiner Schrift „Ergötzliches" zeigt, woraus Plinius in seiner Naturgeschichte Einiges anführt.

Anaximandros, Sohn des Praxiadês aus Milet, lebte zwischen 611—547 vor Chr. als Mitbürger und Nachfolger des Thalês in der Naturforschung und Philosophie. Er entwarf eine metallene Erdkugel und eine Himmelskugel und machte die Hellenen mit der babylonischen Sonnenuhr bekannt. In seiner Schrift „über die Natur", woraus uns einige Bruchstücke erhalten sind, stellte er seine naturphilosophische Grundansicht dar, indem er lehrt, dass die Dinge in eben dasselbe, woraus sie entstehen, auch wieder Busse und Sühne um der Ungerechtigkeit willen, nach der Ordnung der Zeit, vergehen müssen. Unsterblich und unvergänglich ist nur das Unbestimmte und Unendliche, seinem Wesen nach zwischen Luft und Wasser in

der Mitte liegende, welches in ureigner Bewegung die Dinge aus sich entstehen und wiederum in sich zurückgehen lässt. Durch Sonderung oder Scheidung der darin enthaltenen Gegensätze von einander treten aus diesem Urstoffe die besonderen Stoffe hervor, indem sich zunächst Warmes und Kaltes von einander scheiden. Aus einem ursprünglich flüssigen Zustande ist die Erde und aus dem Feuchten unter dem Einflusse der Wärme die Reihe der lebenden Wesen hervorgegangen. Die ursprünglich fischartigen Thiere entwickelten sich allmälig mit der fortschreitenden Abtrocknung der Erdoberfläche, unter Aenderung der Lebensweise zu Landthieren, und aus anderartigen Thieren entstand der Mensch, dessen Seele luftartig ist.

Büsgen, über das *ἄπειρον* Anaximanders. 1867. (Wiesbaden, Programm.)
Michelis, de Anaximandri infinito. 1874.
Teichmüller, G., Studien zur Geschichte der Begriffe. S. 1—70 und 545—588.

Anaximenes aus Milet (560—502 vor Chr.), jüngerer Zeitgenosse und Schüler des Anaximandros, blühte zur Zeit des Kyros und Kroisos. Er setzte in seiner Naturansicht als Erstes und vor allen andern einfachen Körpern die unendliche Luft, welche er sich zugleich als beseelt dachte und aus welcher durch Anspannung und Abspannung oder durch Verdichtung und Verdünnung Feuer, Wind, Wolken und Erde geworden seien. Wie unsere Seele, die ihrer Natur nach Luft ist, uns zusammenhält, so umfasst Hauch und Luft das Weltall. Einen ähnlichen Standpunkt nahm im 5. Jahrhundert vor Chr. Diogenês von Apollonia und noch später der nicht weiter bekannte Idaios von Himera ein.

Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe. S. 71—104.

Anchipylos wird als Anhänger der von Phaidôn aus Elis gestifteten, mit den Megarikern verwandten elisch-eretrischen Schule und als Schüler des Phaidôn genannt.

Ancillon, Johann Peter Friedrich, geboren 1767 in Berlin, wo er erst Prediger, dann Lehrer bei der Militairakademie und des Kronprinzen, nachher Staatsrath und seit 1832 preussischer Minister der auswärtigen Angelegenheiten war, und starb 1837. In seinen Schriften (unter andern „über Glauben und Wissen in der Philosophie“, 1824, „zur Vermittelung der Extreme in den Meinungen“, in 2 Bänden, 1828, 1831) zeigt er sich durch Fr. H. Jacobi, den Glaubensphilosophen, angeregt, ohne jedoch in denselben Eigenthümliches zu leisten.

Andala, Ruardus, geboren 1665 zu Andlahuizen bei Boolsward in Westfriesland, 1701 Professor der Philosophie und 1713 Professor der Theologie zu Franecker, wo er 1727 starb, war ein eifriger Ausleger und Vertheidiger der Cartesischen Philosophie in verschiedenen, in den Jahren 1709—1719 veröffentlichten Schriften, indem er dabei die Solidarität des Cartesianismus mit dem Spinozismus bestreitet und jenen nicht als Quelle des letzteren gelten lassen will.

André, Yves Marie, war 1675 in der Nieder-Bretagne geboren, verirrte sich in seinem 18. Jahre zu den Jesuiten und wurde 1706 Priester. In Paris wurde er durch Malebranche angeregt, aber von seinem Orden nach La Flêche geschickt und von da nach Rouen. Nachdem er seit 1709 einen Lehrstuhl der Philosophie im Jesuiter-Collegium zu Amiens innegehabt hatte, wurde er 1713 als Beichtvater nach Alençon geschickt, dann nach Arras und nach Amiens, wo er beschuldigt wurde, eine heftige Flugschrift gegen die Jesuiten verfasst zu haben. Man fand unter seinen Papieren ein „Leben Malebranche's,“ worin der Cartesianismus als die einzig wahre und christliche Philosophie dargestellt wurde. In die Bastille geschickt, liess er sich zum Widerruf herbei und durfte seine Thätigkeit in Amiens wieder aufnehmen. Im Jahr 1726 wurde er an das Jesuiter-Collegium nach Caen für das Lehrfach der Mathematik geschickt, wo er die letzten 38 Jahre seines Lebens zubrachte und 1764 starb. In der Bibliothek von Caen befindet sich handschriftlich vom Pater André, ausser andern Schriften, auch ein Manuscript: *Metaphysica seu theologia naturalis,* ferner Physica (mit langen Auszügen aus Descartes und Malebranche) und *Vie de Malebranche avec l'histoire et l'abrégé de ses ouvrages* (mit den Worten beginnend: Seit es Menschen gab, hat man immer philosophirt.) Bei aller Verehrung für Platon und Augustin steht es ihm doch fest, dass es ausser Malebranche und Descartes kein Heil in der Philosophie gebe.

Oeuvres du Père **André,** publiées par l'abbé Guyot. 4 vols. Paris, 1766. Desgleichen, avec notes et introduction per V. Cousin. Paris 1843.

Le Père **André** ou documents inèdits sur l'histoire philosophique, réligieuse et litéraire du 18. siècle publiés par A. Charma et G. Mancel. 2 vols. Caen, 1843. 44.

Andrea, Antonio, aus Arragonien, ein Scholastiker aus dem 14. Jahrhundert, war Franziskanermönch und eifriger Schüler des Duns Scotus. Er schrieb Commentare nicht blos zu den „Sentenzen“ des Petrus Lombardus, sondern auch zu Aristoteles und Boëtius und ein Buch *„quaestiones de tribus principiis rerum naturalium“* (in Venedig 1489 gedruckt.) Nachdem die grosse Menge der Philosophen lange Zeit hindurch nach der Wahrheit gesucht, habe sie endlich Duns Scotus gefunden, und er will nach den Grundsätzen und der Methode dieses grossen Meisters dessen Lehre durch neue Beweise begründen. Er that dies in den Augen

seiner Zeitgenossen mit solchem Erfolg, dass sie ihn mit dem Beinamen *Doctor dulcifluus* (süssfliessender Lehrer) beehrten. Auf seine Schultern stellten sich Johannes Bassolius und Peter von Aquila.

Andreae, Tobias, ein Vertreter der Cartesianischen Philosophie in Gröningen (1604—1674.)

Andronikos aus Rhodos war unter Aristoteles' Nachfolgern der zehnte oder elfte und lehrte zur Zeit des Cäsar und Augustus in Rom, wo Boëthos aus Sidon sein Schüler war. Er ordnete die mit der Bibliothek des Apellikôn nach Rom gekommenen Schriften des Aristoteles und Theophrastos, mit Hülfe des aus Pontos gekommenen Gramatikers Tyranniôn in Rom nach ihrem Inhalte und war der Verfasser eines verloren gegangenen historisch-biographischen Werkes über Aristoteles. Ausserdem verfasste er Commentare über die Physik, Ethik und Kategorien des Aristoteles. Die unter seinen Namen noch vorhandene Erklärungsschrift zu der Nikomachischen Ethik des Aristoteles (herausgegeben von Heinsius, Leiden 1607 und 1617) ist jedoch nicht von ihm, sondern von einem spätern, im 15. Jahrhundert lebenden Andronikos Kallistos verfasst, welchem auch die dem Rhodier Andronikos fälschlich beigelegte Schrift „über die Leidenschaften der Seele" angehört. In seinen Erklärungen des Aristoteles hat er sich seine Selbständigkeit zu wahren gewusst und in einigen Punkten die Lehre der peripatetischen Schule zu verbessern gesucht. Er verlangte, dass mit der Logik, als der Lehre von der Beweisführung, die Philosophie beginnen solle, während sein Schüler Boëthos von der Physik ausgegangen wissen wollte.

Aneponymos, siehe Georgios Aneponymos.

Angelus Silesius, siehe Johannes Scheffler.

Annaeus, Lucius, siehe Seneca.

Annikeris aus Kyrênê, soll den Platôn um's Jahr 387 v. Chr. aus der Sklaverei in Aegina losgekauft, sich aber nachher geweigert haben, sich von Platôns Freunden das Lösegeld zurückerstatten zu lassen. So wäre es gekommen (wie erzählt wird), dass die von jenen zusammengebrachte Summe zum Ankauf des Gartens Akadêmos verwandt wurde, wo sich der Meister mit seinen philosophirenden Freunden zu versammeln pflegte.

Annikeris, der Jüngere, ebenfalls aus Kyrênê gebürtig, war ein Anhänger der sogenannten Kyrenaischen Schule. Er setzte zwar, wie seine Vorgänger, die Lustempfindung als Strebensziel, erkennt jedoch neben der Lust des Selbstgefühls auch die Lust des Mitgefühls und die theilweise Beschränkung jener durch die letztere an, nur aber sei eben jedes Leben für Andere durch die Lust bedingt, die wir selber an unserm Wohlwollen haben. Zu der von ihm erstrebten Veredelung des Lust-Grundsatzes gehört auch die Hervorhebung der Lust, die aus Dankbarkeit, Anhänglichkeit, Freundschaft, geselligem Verkehr und Streben nach Ehre kommt.

Annius wird als ein Stoiker, der nichts Schriftliches hinterliess, bei Longinos erwähnt.

Anselm von Canterbury (Anselmus Cantuariensis), so genannt nach dem Erzbisthume, das er 1070—1109 bekleidete, war 1033 zu Aosta in Piemont geboren und stammte väterlicherseits aus einem lombardischen Adelsgeschlechte. Der Knabe erhielt unter dem Einfluss seiner Mutter Ermerberga eine religiöse Richtung und empfand schon früh den Trieb nach den gottgefälligen Leben eines Mönchs, was jedoch der weltlich gesinnte Vater Gundulf nicht zuliess, unter dessen Einflusse der Knabe nach dem Tode seiner Mutter in weltliches Treiben gerieth. Mit dem Vater entzweit floh er aus der Heimath und trieb sich in Begleitung eines niederen Klerikers mehrere Jahre an verschiedenen Orten in Burgund und im eigentlichen Frankreich umher, bis er endlich in dem unlängst gegründeten Kloster zu Bec in der Normandie Schüler seines Landsmannes Lanfrank wurde, unter dessen Leitung er sich als Mönch ebenso eifrig mit asketischen Uebungen, als mit dem Studium der Wissenschaften beschäftigte. Seit 1063 Prior des Klosters hatte er die Klosterschule zu leiten und verfasste während der nächsten 15 Jahre, da er diese Stelle bekleidete, auf den Wunsch und zum Nutzen der ihm untergebnen Mönche und Schüler die meisten seiner kleinen Abhandlungen, welche als Gelegenheitsschriften jedesmal einen bestimmten Gegenstand erörtern. Nachdem Lanfrank Erzbischof von Canterbury geworden war, wurde Anselm (1078) zum Abt seines Klosters erwählt, als welcher er wiederholt Geschäftsreisen nach England machte, wo sein Kloster begütert war. Im Jahr 1093 wurde er, nach Lanfranks Tode, zum Erzbischof von Canterbury erwählt. Aber der strenge Kirchenfürst kam über gewisse althergebrachte Freiheiten der englischen Kirche in Streitigkeiten mit den Königen Wilhelm II. und Heinrich I. und musste sein Erzbisthum zweimal verlassen. Er lebte als Verbannter mehrere Jahre lang theils in Rom und an anderen Orten Italiens, theils in Lyon. Später wurde durch den Papst Paschalis II. der Streit beigelegt, und Anselm kehrte in sein Erzbisthum nach England zurück. In den letzten Jahren seines erzbischöflichen Wirkens ward er immer hinfälliger und schwächer und starb 1109 im 76. Lebensjahre, ohne dass es ihm gegönnt gewesen wäre, die von ihm begonnene Schrift über den Ursprung der Seele zu vollenden.

Nachdem Anselm in seiner, wahrscheinlich frühesten Schrift, dem *Dialogus de grammatico* in einem Gespräche zwischen Lehrer und Schüler die damals bei den Scholastikern öfter verhandelte Frage erörtert hatte, ob das Wort „Grammaticus" unter dem Gesichtspunkt der Substanz oder der Qualität falle, wurde im *Dialogus de veritate* der Begriff der Wahrheit entwickelt und zwischen Wahrheit der Erkenntniss, des Willens und der Sache unterschieden, wobei der Begriff der Wahrheit stets auf den Begriff der Richtigkeit hinausläuft und Gott als die für sich bestehende Wahrheit an sich bestimmt wird. Seinen wissenschaftlichen Erkenntniss-Standpunkt oder das Verhältniss des Glaubens zum Wissen bestimmt Anselm dahin, dass die Dialektik den christlichen Glaubensinhalt nicht etwa deshalb verwerfen dürfe, weil sie denselben nicht zu begreifen vermag. Der Christ muss vielmehr durch den Glauben zur Einsicht fortschreiten, nicht aber durch Einsicht zum Glauben gelangen oder bei mangelnder Einsicht vom Glauben abweichen. Gelingt es zur Einsicht zu gelangen, so wird er sich freuen; gelingt es nicht, so wird er verehren, was er nicht fassen kann. Ich suche nicht einzusehen, um zu glauben, sondern ich glaube, um einzusehen, und bin zugleich überzeugt, dass ich ohne zu glauben auch nicht erfahren, noch einsehen kann. Darum ist es Nachlässigkeit von uns, wenn wir, einmal im Glauben an die Geheimnisse des christlichen Glaubens befestigt, nicht auch das Geglaubte einzusehen streben. Und wir müssen dasjenige, was wir mit Vernunftgründen gefunden haben, stets wieder an der heiligen Schrift prüfen und es verwerfen, sobald es derselben entgegen ist, es aber beibehalten, wenn es mit ihr übereinstimmt. Es giebt eine doppelte Erkenntniss, eine sinnliche Erfahrungserkenntniss, zu welcher uns die Sinne das Material liefern, und eine allein durch den Geist, wenn gleich mit Hülfe der göttlichen Gnade gewonnene Vernunfterkenntniss des Uebersinnlichen. Die Sinne selber täuschen uns nicht, da sie nur mittheilen, was sie empfangen haben; nur der innere Sinn fällt der Täuschung anheim, wenn die Seele Unterscheidungen macht und Urtheile fällt, welche nicht aus dem von den äussern Sinnen gelieferten Vorstellungs - Material gefolgert werden sollten. In Bezug auf die scholastische Streitfrage über die Bedeutung der allgemeinen Begriffe steht Anselm auf dem Standpunkte des sogenannten Realismus, indem er lehrte, dass die allgemeinen Begriffe vor den Dingen und von denselben unabhängig existiren, also real sind, während dagegen der Scholastiker Roscellin als sogenannter Nominalist die allgemeinen Begriffe erst nach den Dingen kommen lässt und dieselben als von den Dingen abstrahirte Worte oder Namen fasste. Anselm ist als Erfinder des freilich misslungenen sogenannten ontologischen Beweises für das Dasein Gottes bekannt geworden, welchen er in seiner Schrift Proslogium entwickelte, indem er damit den Beweis für das Dasein Gottes auf einen unbestreitbaren Grundsatz zurückführen wollte. Es ist ein Versuch: aus dem Begriffe Gottes das Dasein desselben darzuthun, was durch folgende Schlussfolgerung geschieht. Gott ist das schlechthin Grösste, über welches hinaus ein Höheres überhaupt nicht mehr gedacht werden kann, und zwar ist dies als Inhalt der Gottesvorstellung in unserem Geiste wirklich. Im Begriffe des schlechthin Grössten liegt aber zugleich, dass dasselbe nicht blos im Verstande Wirklichkeit habe, weil sich dann offenbar ein noch Grösseres denken liesse, welches ausserdem in der äussern Wirklichkeit existirte. Folglich wird Gott als schlechthin Grösstes nicht blos im Geiste gedacht, sondern er existirt als solches auch wirklich. Dass diese Beweisführung auf einem Fehlschlusse beruhe und nicht das leiste, was sie beabsichtige, wurde schon von Zeitgenossen Anselms bemerkt; denn jede aus einer Begriffsbestimmung gezogene Folgerung kann ja stets nur unter der Voraussetzung der Existenz des Gegenstandes gelten, von welchem die Rede ist. Der Mönch Gaunilo im Kloster Marmoutiers bei Tours trat mit einem anonymen Schriftchen unter dem Titel *„Liber pro insipiente adversus S. Anselmi in Proslogio ratiocinationem"* hervor, worin er den Anselm mit der Bemerkung bekämpfte, dass aus dem Denken und Verstehen des Gottesbegriffes noch nicht ein Sein Gottes im Geiste des Denkenden und Verstehenden folge, woraus sich dann weiter ein Sein des gedachten Gottes in der Wirklichkeit ableiten lasse; vielmehr müsse das wirkliche Sein eines Gegenstandes vorerst feststehen, bevor aus seinem Wesen Weiteres geschlossen werden könne. Die hierauf von Anselm veröffentlichte Vertheidigungsschrift, betitelt *„Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente"* wiederholt nur die Beweisführung des Proslogium, ohne des Gegners Haupteinwurf zu berühren. So wurde denn auch die Stichhaltigkeit des von Anselm versuchten Beweises für das Dasein Gottes von der ganzen nachfolgenden Scholastik zurückgewiesen. In seiner Schrift „Monologium" gab Anselm weitere Untersuchungen über das Wesen Gottes mit den aus der Erfahrung geschöpften und durch Schlüsse von der Wirkung auf die Ursache gewonnenen Beweisen für das Dasein Gottes. Zugleich wird am Schlusse dieser Schrift über das Wesen des menschlichen Geistes gehandelt, welcher als creatürliches Abbild des göttlichen Geistes gleich diesem Gedächtniss, Intellect und Liebe besitzt. Die Liebe aber wurzelt im lebendigen Glauben, und in der Liebe zu Gott als dem höchsten Gute liegt die Bürgschaft der Ewig-

keit und ewigen Seligkeit des Geistes. In der Schrift *„de libero arbitrio“* wird gelehrt, dass der Wille des Menschen von Natur frei sei und keine Macht von aussen uns zwingen könne zu wollen und vom Richtigen abzuweichen, d. h. das Gute nicht zu wollen. Der richtige Wille besteht darin, dass wir die Richtigkeit des Willens (d. h. dessen Richtung auf Gott) ihrer selbst wegen wollen. Auch Gott kann nicht wollen, dass unser Wille nicht gut sei oder das Richtige nicht wolle. Die Richtigkeit des Willens ist in der Wahrheit Gottes gegründet und besteht nur durch Theilnahme an dieser höchsten Wahrheit. Wie das Zünglein einer Wage, so war die freie Creatur auch zwischen Verdienst und Schuld in der Art gestellt, dass sie aus eigener Kraft den Ausschlag nach der einen oder anderen Seite zu geben vermochte. Der freie Geist besitzt das Vermögen, zur Entschiedenheit im Guten zu gelangen. Hat aber der Wille einmal seine Richtigkeit verloren, so kann er dieselbe nie mehr aus sich selbst gewinnen, sondern bleibt ein Sclave der Sünde, bis ihm die Gnade durch das Erlösungswerk wieder zur verlorenen Richtigkeit verhilft und zugleich eine grössere Kraft verleiht, als solche jeder Versuchung zum Bösen inwohnt. In seiner berühmtesten Schrift, betitelt *„Cur Deus homo?“* (Warum ist Gott Mensch geworden?), deren erstes Buch 1094, das zweite 1098 verfasst wurde, versucht Anselm aus blosser Vernunft, ohne die Hülfe der Offenbarung und Schriftbeweise darzuthun, dass und wiefern Gott sich selbst für die Sünde der Welt Satisfaction (Genugthuung) giebt.

Nachdem die gesammelten Werke Anselms bereits 1491 und 1494 in Nürnberg und 1544 und 1549 in Paris gedruckt worden, wurden dieselben von Gabriel Gerberon zu Paris 1675 und in zweiter Auflage 1721, nebst der von Anselms Schüler, dem Mönch Eadmer in Canterbury verfassten *„Vita Anselmi“* in verbesserter Gestalt herausgegeben und nach dieser Ausgabe im 155. Bande der Patrologia von Migne (Paris 1252—54) wieder abgedruckt.

Franck, Anselm von Canterbury. 1842.
Hasse, A. C., Anselm von Canterbury. I. II. 1843. 1852.
Rémusat, Ch. de, St. Anselme de Cantorbéry. Paris (1854) 1868.

Anselm, der Peripatetiker, wie er sich selbst nennt, ein Italiener aus vornehmer Familie, durch seine Mutter ein Enkel Lanfrank's von Arzago, geboren im Dorfe Besate bei Pavia, trat zu Mailand in den geistlichen Stand ein und hatte in Parma einen Philosophen Namens Drogo zum Lehrer. Er blühte in der Mitte des 11. Jahrhunderts und war in seinem Berufe Lehrer der Rhetorik. Sein Hauptwerk *„Rhetorimachia“* (der Redekampf) in drei Büchern giebt ein Sitten- und Culturbild seiner Zeit. Philosophisches hat er nicht hinterlassen.

Dümmler, E., Anselm der Peripatetiker. Nebst andern Beiträgen zur Literatur-Geschichte Italiens im 11. Jahrhundert. Halle 1872.

Antibios, ein Stoiker aus der römischen Kaiserzeit, dessen Lebenszeit nicht einmal näher bekannt ist.

Antigonos aus Karystos (auf der Insel Euböa), lebte unter den beiden Ptolemäern Philadelphos und Euergetes und verfasste um's Jahr 225 vor Chr. ein Werk „Lebensbeschreibungen“ von Philosophen, welches von Diogenes von Laerte und Athenaios benutzt wurde.

Antiochos aus Askalôn (in Syrien), war ein Schüler des Philôn von Larissa und Stifter der sogenannten dritten Akademie, indem er die fünfte Richtung innerhalb der Platonischen Schule dadurch begründete, dass er Platonische Lehren mit Aristotelischen und stoischen Anschauungen verknüpfte und dadurch den Uebergang der neuakademischen Skepsis zum Neuplatonismus vermittelte. Als Platonisches Schulhaupt in Athen war er im Winter 79—78 vor Chr. der Lehrer des Cicero und anderer Römer und starb um's Jahr 68 vor. Chr. In der an seinen Lehrer Philôn gerichteten Schrift *„Sosos“* bekämpfte er die skeptische Richtung der späteren Akademiker und deren zurückhaltendes Nichtwissen und nahm, ohne eigenthümliche Gedanken in der Erkenntnisslehre, Physik und Ethik manche Anschauungen der Stoiker auf, deren Hauptlehren er wieder bereits bei Platon finden wollte. Unter seinen Schülern befand sich auch sein Bruder Aristos und sein Landsmann Sosos, nach welchem er seine Schrift betitelte.

Grysar, die Akademiker Philon und Antiochus. 1849.
d'Allemand, David, de Antiocho Ascalonita. Paris, 1856.

Antiochos aus Kilikien, wird bei Dio Cassius und Suidas als Philosoph genannt.

Antiochos aus Laodikea wird als Skeptiker und Schüler des Tarentiners Zeuxis angeführt, ohne dass Näheres über ihn bekannt wäre.

Antipatros aus Kyrene wird neben Aithiops als Schüler des älteren Aristippos genannt. Er war blind, ertrug aber, nach Cicero's Meldung, dieses Unglück mit Gleichmuth.

Antipatros aus Tarsos (in Kilikien), ein Stoiker und Nachfolger des Babyloniers Diogenes als Schulhaupt, sowie der Lehrer und Vorgänger des Rhodiers Panaitios auf dem Lehrstuhle der stoischen Schule in Athen, wo er eine Tischgenossenschaft der „Antipatristen“ stiftete. Unter seinen Schülern werden Hêrakleidês aus Tarsos und Sosigenês genannt. Er machte seinem Leben freiwillig ein Ende. In seinen verloren gegangenen

Schriften „über die Götter, über Träume, über Divination, über den Aberglauben“ tritt er als Vertheidiger der Mantik (Weissagungskunst) auf und bestritt den Satz von der Nothwendigkeit alles Vergangenen und behauptete, dass Jupiter oder Gott eben so gut Vorsehung, Verhängniss und Welt genannt werden könne. An der stoischen Ansicht von der endlichen Weltverbrennung hielt er fest, besprach vielfach die sittlichen Collisionsfälle und wollte die äusseren Güter nicht unbedingt vom höchsen Gute ausgeschlossen wissen. Weil er in seinen Schriften die Skepsis des Akademikers Karneades bekämpfte, ohne sich auf mündliche Erörterungen einzulassen, wurde er spottweise der „Federschreier“ genannt.

Waillot, de Antipatro Tarsensi philosopho Stoico. 1824.

Antipatros aus Tyros, als Stoiker ein Gegner des Panaitios, Lehrer und Freund des jüngeren Cato, starb um's Jahr 45 vor Chr. in Athen, wo er den Lehrstuhl der stoischen Schule eingenommen hatte. Vermuthlich ist er der Verfasser des einem Antipater zugeschriebenen Buches „über die Pflichten“ und der Bücher „über die Welt“.

Antimoiros aus Mendê (in Macedonien), wird als ausgezeichnetster Schüler des Sophisten Protagoras genannt.

Antiphôn, ein Sophist aus der Zeit des Sokrates, auf dessen Einfluss und Anhang er eifersüchtig war. Aus seiner Rede über die Wahrheit ist uns ein kleines Bruchstück überliefert worden, dagegen hat sich von seinen „Traumdeutungen“ Nichts erhalten.

Antisthenês aus Athen, war erst Schüler des Sophisten Gorgias und Lehrer der Rhetorik, in schon vorgeschrittenem Alter Schüler des Sokratês und mit diesem sehr befreundet. Nach dessen Tode eröffnete er im Gymnasium Kynosargês zu Athen eine eigene philosophische Schule der sogenannten Kyniker und starb als Siebenziger nach dem Jahre 366 vor Chr. Von seinen zahlreichen Schriften in dialogischer Form, in welchen er die Volksreligion bekämpfte und als Gegner der Platonischen Ideenlehre auftrat, sind nur Bruchstücke erhalten. In seiner Lehre nahm er den Grundsatz der Einheit von Tugend und Wissen von Sokrates auf. Als einziges Gut und höchster Zweck des Lebens galt ihm die Tugend, die zur Glückseligkeit ausreicht und nur Eine ist. Lust und Genuss um ihrer selbst willen sind vom Uebel für uns. Der Weise ist sich selbst genügend und besitzt als solcher Alles, was Noth thut; nur dem Gesetze der Tugend unterthan steht er über den Gesetzen. Tugend ist auch der wahre Gottesdienst und der Eine Gott wird nicht aus Bildern erkannt. Weltbürgerthum geht über Staatsbürgerthum. Dies sind die Grundgedanken seiner Lehre. Zu seiner Schule gehörten Diogenês von Sinopê (am schwarzen Meere), Kratês von Theben, mit seiner Gattin Hipparchia und deren Bruder Mêtroklês.

Richter, de vita, moribus et placitis Antisthenis Cynici. 1724.
Winckelmann, Antisthenis fragmenta. 1842.
Chappuis, Antisthène. Paris, 1854.
Müller, A., de Antisthenis Cynici vita et scriptis. 1860. (Dresdener Programm.)

Antisthenês aus Rhodos, ein Peripatetiker aus dem Anfange des vorletzten Jahrhunderts vor Christus, welchem eine „der Magiker“ betitelte Schrift beigelegt wurde.

Antoninus Philosophus, siehe Marcus Aurelius.

Antoninos, Sohn des Kappadociers Eustathios und der Sopatra, lehrte als Neuplatoniker im 4. christlichen Jahrhundert zu Kanopos (an der kanopischen Nilmündung) bis in sein hohes Alter.

Antoninos, ein Neuplatoniker, wird unter den Schülern des Ammônios Sakkas als ein solcher genannt, welcher mit seinem Mitschüler Longinos die gleiche Ansicht über die Ideen gehabt habe.

Antônios aus Rhodos, ein Neuplatoniker, kam mit Porphyrios nach Rom, wo er sich wahrscheinlich gleichfalls an Plotinos anschloss.

Antônios wird als ein Epikuräer (vermuthlich aus der zweiten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts) bei Galênos erwähnt.

Apallas wird bei Diogenês Laertios als ein Nachfolger des Ainêsidêmos und jüngerer Zeitgenosse des Skeptikers Agrippa genannt.

Apellês, ein bei Plutarchos nur dem Namen nach erwähnter Epikuräer.

Apellês, ein Grostiker, Anhänger des Markiôn, aus dessen Schule er ausgeschlossen wurde, weil er (wie ihm wenigstens Tertullianus nachsagt) ein junges Mädchen Philûmenê, die er für eine Inspirirte ausgegeben, verführt hätte. Seine Schriften „Syllogismen“ und „Offenbarungen“ (ein Bericht über die Visionen der Philûmenê) sind verloren gegangen. Nachdem er sich von Rom nach Alexandrien gewandt hatte, kehrte er später mit einer durch Aufnahme der Platonischen Idee vom Sündenfalle, im kirchlichen Sinne veränderten Lehre nach Rom zurück. Er lehrte ein unendliches Reich von Geistern, Gewalten und Engeln und lässt den namenlosen Gott an der Weltschöpfung keinen Antheil nehmen, indem die Welt vielmehr durch einen vom höchsten Gott geschaffenen Engel, welcher als Gott Israels „der Herr“ heisst, als ein dem himmlischen Urbilde nicht gleichkommendes, sondern unvollkommenes Werk gebildet worden wäre. In den „Syllogismen“ bekämpfte Apelles die Mosaische Lehre von Gott als irrig und erklärte viele Erzählungen des Alten Testamentes als fabelhaft. Die Propheten seien

von einem widerstrebenden Geiste, dem feurigen Engel, der auch zu Moses im Dornbusche redete, inspirirt worden, und dieser habe die Menschen-Seele durch irdische Lockungen zum Falle aus ihren himmlischen Wohnungen verführt und im irdischen Bereiche mit sündigen Leibern bekleidet. Christus gilt als nicht menschlich geboren, sondern plötzlich vom Himmel niedergestiegen, aber auf Erden in wahrer menschlicher Leiblichkeit auftretend.

Apellikôn aus Teos (in Ionien), zur Zeit des mithridatischen Kriegs, ein Bücherliebhaber, hatte die Bücher des Aristotelês und seines Schülers Theophrastos in einem sehr verwahrlosten Zustande gekauft, die im Jahr 86 vor Chr. Sulla in Athen an sich nahm und nach Rom bringen liess.

Apelt, Ernst Friedrich, geboren 1815 zu Reichenau in der sächsischen Oberlausitz und 1859 als Professor in Jena gestorben, war ein strenger Anhänger der Philosophie von J. F. Fries und gab von diesem Standpunkte aus in der Schrift „Ernst Reinhold und die Kant'sche Philosophie“ (1840) eine Kritik der Reinhold'schen Erkenntnisslehre, während er in dem Werke „Die Epochen der Geschichte der Menschheit“ (2 Bände, 1845) den mit der Brille von Fries aufgefassten Kant durch Fries verbessert und vollendet werden lässt. Seine Schrift „Die Theorie der Induction“ (1854) hat sich nicht das Lob einer in den Gegenstand eindringenden und das Wesen der sogenannten inductiven Methode der Forschung gründlich entwickelnden Arbeit erworben. Die „Metaphysik“ (1857) entwickelt das vollständige System der Wahrheiten im Sinne von Fries, um mit dem Satze, dass der Glaube als eine aller Wissenschaft entgegengesetzte Erkenntnissweise unserer Vernunft aufzufassen sei, in „Religionsphilosophie“ (1860) einzumünden, welche dem religiösen Glauben eine speculative Grundlage zu geben sucht.

Apollinaris, der Apologet, Bischof von Hierapolis (in Phrygien) schrieb um's Jahr 180 eine an den Kaiser Marcus Aurelius gerichtete Vertheidigungsschrift des Christenthums und ausserdem „Aufzeichnungen gegen die Hellenen“, voraus einige Bruchstücke erhalten sind.

Apollinaris, Bischof von Laodikeia (370—390), ein gebildeter Philosoph, hat sowohl gegen den Neuplatoniker Porphyrios 30 Bücher, als gegen den Kaiser Julianos ein „Wort über die Wahrheit“ geschrieben, aus keiner dieser Schriften ist uns jedoch etwas erhalten.

Apollodôros aus Athen, ein Anhänger der Lehre des Epikûros und in der Zeit von 140 bis 100 vor Chr. Vorstand der epikureischen Schule in Athen, daher gewöhnlich „Kêpotyrannos“ (Gartentyrann oder Herr des Gartens) genannt, da er gleich dem Stifter der Schule in einem Garten zu lehren pflegte. Unter seinen zahlreichen, angeblich über 100 Bücher umfassenden Schriften, befand sich auch ein „Leben des Epikuros“ und eine „Sammlung von Lehrmeinungen“, wovon jedoch Nichts erhalten ist.

Apollodôros, genannt Ephillos oder vielmehr Ephêlos (der Sommersprossige) war ein Stoiker des letzten vorchristlichen Jahrhunderts und Zeitgenosse des Poseidonios aus Apameia. Von seinen Schriften werden eine „Ethik“ und eine „Physik“ erwähnt, woraus sich jedoch Nichts erhalten hat.

Apollodôros aus Phalerôn (Hafenort bei Athen) war ein schwärmerischer Anhänger des Sôcratês bis zum Kerker desselben.

Apollonidês, ein Stoiker, mit welchem sich der jüngere Cato kurz vor seinem Tode über den Selbstmord unterhielt.

Apollônios aus Alexandrien, ein Peripatetiker und Bruder des Sotiôn, im ersten Jahrhundert der Kaiserzeit.

Apollônios aus Kyrênê, genannt Kronos, megarischer Philosoph und Schüler des Eubûlidês, sowie Lehrer des Dialektikers Diodôros Kronos.

Apollônios aus Chalkis (in Syrien) oder Chalkêdôn (in Bithynien) war Stoiker und einer der Lehrer des Kaisers Marcus Aurelius.

Apollônios aus Nysa (in Phrygien), ein Schüler des Stoikers Panaitios in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts vor Chr.

Apollônios, ein Syrer, lebte zur Zeit des Kaisers Hadrian als Platoniker.

Apollônios, ein Freigelassener und Schüler des Stoikers Diodotos im letzten Jahrhundert vor Chr.

Apollônios aus Tyros (Phönizien) ein Stoiker aus dem letzten Jahrhundert vor Chr., war der Verfasser einer verloren gegangenen Schrift über den Stifter der stoischen Schule Zênôn und seine Nachfolger.

Apollônios aus Tyana, einer griechischen Kolonie in Kappadokia, lebte unter dem Kaiser Caligula und seinen Nachfolgern als ein Hauptvertreter des Neupythagoreismus. Aus seiner Schrift „über die Opfer“ ist uns ein Bruchstück überliefert worden, woraus sich ergiebt, dass er von den übrigen Göttern den Einen, für sich bestehenden, höchsten Gott unterscheidet, der weder durch Worte genannt, noch durch Opfer verehrt, sondern nur im Geiste erkannt und erfasst werden soll. Alles Irdische ist unwerth, mit diesem höchsten Gott in Berührung zu kommen. Die um's Jahr 220 n. Chr. von Flavius Philostratos über das Leben des Apollônios von Tyana verfasste Schrift (vergl. den Artikel „Philostratos“) ist ein an die, längst zur unsichern Sage gewordene, Lebensgeschichte des Apollônios anknüpfender abentheuerlicher religiös-philosophischer Roman, der zur Verherrlichung des neupytha-

goreischen Lebensideals im Gegensatze zum stoischen und christlichen, als Gegenstück insbesondere zu der in den Evangelien hervortretenden Gestalt Christi, bestimmt ist. Die persönliche Gestalt des pythagoreischen Philosophen wird darin als der den Pythagoras selbst noch überragende gottbegeisterte und gottgeliebte Weise und als Wundermann in übermenschlicher Hoheit den Lesern vorgeführt und an ihr die Aufgabe der Philosophie geschildert, wie sie sich der Neupythagoreismus des dritten Jahrhunderts vorstellte.

Apollophanês aus Antiochia am Orontes, ein Stoiker aus dem dritten Jahrhundert vor Chr., mit Aristôn aus Chios befreundet, über welchen er auch eine Schrift veröffentlichte und dessen Ansicht über die Tugend auch die seinige war.

Apono, siehe Peter von Apono oder Abano.

Appulejus aus Madaura (in Numidien) war um's Jahr 130 n. Chr. geboren und in Karthago und Athen gebildet, brachte lang auf Reisen im Morgenland und in Rom zu und lebte dann in Madaura, später in Karthago. Von seinen philosophischen Schriften, die ihn ebenso, wie sein Roman „Metamorphosen“ als einen dem Dämonenglauben huldigenden eklektischen Platoniker kennzeichnen, sind zu nennen: „über den Gott des Sokrates“, worin eine weitschweifige Erörterung der Platonischen Theologie gegeben wird, „über die Lehre Platon's“, in drei Büchern, worin über das Leben, die Physik, Logik und Ethik Platon's unter Verschmelzung der platonischen Ansichten mit peripatetischen und stoischen geredet wird, und „über die Welt“, welche Schrift sich vorzugsweise an Theophrast anschliesst. In seiner Lehre werden als Urgründe der Dinge ausser Gott auch die Ideen und die Materie hervorgehoben und dem Sinnlichen oder Materiellen gegenüber, auf Seiten des Uebersinnlichen als des allein wahrhaft Seienden, Gott als derjenige bezeichnet, dessen Vernunft die Ideen umfasst, und daneben die menschliche Seele.

Hildebrand, de vita et scriptis Apuleji. 1835.
Goldbacher in den Wiener Sitzungsberichten, philosophisch - historische Classe, Band 66 (1871), S. 159—192.

Aquilinus, siehe Peter von Aquila.

Aquinas, siehe Thomas von Aquino.

Arabische Philosophie. Die Bekanntschaft der Araber mit griechischer Arzneikunde in erster Linie, und erst weiterhin mit griechischer Naturwissenschaft und Philosophie wurde seit der Mitte des achten Jahrhunderts unter der Herrschaft der Abassiden durch syrische Christen (Nestorianer) vermittelt, welche als Aerzte schon früh bei den Arabischen Khalifen berühmt waren. Durch solche wurden zuerst medicinische, seit dem Anfange des neunten Jahrhunderts (813—833) auch philosophische Schriften aus dem Griechischen in's Syrische und aus diesem oder aus älteren vorhandenen syrischen Uebersetzungen in's Arabische übersetzt. So namentlich die Mehrzahl der Schriften des Aristoteles, sogar die Republik, die Gesetze und der Timaios Platon's, Schriften des Alexander Aphrodisias, Themistios und der neuplatonischen Ausleger des Aristoteles, des Porphyrios und Ammônios, auch Auszüge aus Proklos, sowie die Schriften des Galênos. Die syrischen Uebersetzungen sind verloren gegangen, während die zum Theil noch vorhandenen arabischen Uebersetzungen von den arabischen Philosophen benutzt wurden. Schon durch ihre Entstehung ist also die arabische Philosophie sehr eng mit den Naturwissenschaften verwachsen und steht mit dem praktischen Leben in enger Wechselwirkung. Wie aber schon bei den Philosophen der letzten Schulen des Alterthums eine Verschmelzung des Platonismus und Aristotelismus angestrebt worden war, und weiterhin von christlichen Theologen die Aristotelische Logik für die wissenschaftliche Behandlung als formales Werkzeug gepflegt wurde; so kennzeichnet sich auch die arabische Philosophie durchaus als ein mit neuplatonischen Anschauungen versetzter Aristotelismus, nur aber dass bei dem strengen Festhalten des Islam an der Einheit Gottes die Aristotelische Metaphysik und namentlich die Aristotelische Gotteslehre bei den mohammedanischen Arabern mehr zur Geltung kamen, als bei den Neuplatonikern und den christlichen Kirchenlehrern. Nicht ohne Einfluss auf die Entwickelung und Gestaltung der Philosophie bei den Arabern sind die verschiedenen Religionsparteien geblieben, welche sich auf dem Boden der Theologie des Islam gebildet hatten. Namentlich sind unter den theologischen Dogmatikern oder Motekallemîn (im Hebräischen Medabberim) die beiden Richtungen der Rechtgläubigen (Ascharîten) und der Rationalisten (Mutazeliten) hervorgetreten, welche sich stark mit philosophischen Anschauungen versetzt hatten. Endlich hat sich unter den persischen Çûfi's (Sufiten) auch eine mystisch-asketische Richtung ausgebildet, welche nicht ohne Einfluss auf die Entwickelung der arabischen Philosophie geblieben ist. Diesen Religionsphilosophen gegenüber verstehen die arabischen Schriftsteller unter dem Namen der eigentlichen Philosophen nur solche, welche unter dem Einflusse der griechischen Philosophie und insbesondere des Aristoteles standen und die man kurzweg als arabische Aristoteliker bezeichnet. Jedoch unterscheiden manche arabische Schriftsteller unter den Philosophen die eigentlichen Peripatetiker als Maschâyin von den im Geiste Platon's speculirenden Ischrâkîjîn.

Im arabischen Orient knüpfen sich die eigentlich philosophischen Bestrebungen seit dem neunten Jahrhundert an die Namen

Alkendi, Alfarabi und Avicenna, während Algazel mit der Secte der Sufiten zusammenhängt und als Mystiker und Religionsphilosoph auftrat, nachdem er die Philosophie zu Gunsten des religiösen Glaubens in die Skepsis gelenkt hatte. In Folge dessen siegten im Orient die Aschariten und die von der Philosophie verlassene Rechtgläubigkeit, so dass seit Algazel die eigentliche Philosophie im arabischen Orient keine namhaften Vertreter mehr hatte. In Folge der Verfolgungen, welche das freie Denken vom rechtgläubigen Islam zu erdulden hatte, bildete sich zu Baçrâ eine geheime Gesellschaft der „lauteren Brüder" oder „Brüder der Reinheit" (ihwân es-safa), von welchen in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts eine „allgemeine Encyclopädie des Wissens" herausgegeben wurde, die sich auf dem Boden eines mit neuplatonischen und neupythagoreischen Elementen versetzten Aristotelismus bewegt.

Bei den abendländischen Arabern in Spanien, wo sich ihre berühmteste Schule zu Cordova befand, knüpft sich die seit dem zwölften Jahrhundert zur Blüthe gelangte Aristotelische Philosophie an die Namen: Avempace (Ibn Badja), Abubaker (Ibn Tofail) und Averroes (Ibn Roschd). Die Lehren der morgenländischen wie der abendländischen arabischen Philosophen verbreiteten sich im Abendlande sehr bald unter den Juden und den christlichen Scholastikern und gewann auf die scholastische Philosophie des Mittelalters einen erheblichen Einfluss, namentlich in Paris und unter den Franziskanern, während im 13. Jahrhundert mehrmals arabisch-philosophische Lehrsätze von Rom aus verdammt wurden.

Wüstenfeld, die Akademie der Araber und ihre Lehrer. 1837.

Mohammed **al Schahrastâni's** Geschichte der religiösen und philosophischen Secten bei den Arabern (arabisch herausgegeben von W. Cureton, London 1842—46), deutsch von Haarbrücker, Halle 1850 und 51, 2 Bände.

Ravaisson, mémoire sur la philosophie d'Aristote chez les Arabes. Paris, 1844.

Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialis opera et studio M. **Casiri.** I. II. Madrid, 1760.

Schmölders, documenta philosophiae Arabum, Bonn 1836, und dessen Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes. Paris, 1842.

Steiner, die Mutaziliten oder Freidenker im Islam. Paris 1865.

Müller, die griechischen Philosophen in der arabischen Ueberlieferung. Halle, 1873.

Arcesilaus, siehe Arkesilaos.

Archedêmos aus Tarsos (in Kilikien), ein Stoiker um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr., welcher erst in Athen lehrte, dann in Babylon eine stoische Schule gründete und in seinen Anschauungen seinem Landsmanne Antipatros aus Tarsos verwandt war.

Archelaos, Sohn eines Apollodôros, nach Anderen eines Mydôn, nicht aus Milet, sondern wahrscheinlich aus Athen gebürtig, war der bedeutendste unter den Schülern des Anaxagoras. Vorzugsweise mit naturphilosophischen Fragen beschäftigt, scheint er die ursprüngliche Mischung der Stoffe als Luft gefasst und auch eine Mischung von Geist und Materie angenommen zu haben, indem er in der Weise der älteren jonischen Naturphilosophen auch der Luft und dem Geiste göttliche Natur beilegte. In ethischen Fragen kennzeichnete er sich als Vorgänger des Sokrates und Verwandter der Sophisten mit seiner Behauptung, dass Recht und Unrecht nicht von Natur, sondern nur durch menschliche Satzung bestimmt seien.

Archytas aus Tarent (in Unteritalien), Sohn des Mnesagoras oder Hestiaios, war Staatsmann und Feldherr und zugleich Mathematiker und Anhänger der Philosophie des Pythagoras und blühte zwischen 400 — 365 vor Chr. Während Platon's Aufenthalt in Sicilien stand er mit diesem in Verbindung. Von den zahlreichen philosophischen Schriften, die von ihm meist in dorischem Dialekt verfasst worden sein sollen und deren Titel angeführt werden, hat sich noch eine Anzahl von Bruchstücken erhalten, deren Aechtheit aber mit Grund von der neueren Kritik bezweifelt worden ist, indem die Abfassung der meisten, fast aller dem Archytas zugeschriebenen Schriften in nachchristlicher Zeit von der neupythagorischen Schule ausgegangen ist.

Eggers, de Archytae Tarentini Pythagorici vita, operibus et philosophia. 1833.

Hartenstein, de fragmentis Archytae philosophicis. 1833.

Gruppe, über die Fragmente des Archytas. 1839.

Areios aus Alexandria, ein eklektischer, insbesondere stoisch gefärbter Akademiker aus dem letzten vorchristichen Jahrhundert, war Lehrer des Octavianus und von diesem sehr hochgehalten, auch Freund des Mäcenas. Wahrscheinlich ist er derselbe Areios, welcher bisweilen mit dem Beinamen Didymos angeführt wird. Seine Schrift „Epitome", aus welcher uns beträchtliche Bruchstücke überliefert worden sind, enthielt wahrscheinlich eine geschichtliche Uebersicht über die Lehren der älteren hellenischen Philosophen. In seiner eigenen philosophischen Anschauung sucht er, wie Antiochos aus Askalon, die platonische und aristotelische Lehre mit der stoischen zu verknüpfen.

Areopagita, siehe Dionysius Areopagita.

Aresas aus Lukanien (Unteritalien) wird als 6. Vorsteher der Pythagoreischen Schule genannt und als Verfasser eines im dorischen Dialekt geschriebenen Werkes „über des Menschen Natur" bezeichnet, woraus Stobaeus längere Bruchstücke überliefert hat, deren Aechtheit jedoch bezweifelt wird.

Arêtê aus Kyrênê, Tochter und Schülerin des älteren Aristippos und Mutter des jüngeren Aristippos, wird als Lehrerin des Theodôros, des sogenannten Atheisten, erwähnt.

Areus, siehe Areios.

Argens, Jean Baptiste Boyer Marquis d', geboren zu Aix (in der Provence), stammte aus einem altadeligen Geschlechte, war Anfangs bei der französischen Gesandtschaft in Konstantinopel attachirt und besuchte Algier, Tunis und Tripolis. Im Jahre 1734 wurde er bei der Belagerung von Kehl verwundet, von seinem Vater enterbt und zog sich nach dem Haag (in Holland), dem damaligen Zufluchtsorte aller Freidenker, zurück, wo er von der Feder lebte, bis er von dem durch seine Schriften auf ihn aufmerksam gewordenen König Friedrich II. von Preussen als Kammerherr und Director der philosophischen Klasse der Akademie der Wissenschaften nach Berlin berufen wurde, wo er an der geistreichen Tafelrunde desselben Theil nahm. Im Jahre 1769 kehrte er nach der Provence zurück, wo er 1771 auf dem Schlosse seiner Schwester unweit Toulon starb. In der Minoritenkirche zu Aix errichtete ihm sein königlicher Freund ein Denkmal mit der Inschrift: *Erroris inimicus, veritatis amator.* Ausser seinen *Lettres juives* (in 8 Bänden), *Lettres chinoises* (in 5 Bänden), *Lettres cabbalistes* (in 7 Bänden) und seiner unter dem Titel *„Défense du paganisme“* veröffentlichten Uebersetzung der Schrift des Kaisers Julian gegen die Christen, sind unter seinen Schriften besonders hervorzuheben: *La philosophie du bon sens ou reflexions philosophiques sur l'incertitude des connaissances humaines* (1737, deutsch 1756) und *Mémoires pour servir à l'histoire de l'esprit et du coeur* (in 3 Bänden 1744, deutsch 1764). Gesammelt wurden seine Schriften: *Oeuvres du Marquis d'Argens*, 24 Bände, 1768. Als Philosoph war er ein populärer Skeptiker in der Weise der späteren französischen Encyclopädisten, der die Selbstständigkeit und Geistigkeit eines besonderen Seelenwesens leugnete, das Walten eines blinden Schicksals und die Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen lehrte und unter gelegentlichen Ausfällen auf die positiven Religionen und Alles, was nach Offenbarung schmeckte, im Interesse der religiösen Aufklärung die sogenannte natürliche Religion des gesunden Menschenverstandes zu empfehlen bemüht war.

Argyropûlos, Johannes, aus Konstantinopel, lehrte im 15. Jahrhundert den Peter und Lorenz von Medicis in Florenz das Griechische und ging 1480 von dort nach Rom, wo er einen Lehrstuhl der Philosophie erhielt und 1486 starb. Er war Anhänger der Aristotelischen Philosophie und lieferte eine lateinische Uebersetzung der Physik und Moral des Aristoteles, welche 1652 in Rom gedruckt wurde.

Aristaiôn oder Aristaios aus Kroton (in Unteritalien), Schwiegersohn und nächster Nachfolger des Pythagoras in der Schule desselben, hatte sich mit Mathematik beschäftigt und wurde von den Neupythagoräern als Verfasser eines im dorischen Dialekt geschriebenen Werkes „über Harmonie“ bezeichnet, woraus uns durch Stobaios ein Bruchstück überliefert worden, welche Schrift sich jedoch als eine ihm später untergeschobene zu erkennen giebt.

Aristandros wird vom Neuplatoniker Proklos unter denjenigen Platonikern genannt, welche das Wesen der Seele als arithmethisches Verhältniss oder als eine sich selbst bewegende Zahl bestimmten.

Aristarchos von Alexandrien, ein Grammatiker, der zwischen 212—140 vor Chr. lebte und vielleicht ein Schüler des Stoikers Diogenes, des Babyloniers, war.

Aristeas, der angebliche Verfasser eines an einen gewissen Philokrates gerichteten Briefes, welcher wahrscheinlich aus der Zeit der jüdischen Hasmonäer stammt und worin die Entstehung der unter dem Namen der Siebenziger-Uebersetzung (Septuaginta) der fünf Bücher Moses bekannten griechischen Uebersetzung in fabelhafter Weise erzählt wird. Der Verfasser dieses Schreibens kennt schon eine ausgebildete allegorische Schriftauslegung, wie wir solcher später in den Schriften des jüdisch-alexandrinischen Philosophen Philôn begegnen, und unterscheidet von dem im Himmel thronenden grössten und über Alles herrschenden, bedürfnisslosen Gott selbst dessen in der Welt allgegenwärtige Kraft und Herrschaft Gottes. Alle Tugend stammt von Gott, welcher nicht durch Opfer und Gaben, sondern durch Herzensreinheit richtig verehrt wird.

Aristidês aus Lokris wird als Genosse oder Freund Platon's genannt.

Aristidês, christlicher Philosoph in Athen, welcher dem Kaiser Hadrian während seines Aufenthaltes daselbst eine Apologie für die Christen überreichte.

Aristidês Quintilianus, ein Neuplatoniker aus der Schule des Porphyrios oder Jamblichos, hat über Musik geschrieben.

Aristiôn oder Atheniôn, ein Zeitgenosse des Epikureers Zênôn aus Sidôn, spielte zur Zeit des Mithridatischen Kriegs in Athen eine Rolle als Gewaltherr und wird bald als Epikureer, bald als Peripatetiker erwähnt.

Aristippos aus Kyrene, der Stifter der Kyrenaischen Schule oder der Hedoniker (Lustlehrer), war um's Jahr 435 vor Chr. geboren, seit 416 in Athen im Umgange mit Sokrates, später auf Reisen und auch beim Tode des Sokrates (399) nicht in Athen, sondern in Aegina, zweimal (309/8 und 361)

am Hofe des älteren und jüngeren Dionysios in Syrakus, wo er mit Platon zusammentraf, sich aber in den Ruf eines Schmeichlers und Speichelleckers brachte. Er hat unter den Sokratikern zuerst Bezahlung für seinen Unterricht verlangt und wurde vielleicht aus diesem Grunde von Aristoteles der „Sophist" genannt, während sonst seine Persönlichkeit, freilich als die eines Lebemannes, der Wohlwollen und Freundschaft übte, in vortheilhafterem Lichte geschildert wird. Zuletzt lebte er in seiner Vaterstadt Kyrene, wo er seine Tochter Aretê in den Grundsätzen seiner Philosophie unterwies. Er erklärte die Lust als eine zur Empfindung gelangte sanfte Bewegung. Unser Wissen ist auf die natürlichen Empfindungen beschränkt, von denen wir nicht wissen, ob sie mit den Empfindungen anderer Menschen übereinstimmen. Alles und jedes Empfinden besteht in einer Bewegung des Empfindenden. Ist diese Bewegung eine sanfte, so entsteht die Lustempfindung; ist sie eine stürmische, so entsteht die Unlustempfindung. Ist die Bewegung eine unmerkliche, schwache, oder befinden wir uns im Zustande der Ruhe, so haben wir überhaupt keine Empfindung. Unter diesen drei Gemüthszuständen ist die Lustempfindung allein wünschenswerth. Aus einzelnen Lustgefühlen besteht die Glückseligkeit. In der Glückseligkeit liegt das Ziel der Philosophie und der Zweck des Lebens. Nur der Genuss (die Lust) ist Selbstzweck und ein unbedingt Gutes, alles Uebrige nur gut als Mittel zum Genusse. Auch die Tugend ist nur als Mittel zur Lust ein Gut. Die Herrschaft über die Lust wird durch Einsicht und Selbstbestimmung erlangt. Derjenige lebt wahrhaft, der sich keinen Genuss versagt, aber in jedem Augenblicke Herr seiner selbst und der Verhältnisse bleibt. — Diese Grundgedanken der Lehre des Meisters wurden von den Kyrenaikern weiter ausgeführt und im Einzelnen näher bestimmt, auch logische Untersuchungen zur Begründung der Lustlehre herbeigezogen. Unter den Schülern des Aristippos werden ausser seiner Tochter Aretê und seinem Enkel Aristippos noch genannt: Theodôros, genannt der Atheist, und dessen Schüler Biôn und Euêmeros, der blinde Antipatros aus Kyrene, Hêgesias, genannt Peisithanatos (d. h. der zum Sterben Ueberredende) und Annikeris der Jüngere.

Aristippos, der Jüngere, Enkel des Stifters der Kyrenaischen Schule als Sohn der Aretê, und Schüler seiner Mutter, hat die Lehre der Schule zuerst systematisch darzustellen versucht, obwohl sich keine Schriften von ihm erhalten haben.

Aristippos aus Kyrene wird als ein Akademiker aus der Schule des Arkesilaos und als ausgezeichnetster Schüler des Lakydês genannt.

Aristobûlos, der Bruder des Epikûros und selbst Epikuräer, ist nicht weiter bekannt.

Aristobûlos, ein jüdischer Peripatetiker, welcher unter Ptolemaios VI. Philomêtôr (181 — 146 vor Chr.) in Alexandrien lebte, war der Verfasser eines diesem Könige gewidmeten Commentars zu den Büchern Mosis, worin er sich auf gefälschte Orphische Gedichte berief, um zu beweisen, dass schon die älteste hellenische Weisheit aus einer alten griechischen Uebersetzung der Mosaischen Schriften stamme. Die Kirchenväter Clemens von Alexandrien und Eusebios von Cäsarea haben uns aus jener Schrift Bruchstücke überliefert, an deren Aechtheit zu zweifeln kein Grund vorliegt. Nach dem Vorbilde der Stoiker hat er die biblischen Erzählungen allegorisch erklärt und sucht durch dieses Mittel die Vermenschlichungen der Gottesidee zu beseitigen, indem er dergleichen volksthümliche Vorstellungen auf den begrifflichen Ausdruck göttlicher Macht, Unsichtbarkeit, Unveränderlichkeit zurückführt. Im Ganzen beurkundet er dabei die Bekanntschaft mit platonischen, aristotelischen und stoischen Lehren.

Binde, Aristobulische Studien. I. II. (Glogauer Programm.) 1869. 70.

Aristodêmos aus Lakedaimon (Sparta), Sohn eines Aristobûlos, galt bei einigen alten Schriftstellern als einer der sogenannten sieben Weisen.

Aristodêmos aus Aegium, lebte unter den Kaisern Domitian und Nerva und wird von Plûtarch aus Chäronea, dessen Freund und Mitschüler er war, als eifriger Akademiker erwähnt.

Aristoklês war der frühere Name Platon's und seines Grossvaters.

Aristoklês aus Lampsakos, ein Stoiker aus unbekannter Zeit, hat zu einer logischen Schrift des Chrysippos einen Commentar geschrieben.

Aristoklês aus Messênê (Messana) in Sicilien, war ein eklektischer Peripatetiker des dritten christlichen Jahrhunderts und Lehrer des Alexander von Aphrodisias. In einer Schrift, betitelt „über Philosophie", einer Art Geschichte derselben, aus welcher uns der Kirchenvater Eusebios Bruchstücke mitgetheilt hat, bestritt und berichtete er die Lehren der Eleaten und Skeptiker, der Kyrenaiker, Epikuräer und vertheidigt den Aristoteles gegen Angriffe, indem er dabei auch dem Platon seine Bewunderung zollt und in manchen Punkten sich dem Stoicismus annähert. Auch eine verloren gegangene Schrift „Ethica" in 9 Büchern wird ihm zugeschrieben.

Aristoklês aus Pergamum (in Kleinasien) lebte unter den Kaisern Trajan und Hadrian und war in jüngeren Jahren mit peripatetischer Philosophie beschäftigt, später unter dem Einflusse des Herodes Atticus in Rom Sophist und zuletzt in seiner Vaterstadt als Lehrer der Redekunst thätig.

Aristoklês, ein Neuplatoniker, an welchen Proklos ein Schreiben gerichtet hat.

Aristokratês aus Rhegium (am Meerbusen von Sicilien) wird bei Jamblichos als Pythagoreer genannt.

Aristokreôn wird als Neffe und Schüler des Stoikers Chrysippos bei Plutarch genannt.

Aristomenês aus Metapontum (in Lucanien) wird bei Jamblichos als ein Pythagoräer genannt.

Aristôn aus Alexandrien, blühte um's Jahr 50 vor Chr. als Peripatetiker, der sich mit Logik und Physik beschäftigte und eine Berechnung der syllogistischen Figuren gemacht haben soll. Von verschiedenen Schriften, die er verfasste, hat sich Nichts erhalten.

Aristôn aus Chios (der jonischen Insel im Aegäischen Meere), Sohn eines Miltiades, Schüler Zenôn's in der Stoa zu Athen, aber zugleich Zuhörer Polemôn's. Weil er sich von der Lehre Zenôn's in einigen Punkten entfernte, bildete er im Kynosargês, der alten Schule des Antisthenês, eine besondere, den Kynikern verwandte Secte der „Aristoniker", die aber nicht lange Bestand hatte. Von seinen Schülern werden nur Miltiadês und Diphilos genannt. Er hiess wegen seiner Redseligkeit und Ueberredungskunst „die Sirene", hatte aber auch den Beinamen „der Kahlkopf". Die Grundgedanken seiner Lehre liegen in folgenden Sätzen: Da das Tugendstreben die ganze Bestimmung des Menschen und die Reinigung der Seele der einzige Zweck aller Reden ist, so sind die logisch-dialektischen und physikalischen Untersuchungen, sowie überhaupt alle theoretischen Forschungen nutzlose Spinngewebe und lästiger Strassenkoth. Physik ist dem Menschen für seine Kräfte unerreichbar. Ausser Tugend und Laster ist alles Uebrige gleichgültig und auch in der Ethik sind nur die allgemein grundlegenden Untersuchungen über Gutes und Böses, Güter und Uebel, Tugend und Laster, Weisheit und Thorheit wichtig, alle übrigen Erörterungen dagegen, die ganze angewandte Moral mit ihren einzelnen Vorschriften sind überflüssig und werthlos.

Aristôn aus Kos (der Insel im Aegäischen Meere) wird vom Geographen Strabôn als Schüler und Erbe des Peripatetikers Aristôn von Keos oder Keia genannt.

Aristôn aus Keos oder Keia (Insel im Aegäischen Meere, unweit Euboea), nämlich aus dem Orte Julis auf dieser Insel, war Schüler Lykôns in der peripatetischen Schule zu Athen und Nachfolger desselben in der Leitung der Schule um's Jahr 260 vor Chr. Von seinen zahlreichen Schriften, deren gewandte und gefällige Darstellung gerühmt wird, haben sich nur wenige Bruchstücke geschichtlichen Inhalts erhalten.

Aristonymos, welcher den Arkadiern Gesetze gab, wird bei Plutarchos als ein unmittelbarer Schüler Platons genannt.

Aristos aus Askalon, Bruder und Schüler des Antiochos aus Askalon und dessen Nachfolger auf dem Lehrstuhle der Akademie zu Athen, wo (um 65 vor Chr.) M. Brutus sein Schüler war.

Aristotelês war (wie sich aus der Vergleichung des uns von griechischen Schriftstellern über seine Lebensverhältnisse Ueberlieferten mit Wahrscheinlichkeit ergiebt) im Jahre 384 vor Chr. geboren zu Stagîra (Stageira) oder richtiger Stagîros (Stageiros), einer griechisch-jonischen Pflanzstadt in der zum nördlichen Griechenland gehörigen thrakischen Halbinsel-Landschaft Chalkidikê. Diese Stadt war an der Westküste des Strymonischen Meerbusens, jetzt Busens von Contessa, malerisch gelegen und heisst heutzutage Stavro mit einigen Ueberresten der alten Stadt. Sein Vater war der Arzt Nikomachos, dessen Vorfahren ebenfalls Aerzte waren, die ihr Geschlecht auf Machaôn, den Sohn des Asklêpios, zurückführten und sich gleich vielen anderen „Asklêpiaden" nannten. Der Vater lebte später als Leibarzt am Hofe des makedonischen Königs Amyntas II., des Vaters von Philippos, zu Pella in Macedonien und hatte sich als naturwissenschaftlicher Schriftsteller bekannt gemacht. Des Aristoteles Mutter stammte aus Chalkis in Euböa (der heutigen Insel Negroponte im Aegäischen Meere). Schon im Alter von 17 Jahren soll er die Eltern verloren haben und von einem nach Stagîros ausgewanderten Verwandten Proxenos aus Atarneus (in Mysien) erzogen worden sein. Er hatte einen Bruder und eine Schwester und war, als Asklepiade, wahrscheinlich schon als Knabe in der Anatomie unterrichtet worden. Seine eigentlichen wissenschaftlichen Lehrjahre fielen aber in die Zeit von seinem 17.—27. Lebensjahre. Er war mit 17 Jahren sein eigener Herr und im Besitze eines grossen Vermögens. Das von Epikûros herrührende und von hämischen Gegnern ausgebreitete Mährchen, er habe sein Vermögen verthan und dann als Quacksalber mit dem Verkaufe von Arzneimitteln sein Leben gefristet, ist schon von dem Peripatetiker Aristoklês aus Messene (zu Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts) zurückgewiesen worden. Der Ruhm und Glanz von Athen lockte den reichen und ehrgeizigen jungen Mann dorthin, wo damals unter den Baumgängen der Akademie der bereits sechzigjährige gefeierte Platôn lehrte und der „rasende Sokratês," Diogenês aus Sinôpe in seiner Tonne hauste, während Praxiteles und Skopas ihre Kunstwerke schufen. Da aber bei des Aristoteles Ankunft in Athen „der alte beredte Mann" sich bei Dion und dem jüngeren Dionysios, unmittelbar nach dessen Regierungsantritte (367) in Syrakus aufhielt, von wo er erst im Jahre 365 zurückkehrte, so bereitete sich der junge Stageirite einstweilen durch eifriges Studium und durch

Ankauf von Bücherschätzen darauf vor, Platon's Schüler zu werden, was er 17 Jahre lang (365—347) bis zum Tode Platon's blieb. Wegen seines unermüdlichen Studiums wurde er von Platon selbst nur „der Leser" genannt und galt wegen seiner geistigen Gewandtheit als die Seele der Schule. Als der Erste, der nach Strabôn's, des Geographen, Zeugniss eine grössere Bibliothek anlegte, erwarb er sich einen Reichthum an gelehrten naturwissenschaftlichen Kenntnissen und machte jene vielseitige und gründliche Bekanntschaft mit den Schriftwerken seines Volkes, die uns in seinen eigenen späteren Schriften entgegentritt. Wurde der aufstrebende und ehrgeizige junge Gelehrte seinem Lehrer gegenüber, dessen Neigung sich von den Naturwissenschaften fern hielt, zu denen sich jener hingezogen fühlte, allmälig selbstständig und schreckte derselbe als gewandter Redner auch vorm Streit mit dem seines erworbenen Ruhmes sich bewussten Platon nicht zurück, so ist eine gewisse Eifersucht zwischen einem solchen Lehrer und einem solchen Schüler eben so erklärlich und natürlich, als der von dem Platoniker Eubûlos im dritten christlichen Jahrhundert gegen Aristoteles erhobene Vorwurf des Undanks gegen Platon sich durch anderweitige Nachrichten nicht minder, wie durch die von Aristoteles selbst in seiner Nikomachischen Ethik ausgesprochenen Verehrung für Platon als unbegründet erweist, wie denn auch der Widerspruch, den Aristoteles in seinen späteren Schriften öfter gegen Platon's Ansichten erhebt, niemals feindselig, sondern stets sachlich gehalten ist. Darum stand denn auch Aristoteles auch noch nach Platon's Tode in freundschaftlichem Verhältniss mit dessen geliebtestem Schüler Xenokratês, welcher nach Platon's Aeusserung des Spornes bedürfe, wie Aristoteles als „ein gegen seine Mutter ausschlagendes Füllen" des Zügels. Einem anderen Mitschüler, dem Kyprier Eudêmos, welcher in dem sicilischen Feldzuge Diôn's (354) gefallen war, errichtete Aristoteles ein ähnliches philosophisches Denkmal, wie Platon in seinem „Phädôn" dem Sokrates, indem er demselben ein dem platonischen Phaidon nachgebildetes Gespräch „Eudêmos" widmete, aus welchem uns einige Bruchstücke überliefert worden sind. Er fasst darin das vorirdische Dasein (Präexistenz) der Seele, im platonischen Sinne als eines der „Idee" verwandten Wesens auf, welches auf die Erde verstossen, den Leib als einen Leichnam mit sich schleppe. Er beutet die überlieferten Ideen des hellenischen Mythos und Cultus in der Art aus, dass er sie als geschichtliche Zeugnisse für den tiefen Zug des menschlichen Gemüths zum Unsterblichkeitsglauben gelten liess, den er zugleich durch regelrechte Schlüsse zu begründen suchte. Auch andere Dialoge des Aristoteles unter den Titeln: Grillos, Menexenos, Nerinthos, werden vielfach bezeugt, von denen uns jedoch Nichts erhalten noch Näheres bekannt ist. Bei dem Verluste dieser frühesten schriftstellerischen Arbeiten desselben sind wir zugleich des Mittels beraubt, in die stufenweise Entwickelung des Aristotelischen Denkens einen Einblick zu gewinnen und wahrzunehmen, wie er seinem Lehrer Platon allmälig entwächst und bei der Handhabung der von Platon gewählten Darstellungsform allmälig über diesen hinausschreitet, um endlich in seiner eigenen Rüstung aufzutreten, in welcher er uns in den aus seiner letzten Lebensperiode stammenden wissenschaftlichen Werken begegnet. Wenn er auch nicht, wie der im zweiten christlichen Jahrhundert lebende römische Rhetor Claudius Aelianus meldet, den greisen Platon durch seine Streitsucht aus der Akademie verdrängt hat, so fühlte sich Aristoteles doch während der letzten Lebensjahre Platon's seinem Lehrer gegenüber bereits so selbstständig, dass er selbst Vorlesungen in Athen hielt und als Gegner der Schule des schon bejahrten Redners Isokrates Unterricht in der Rhetorik ertheilte. Unter seinen damaligen Schülern befand sich der frühere Sclave und Eunuch, spätere Herrscher von Atarneus und Assos in Mysien. Als Aristoteles von diesem, nach dem im Jahre 347 erfolgten Tode Platon's, zum Besuch an seinen Hofe eingeladen worden war, begab er sich in Begleitung von Platons Lieblingsschüler Xenokratês nach Atarneus, statt die durch seines grossen Nebenbuhlers Tod erlangte freie Bahn zur Gründung einer Schule zu benutzen. Aber schon im dritten Jahre seines Aufenthaltes zu Atarneus wurde der gegen die persische Oberherrschaft sich auflehnende Hermeias um's Leben gebracht, und die beiden Philosophen flohen nach Mitylênê auf der Insel Lesbos, wohin sie die Adoptiv- oder Schwestertochter Pythias ihres Freundes und Gönners mitnahmen. Dem Hermeias liess Aristoteles in Delphoi eine Bildsäule mit ehrender Inschrift errichten und widmete ihm ein von Diogenês Laertios aufbewahrtes schönes Gedicht (Skolion), welches von seiner fast schwärmerischen Freundschaft zeugt. Von Mitylênê aus wurde der nunmehr im 44. Lebensjahre stehende Aristoteles (343) durch den König Philipp nach Macedonien berufen, um die Erziehung des vierzehnjährigen Prinzen Alexander zu übernehmen. Der von Aulus Gellius, dem aus der Zeit der römischen Antonine bekannten Sammler merkwürdiger Nachrichten, überlieferte Brief, in welchem der König Philipp unmittelbar nach Alexanders Geburt (356) diese dem Aristoteles mit dem Bemerken angezeigt hätte, er danke den Göttern, dass ihm ein Sohn in der Zeit geboren worden sei, in welcher Aristoteles lebte, hat keinen Anspruch auf Aechtheit. Für den Unterricht des königlichen Prinzen

und des mit diesem erzogenen Marsyas, einen Stiefbruder des nachmaligen Königs Antigonos von Syrien, wurde das südwestlich von der königlichen Residenz Pella in der Landschaft Emathia gelegene Gymnasium Nymphaion zu Mieza hergerichtet, wo noch zur Zeit des Plutarchos von Chäronea die Schattengänge mit ihren Steinsitzen waren, die dem peripatetischen Schüler und seinem Lehrer zu Ruheplätzen dienten. Ueber Alexanders Erziehung hatte man im Alterthume eine von dessen Mitschüler Marsyas verfasste Schrift „Alexanders Führung oder Schule“, aus welcher uns jedoch nur einige zerstreute Notizen übrig geblieben sind. Eine von Aristoteles für den Gebrauch Alexanders veranstaltete Textausgabe der Homerischen Ilias führte derselbe in einer kostbaren Kapsel später auf seinen Zügen durch Asien mit sich. (Geier, Aristoteles und Alexander 1856). Auch als Alexander (340 vor Chr.), während sein Vater nach Byzantion zog, zum Reichsverweser ernannt wurde, blieb Aristoteles noch eine Zeit lang am makedonischen Hofe, indem er seinen Studien und Forschungen lebte. Nach Alexanders Regierungsantritt heirathete Aristoteles die von seinem ermordeten Freunde Hermeias hinterlassene Pythias, die jedoch bald nach der Geburt einer ebenfalls Pythias genannten Tochter starb. Ob er sich, bevor er nach Athen übersiedelte, zunächst nach seiner Vaterstadt Stagiros zurückzog, woher seine zweite Frau stammte und wo sein nachmaliger Schüler Theophrastos ein Gut besass, steht nicht ganz sicher. Als der grosse Perserzug Alexanders bereits begonnen hatte, traf Aristoteles im Herbst 335 oder im Frühjahr 334 nach 12jähriger Abwesenheit wieder in Athen ein, wo es dem Lehrer des makedonischen Welteroberers beschieden war, eine Weltherrschaft des hellenischen Geistes zu begründen, deren Einfluss sich über fast zweitausend Jahre hinaus erstreckte. Während dort sein Freund Xenokratês, als Nachfolger von Platon's Schwestersohn Speusippos den Lehrstuhl in der Akademie inne hatte, eröffnete er selbst seine Schule im Lykeion, einem Gymnasium des von Peisistratos gegründeten und von Periklês verschönerten Tempels des Apollôn Lykeios. Er hatte die Erlaubniss, im dortigen „Peripatos“ (einem Baumgange, der zum Umherwandeln bestimmt war) zu lehren, und von dieser Oertlichkeit, wo die Schüler sich mit dem Meister versammelten, ist der Name „Peripatetiker“ für die Schule des Aristoteles aufgekommen. Zu der von ihm geübten Pflege eines freundschaftlich-geselligen Verkehrs mit den Schülern gehörte auch, dass er sich nach der auch in der Akademie herrschenden Sitte, die noch bis in's späte hellenische Alterthum fortdauerte, von Zeit zu Zeit zu gemeinsamen Mahlzeiten versammelte. Dort brachte Aristoteles neben seiner Lehrthätigkeit dreizehn arbeitselige Jahre zu, während welcher er aus den bisherigen Vorarbeiten und Sammlungen alle seine uns erhaltenen und zum Theil verlorenen Werke ausarbeitete, zu welchen er die wissenschaftlichen Hülfsmittel, neben seinem eigenen Vermögen, der Gunst der beiden makedonischen Könige und insbesondere seines königlichen Zöglings verdankte. Das freundschaftliche Verhältniss zwischen beiden hatte sich jedoch in den letzten Lebensjahren Alexanders getrübt. Aristoteles stand in nahen Beziehungen zu dem makedonischen Statthalter Antipater, an welchen noch einige sich als ächt kennzeichnende Briefe des Aristoteles vorhanden sind, und Antipater's Sohn Kassandros war ein Schüler des Philosophen. Diese engen Beziehungen zu Antipater scheinen den Alexander bei der zwischen ihm und Antipater entstandenen Spannung auch gegen Aristoteles verstimmt zu haben. Am Meisten aber trug zur Erkältung des Königs gegen seinen Erzieher das Verhalten des Kallisthenês bei, welcher ein Verwandter des Aristoteles und von diesem dem Könige empfohlen worden war. Ein gesinnungsloser Sophist und charakterloser Höfling brachte er es so weit, dass ihn Alexander wegen Verdachts der Theilnahme an einer von einem gewissen Hermolaos gegen das Leben des Königs angezettelten Verschwörung hinrichten liess. Mit der erwiesenen Falschheit des Gerüchtes, dass Alexander keines natürlichen Todes, sondern durch Gift gestorben sei, fällt auch die durch trübe Quellen verbreitete Nachricht, dass bei dieser Vergiftung Aristoteles betheiligt gewesen sei. Als nach Alexanders Tode die Aufregung gegen die makedonische Oberherrschaft zur Erhebung dagegen im Lamischen Kriege führte, war Aristoteles als Fremder, wie als Freund Alexanders und Antipaters bei den politischen Führern in Athen längst eine verdächtige Person. Man suchte nach einem Vorwand zur Anklage desselben wegen Gottlosigkeit (unfrommen Sinnes) und fand einen solchen in seinem Lobgedicht auf Hermeias und in einigen Lehrmeinungen des Philosophen. Unter diesen Umständen verliess Aristoteles im Spätsommer 323 freiwillig Athen, um nicht (wie er sich selbst äusserte) den Athenern zum zweiten Male Gelegenheit zu geben, an der Philosophie zu freveln, und zog sich nach der unter makedonischem Schutze stehenden Mutterstadt der Stagiriten, Chalkis in Euboia, zurück, wo er ein Landhaus besass und seine Lehrvorträge fortsetzte. Eine im Alterthum vorhandene, angeblich von ihm in Chalkis verfasste gerichtliche Vertheidigungsrede ist ein nicht von ihm verfasstes rednerisches Uebungsstück, als Nachahmung der Apologie des Sokrates. Da er auf die Aufforderung des Areopags zu Athen zu erscheinen sich

weigerte, wurde er des dortigen Bürgerrechtes für verlustig erklärt und in Abwesenheit zum Tode verurtheilt. Ein Jahr nach Alexander und kurz vor dem Tode des Demosthenes, im Spätsommer 322, im 63. Lebensjahre starb er in Chalkis an einem Magenleiden, nicht durch Selbstvergiftung mit Schierling, noch durch einen freiwilligen Sturz in die Meerenge Euripûs, wie ihm Spätere haben nachgesagt. In seinem uns durch Diogenês Laertios aufbewahrten Testamente wurde seine Tochter Pythias, sein Sohn Nikomachos von seiner zweiten Frau Herpyllis und diese selbst, sowie sein Schwiegersohn Nikanôr, der Adoptivsohn seines Pflegers Proxenos aus Atarneus versorgt. Sein Sohn Nikomachos wurde von Theophrastos erzogen, den Aristoteles selbst zum Nachfolger in seiner Schule bestimmt hatte, als er aus Athen nach Chalkis geflohen war. Ihm hatte er zugleich den werthvollsten Theil seiner Hinterlassenschaft, seine Bücher vermacht. Von Gestalt war Aristoteles klein und schmächtig, mit besonders mageren Beinen, hatte kleine und wenig geöffnete Augen und einen hervorstehenden Bauch, auch einen Kahlkopf. Weniger sein etwas geziertes Lispeln, als der spöttige Zug um den Mund war dem Platon missfällig. Seine fehlerhafte Aussprache des R wie L wurde von seinen Schülern nachgeahmt. Philipp und seine Gemahlin Olympias sollen die Statue des Aristoteles neben ihren eigenen haben aufstellen lassen, während ihm eine solche Alexander in Athen errichten liess. In einem öffentlichen Bade zu Byzantion (Konstantinopel) soll sich noch zu Anfang des 6. christlichen Jahrhunderts ein Aristotelesbild befunden haben. Eine sitzende Statue im Palaste Spada zu Rom, auf deren Basis die verstümmelte Inschrift Arist — zu lesen ist, wurde neuerdings mit Sicherheit als das Bildniss des grossen Stageiriten wieder erkannt.

Stahr, Ad., Aristotelia. I. Das Leben des Aristoteles. 1830.

Lewes, G. H., Aristotle, a chapter from the history of the science. London 1864. Aus dem Englischen übersetzt von J. V. Carus. 1865 (im 1. Kapttel).

Zell, C., in Pauly's Realencyclopädie der klassischen Alterthumswissenschaft. I. (2. Aufl. von Teuffel) S. 1634—1699. Stuttgart, 1873.

Des Aristoteles fruchtbarer und vielseitiger Geist hat alle seiner Zeit offenstehende Gebiete des Wissens mit selbständigen Forschungen bereichert und mit keine kräftigen Gedanken befruchtet. In den Tagen des Marcus Aurelius, des Stoikers auf dem Kaiserthrone, der „Schriftgelehrte der Natur“ genannt, der seine Feder und seine Sprache, wie ihm die Stoiker nachrühmten, in das Denken getaucht habe, ist er darauf ausgegangen, den ganzen geistigen Besitzstand damaliger Zeit zu ordnen und wissenschaftlich zu bearbeiten. Er bezieht sich in seinen Schriften öfter auf „exoterische Reden“, ohne doch diesen anderen, sogenannte esoterische Reden gegenüber zu stellen. Daraufhin haben spätere griechische Schriftsteller von zweierlei Schriften des Aristoteles gesprochen und die strengwissenschaftlichen als esoterische von den populär gehaltenen, als den exoterischen, unterschieden, sodass man meinen sollte, er habe als esoterischer Schriftsteller seine Philosophie vor der Menge in dunkle Räthsel versteckt und dagegen als exoterischer Schriftsteller um der nicht denkenden Masse willen die Strenge der Philosophie verläugnet. Einen solchen zwiespältigen Aristoteles giebt es aber nicht; es geht vielmehr aus Allem hervor, dass von ihm unter den „exoterischen Reden“ nur abseitsliegende, d. h. solche Erörterungen verstanden wurden, die nicht in den Bereich der eben vorliegenden Untersuchungen gehörten. Und wenn man von dem weitschweifigen Galenos, dem philosophischen Arzt aus dem Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts, und dem von der Nachwelt als Chrysostomos (Goldmund) bezeichneten heiligen Johannes, Bischof von Constantinopel, absieht, so ist uns von keinem Schriftsteller des griechischen Alterthums eine solche Masse vielseitiger und umfangreicher Schriften überliefert worden, als von dem Philosophen aus Stageiros. Zu den unter seinem Namen überlieferten und uns erhaltenen Schriften desselben fügen aber die aus dem Alterthum überlieferten Verzeichnisse Aristotelischer Schriften noch eine Anzahl weiterer Schriften hinzu, von welchen jetzt nur die Titel oder dürftige Bruchstücke übrig sind. Nach einigen Angaben alter Schriftsteller hätte Aristoteles 1000, nach der Mittheilung des Diogenês Laërtios nur 400 Bücher verfasst. Aus der reichen schriftstellerischen Hinterlassenschaft desselben ist aber Vieles verloren gegangen, was von Aristoteles selbst in den noch vorhandenen Schriften gelegentlich erwähnt wird und was vielleicht in seinen eigenen Augen nur als Vorarbeiten für seine übrigen Werke galt. Zu solchen Vorarbeiten für eigne Untersuchungen gehören unter andern zwei noch den griechischen Auslegern bekannte Schriften „über die Ideen“ und „über das Gute,“ worin der Inhalt Platonischer Vorträge wiedergegeben war. Eine Sammlung sämmtlicher unter Aristoteles' Namen uns überlieferter Bruchstücke aus verloren gegangenen Werken hat *Rose* (*Aristoteles pseudepigraphus* Vol. I: *Fragmenta Aristotelis philosophica*, 1863) gegeben und alle diese Schriften für unächt erklärt, indem er von den unter dem Namen des Aristoteles noch vorhandenen Schriften nur 19 für ächt, 27 für unächt hält. Als Gründe und Veranlassungen zu fälschlicher Beilegung von Schriften, die nicht wirklich von Aristoteles verfasst waren, werden schon

von seinen griechischen Erklärern folgende angeführt: Die Verwechselung mit gleichnamigen Schriftstellern oder Büchertiteln anderer Verfasser, die Gewinnsucht der Bücherliebhaber seit der Zeit der grossen Büchersammlungen (zu Alexandria, Pergamum und an anderen Orten), die Eitelkeit und der Ehrgeiz späterer Schriftsteller, die ihren eigenen Arbeiten durch berühmte Namen Verbreitung verschaffen wollten, endlich auch die Dankbarkeit von Schülern, welche im Bewusstsein ihrer Abhängigkeit von der Lehre des Aristoteles ihren Arbeiten den Namen des Meisters vorsetzten. Als unächt und nicht von Aristoteles herrührend werden in unserer gegenwärtigen Sammlung der Aristotelischen Werke von Zeller (die Philosophie der Griechen, II., 2: Aristoteles und die alten Peripatetiker, 2. Aufl., 1862, S. 80, Note 1) folgende angesehen: Die Schrift über Xenophanês, Zênôn und Gorgias, die Rhetorik an Alexander (mit Ausnahme des ersten und letzten Kapitels), das Buch von der Welt und von der Entstehung der Welt, die Schriften von den Farben, über die Winde, die Töne, über die Pflanzen, die Mechanik, das Buch von dem Lebensgeist und der Bewegung der Thiere, die Physiognomik, das zehnte Buch der Thiergeschichte, die Probleme (als eine aus der peripatetischen Schule herrührende Sammlung), die sogenannte Eudêmische Ethik, die sogenannte grosse Ethik, die Schrift über die Tugenden und Fehler, die Oekonomik, die wunderbaren Geschichten, die Schrift über untheilbare Linien (deren Aechtheit ihm mindestens zweifelhaft erscheint). Trotz des vielen Unächten, was sich unter unseren heutigen Aristoteles-Werken findet, bleibt die Menge der mit Sicherheit auf Aristoteles zurückzuführenden Schriften noch immer staunenswerth. Die systematische Anordnung und Gruppirung der Werke desselben muss sich billig auf die von Aristoteles selbst aufgestellte systematische Eintheilung der Wissenschaften überhaupt gründen. Nach seiner Ansicht aber hat jede Wissenschaft zum Zwecke entweder das Wissen der Wahrheit (die Theorie) für sich allein oder ausserdem noch eine Thätigkeit des Menschen, die entweder ein Handeln oder ein Machen (Hervorbringen eines bleibenden Werkes) ist. Hiernach zerfällt die Gesammtheit der Wissenschaften in die drei Hauptgebiete der theoretischen, praktischen und poiêtischen (hervorbringenden) Wissenschaften. Theilen wir die theoretischen Wissenschaften in philosophische und naturwissenschaftliche, und lassen dann auf die ethisch-politischen die zur Kunsttheorie gehörenden Schriften folgen. Denn die Zeitfolge, in welcher die wissenschaftlichen Werke des Aristoteles entstanden sind, lässt sich trotz einzelner darin gelegentlich enthaltener geschichtlicher Spuren, nicht durchweg auch nur mit ähnlicher Wahrscheinlichkeit, wie bei den Platonischen Dialogen aus den einzelnen Schriften selbst bestimmen, da die darin vorkommenden Verweisungen gegenseitig sind. Sind dieselben aber wahrscheinlich sämmtlich erst während der dreizehn Jahre seines zweiten Aufenthaltes in Athen entstanden oder wenigstens vollendet worden, so ist die Zeitfolge ihrer Vollendung für die Auffassung des Aristotelischen Systems ohne Bedeutung. Es zeigt sich darin Alles reif und fertig und ist keine Entwickelung des Verfassers wahrnehmbar. Für die Sache ist es darum auch gleichgültig, ob die ethischen und politischen Schriften früher (wie Rose) oder später (wie Zeller meint), als die naturwissenschaftlichen und psychologischen Arbeiten entstanden sind. Am frühesten und nach des Aristoteles eigenen Anführungen vor den naturwissenschaftlichen sind die logischen Schriften verfasst, und zwar die Schrift über die Kategorien zuerst, dann die Topik, danach die Analytik und die Schrift vom Ausdruck nach der Schrift von der Seele. Auf die Politik folgte die Poetik und auf diese die Rhetorik. Unter den naturwissenschaftlichen Schriften ist die Physik die früheste, ihr folgte die Schrift vom Himmel, dann die Schrift vom Entstehen und Vergehen, die Meteorologie, die Werke über die organische Natur. Am spätesten fällt die von Aristoteles selbst unvollendet gelassene und erst aus seinem Nachlass herausgegebene Metaphysik. Thatsächlich zeigt unsere heutige Sammlung der Aristotelischen Schriften eine auffällige Unvollständigkeit und Unordnung: bei vielen ist der Text in einem verderbten Zustande, es finden sich Lücken in der wissenschaftlichen Ausführung, Versetzung ganzer Abschnitte, Wiederholungen und Zuthaten von späteren Händen. Dieser Zustand derselben erklärt sich aus ihren Schicksalen. Durch die Nachrichten Strabôn's, des Geographen, und des Plutarchos von Chaironeia ist die Ansicht aufgekommen, die sich bis zu Anfang des vorigen Jahrhunderts erhalten hat, als wären die Werke des Aristoteles mit denen des Theophrastos nach dem Tode des letzteren nur in denjenigen Exemplaren vorhanden gewesen, welche Nêleus aus Skepsis (in der kleinasiatischen Landschaft Mysien) von Theophrastos geerbt hatte. Von den Erben des Nêleus zu Skepsis in einem Keller verborgen, wären die Handschriften erst im letzten vorchristlichen Jahrhundert in verdorbenem Zustande, von Würmern zerfressen und von Feuchtigkeit beschädigt, durch den Bücherliebhaber Apellikôn aus Teos (in Jonien) entdeckt und nach Athen gebracht, von dort durch Sulla als Kriegsbeute mit nach Rom genommen und nach Sulla's Tode durch den Grammatiker Tyranniôn, nach Ergänzung des Fehlenden und später durch Andronikos aus Rhodos herausgegeben und durch römische Buch-

händler in Abschriften vervielfältigt worden. Diese Erzählung wurde schon 1717 durch einen französischen Gelehrten im *Journal des savants* in Zweifel gezogen, neuerdings aber durch Brandis und A. Stahr der Nachweis geliefert, dass die Aristotelischen Schriften bereits in der Zeit zwischen dem Tode des Stagiriten und seines Schülers Theophrast durch Abschriften verbreitet gewesen sind und also jenes im Keller zu Skepsis versteckte Exemplar der Aristotelischen Urschriften keineswegs das einzig vorhandene gewesen ist. Schon vor der Blüthezeit des Andronikos (zu Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts) lässt sich nachweisen, dass viele der uns erhaltenen Werke des Aristotelês von Andern benutzt worden sind, und von einzelnen derselben wird ausdrücklich berichtet, dass sie schon bei Lebzeiten ihres Verfassers herausgegeben worden seien. Allerdings verdanken wir dem Andronikos die heutige Gestaltung der grössten Zahl der vorhandenen Werke des Stagiriten, als deren Ordner und Herausgeber ihn ausdrücklich der Neuplatoniker Porphyrios bezeichnet. Seitdem machten die Peripatetiker die Erklärung der Schriften ihres Meisters durch umschreibende Uebersetzungen oder durch kurze Scholien, sowie durch ausführliche Erläuterungsschriften zum wichtigsten Theil ihrer Lehrthätigkeit in der Schule. Die bedeutendsten dieser griechischen Erklärer des Aristoteles waren der kurzweg als „der Erklärer“ bezeichnete Alexandros aus Aphrodisias (in Karien) und die Neuplatoniker Jamblichos, Proklos, Porphyrios, Ammônios des Hermeias Sohn und Simplikios (im 6. Jahrhundert.) Bald bildete die Aristotelische Logik einen Gegenstand der gelehrten Schulbildung. Boëtius übersetzte das Aristotelische Organon (die logischen Schriften desselben), sowie die Einleitung des Simplikios in's Lateinische, und diese Arbeiten des Boëtius waren bis in's zwölfte Jahrhundert die Hauptgrundlage des philosophischen Unterrichts in den gelehrten Schulen. Erst seit dem dreizehnten Jahrhundert wurden auch andere Schriften des Aristoteles in lateinischen Uebersetzungen der arabischen Uebertragungen desselben im Abendlande bekannt. In diesen lateinischen Uebersetzungen wurde von Dominikanern und Franziskanern das Studium der Aristotelischen Philosophie eifrig betrieben. Thomas von Aquino gebrauchte schon lateinische Uebersetzungen aus dem griechischen Original, und auf seine Anregung entstand durch Wilhelm von Moerbecke (in Brabant) eine neue, wörtlich getreue lateinische Uebersetzung sämmtlicher Werke des Aristoteles aus dem Griechischen (1270—1280), welche fortan auf Schulen und Universitäten die herrschende blieb. Bei dem lebhaften Aufschwung, den das Studium des griechischen Alterthums im 15. Jahrhundert nahm, gewann auch die Beschäftigung mit den Werken des Aristoteles in der Ursprache, und es traten als neue Uebersetzer und Erklärer desselben zum Theil Gelehrte ersten Ranges auf, wie Agricola, Malanchthon, Camerarius, Muret. Griechisch wurden die Werke des Aristoteles zuerst durch Aldus Manutius in 5 Foliobänden (Venedig 1495—98) herausgegeben und später in neuer Auflage 1551—53 bei des Aldus Söhnen durch J. B. Camotius, weiterhin unter Aufsicht des Erasmus und des Simon Grynaeus in Basel (1531), in dritter Auflage (1550) durch Isegrin als Mitherausgeber, worauf 1584—87 in Frankfurt die Ausgabe durch Fr. Sylburg und 1590 in Lyon die mit lateinischer Uebersetzung versehene Ausgabe durch Isaak Casaubonus (neu aufgelegt 1596 und 97, 1605 und 1646) und ebenfalls mit lateinischer Uebersetzung die Ausgabe von Duval (*du Val*) in Paris 1619 in zwei Foliobänden folgte, welche 1629, 1639 und 1654 neuaufgelegt wurde. Die Herrschaft des scholastischen Aristotelismus hatte schon beim Ausgang des 13. Jahrhunderts ihr Ende erreicht. Derselbe naturforschende Mönch Roger Bacon (1214—1292), welcher mit grosser Bewunderung den Aristoteles studirt hatte, machte sich doch theilweise von der Autorität desselben los und schente sich nicht, das Geständniss auszusprechen, wenn er Macht über die Bücher des Stagiriten hätte, würde er sie allesammt verbrennen lassen, weil ihr Studium nicht bloss Zeitverlust, sondern auch Ursache des Irrthums und Vermehrung der Unwissenheit sei. Während die Humanisten des Reformationszeitalters lebhaften Widerspruch gegen die herrschende Aristotelische Schulphilosophie erhoben und Andere sich um den Vorzug des Platon der Aristoteles stritten, fand der letztere in Pomponazzo und Scaliger noch begeisterte Verehrer, und Caesalpinus suchte die reine Lehre des „Königs der Weisen“ an's Licht zu stellen. Dagegen wandte Petrus Ramus in Paris, nachdem er den Aristoteles eifrig studirt hatte, ohne dem trocknen und dürren Boden gesunde Früchte abgewinnen zu können, endlich (1543) seine Kritik gegen denselben, und nachdem der Italiener Franciscus Patricius (1571) in seinen „*discussiones peripateticae*“ einen leidenschaftlichen Angriff auf die Person und Lehre des Aristoteles veröffentlicht hatte, sahen auch andere Gelehrte in dem Stagiriten nur einen verächtlichen Sophisten, während auf den protestantischen Universitäten Deutschlands im 16. Jahrhundert ein neuer Aristotelismus der sogenannten reinen Peripatetiker in Aufnahme kam. Nachdem im 17. und 18. Jahrhundert das Interesse an Aristoteles ein verhältnissmässig geringes gewesen war, erwachte dasselbe wieder seit

dem Ende des 18. Jahrhunderts und war im 19. in fortwährendem Wachsthum begriffen. Die einzelnen Werke des Stagiriten wurden jetzt mit philologischer Genauigkeit behandelt und einzeln herausgegeben und durch Hegel's hohe Verehrung vor dem gründlichsten und tiefsten Denker des hellenischen Alterthums auch die Aufmerksamkeit der Philosophen auf die Lehre und das System des Stagiriten gelenkt. Die vereinte Arbeit, welche während der beiden letzten Menschenalter von Seiten verdienstvoller Philologen und Philosophen der Erforschung und Wiederbelebung des Aristoteles zugewandt wurde, hat eine reiche Ausbeute der Aristoteles-Literatur geliefert. Die Berliner Akademie der Wissenschaften beauftragte ihre Mitglieder Imm. Bekker und Brandis mit einer vollständigen Ausgabe der Werke des Aristoteles, welche nach dreijähriger Durchforschung der Handschriften in Italien, Frankreich und England in den dreissiger Jahren zu Stande kam. Eine gerechte, ebenso weit von Ueber- als von Unterschätzung entfernte Anerkennung der Leistungen des Aristoteles und seiner Verdienste in der Geschichte der Wissenschaften ist erst durch diese Bemühungen unsers Jahrhunderts um die Schriften des Aristoteles möglich geworden. Er war unbedingt eine geistige und wissenschaftliche Kraft ersten Ranges, ein ebenso fruchtbarer, als vielseitiger Geist, ein ebenso sorgfältiger Beobachter und fleissiger Sammler von Thatsachen, als strenger und scharfer Denker, dessen Verstand alle theologische Erklärung natürlicher Erscheinungen zurückwies und sich niemals in den Dienst der Phantasie begab und dessen weiter Blick zugleich auf den einheitlichen Zusammenhang des Wissens gerichtet war. Ohne den kunstvollen Zauber der Platonischen Darstellung zu besitzen, ist er dem Platon durch gründlichen Forschergeist, methodische Untersuchung und umsichtige Reife des Urtheils ebensosehr überlegen, wie durch die gedrängte Kürze, logische Schärfe und sachliche Bestimmtheit des wissenschaftlichen Ausdrucks und einer ausgebildeten wissenschaftlichen Terminologie. Da ihm jedoch die Mittel zur Bewährung und Beglaubigung der beobachteten Thatsachen abgingen und er diese nur sammelte und ordnete, ohne sie zu prüfen, so hat er weder ein Recht auf den Namen eines eigentlich wissenschaftlichen Beobachters, im modernen Sinn und Umfang des Wortes, noch Anspruch auf den Ruhm, naturwissenschaftliche Entdeckungen der Neuzeit im Voraus geahnt zu haben. Auch hat er für keine exacte Wissenschaft eigentlich den Grund gelegt, wie etwa Hipparchos für die Astronomie, *Archimedês* für die Mechanik, Euklidês für die Geometrie. Nur indirect hat er den Geist späterer Entdecker beeinflusst, indem er der Vater der sogenannten inductiven (bei ihm sogenannten epagôgischen) Forschungs-Methode war, in welcher der Grund seines Einflusses auf die spätere Gestaltung der Wissenschaften lag. Die von ihm aus der Analyse der Grammatik begründete formale Logik hat zwei Jahrtausende lang die Wissenschaft beherrscht, ohne für deren heutigen Stand eine keimkräftige Zukunft in sich zu tragen. Abgesehen von seiner Meisterschaft in philosophischer Systematik und Architektonik besteht sein Verdienst in der Geschichte der Philosophie in der Wendung der Psychologie zur naturwissenschaftlichen (physiologischen) Begründung und in der Stellung des metaphysischen Problems, ob das unbewegt-Bewegende (d. h. das Unbedingte) erkennbar sei, des ethischen Problems, dass die sittliche Qualification des Menschen aus der Natur seiner psychischen Organisation abzuleiten ist, und des ästhetischen Problems, was die Kunst ihrem Wesen nach sei, wolle und könne.

Aristoteles graece ex recensione Im. Bekkeri. Berolini. I. II (den griechischen Text enthaltend). 1821. III. (Aristoteles latine interpretibus variis. 1831.) IV. Scholia in Aristotelem collegit Chr. A. Brandis, 1836 (Auszüge aus älteren Commentaren). V. Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta collegit Chr. A. Brandis, nebst Index Aristotelicus ed. H. Bonitz. 1870. Da die beiden ersten Bände dieser Ausgabe durchlaufende Seitenzahlen haben, so geben wir bei der nachfolgenden Aufführung der einzelnen Schriften zugleich die Seiten an, welche dieselben in der Ausgabe der Berliner Akademie umfassen.

Aristotelis opera omnia graece et latine cum fragmentis ed. Dübner, Bussemaker et Heitz. I.—V. Paris, 1848—69. V. Index.)

Aristotelis opera omnia ad optimorum librorum fidem accurate edita. 16 voll. Leipzig (C. Tauchnitz, Stereotypausgabe) 1831—32. 12°.

Aristotelis opera quae extant uno volumine comprehensa ed. Weise. (Leipzig (C. Tauchnitz, Stereotypausgabe) 1843. Fol.

Aristoteles' Werke. Deutsch. Stuttgart (Metzler) 1836—1857.

Zur „theoretischen Wissenschaft" des Aristoteles gehören zunächst die Bücher, welche das später sogenannte Organon (Berliner Ausgabe p. 1—184) umfasst oder die Schriften logischen Inhalts, nämlich: die Kategorien, über den sprachlichen Ausdruck, die erste und zweite (frühere und spätere) Analytik, die Topik und die sophistischen Widerlegungs-Trugschlüsse. Diese Schriften werden von den Aristotelikern „organische" d. h. solche genannt, welche von der Methode handeln, die das Organon (Werkzeug) der Forschung ist. Als zusammenfassender Name für die Gruppe dieser logischen Schriften kommt die Bezeichnung „Organon" bei den griechischen Auslegern des Aristoteles bis in's 6. Jahrhundert noch nicht vor, sondern wurde erst später gebräuchlich. Die erste

Schrift „Katêgorien“ (p. 1—15) handelt von den allgemeinsten Gattungs- oder Stammbegriffen des Seins in dem Sinne, dass alles, was als seiend ausgesagt wird, einer dieser Katêgorien angehören müsse, deren folgende zehn aufgeführt werden: Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Haben, Thun, Leiden. Nach Spengel, Rose und Prantl wäre dieses unter dem Namen des Aristoteles vorhandene kleine Buch unächt und von irgend einem späteren Peripatetiker verfasst. Nach Zeller dagegen wäre darin ein ächter Kern enthalten, der uns in dieser Schrift in späterer Ueberarbeitung vorläge. H. Bonitz, über die Kategorien des Aristoteles (in den Berliner Sitzungsberichten, historisch-philosophische Klasse, Bd. 10, 1853, S. 591 — 645). Die zweite Schrift dieser Gruppe: *de interpretatione* (p. 17—24) handelt (nach vorausgeschickten einleitenden Bemerkungen über Sprache überhaupt und die verschiedenen Klassen der Wörter) von der Satzaussage oder vom Urtheil und dessen verschiedenen logischen Beziehungen. Nachdem bereits Andronikos aus Rhodos die Aechtheit dieses Schriftchens bezweifelt, Alexander aus Aphrodisias dieselbe vertheidigt hatte, wurde die Aechtheit neuerdings von Rose bestritten, gegen welchen Brandis nur zugestehen will, dass Aristoteles den Entwurf des Büchleins nicht vollendet und überarbeitet habe. Der Inhalt der Aristotelischen Analytik (p. 24—100) ist die Lehre vom logischen Schlusse (die Syllogistik). Unter „Analysis“ versteht Aristoteles sowohl das Auflösen eines Schlusses durch Zurückgehen auf seine letzten Gründe, als auch das Zurückführen der Schlüsse auf eine der drei logischen Schlussfiguren, und das dadurch gewonnene apodiktische oder lehrhafte Wissen (Philosophem) heisst ihm analytisch. Die zwei ersten Bücher, die frühere Analytik (p. 24 — 70) geben die allgemeine Theorie des Syllogismus, und zwar zeigt das erste Buch, wie die Vernunftschlüsse nach drei Schlussfiguren zu bilden sind, während das zweite Buch den schon fertigen Schluss betrachtet und von den allgemeinen Eigenschaften der Schlüsse, von den dabei zu vermeidenden Fehlern und von den mit dem Syllogismus verwandten Beweisarten handelt. Die beiden späteren Bücher der Analytik (p. 71—100) handeln vom wissenschaftlichen Verfahren im Ganzen und betrachten den logischen Schluss insoweit, als durch seine Anwendung und seinen Inhalt Wissen und Wissenschaft gewonnen wird, nämlich durch den Beweis und durch die Definition. Aristoteles giebt also hier gewissermassen eine Kritik des Erkenntnissvermögens oder eine Wissenschaftslehre. Die Topik (in 8 Büchern, p. 100—164) betrachtet das durch den dialektischen Syllogismus gewonnene, nicht apodiktische, sondern nur wahrscheinliche Wissen. Der Mangel des apodiktischen Wissens liegt hier darin, dass solche dialektische Schlüsse nicht auf unbedingt richtigen Vordersätzen, sondern auf solchen beruhen, welche nur als wahr angenommen werden. Sie sind daher benannt, dass sie meist beim Disputiren (διαλέγεσθαι) vorkommen, und ist darum die „Topik“ als Anleitung zur Dialektik oder Disputirkunst anzusehen und zwar (wozu das 8. Buch anleitet) sowohl zum Fragen oder Opponiren, als zum Antworten oder Vertheidigen. Unter Topen (*loci, loci communes*) versteht nämlich Aristoteles gewisse allgemeine Gesichtspunkte formeller Art, welche auf einzelne Sätze aller Art, gleichviel welches Inhaltes sie sind, angewandt zur Auffindung der für und wider eine aufgestellte Behauptung möglichen Gründe dienen sollen. Auf die Topik folgt die Schrift „über die sophistischen Widerlegungs-Trugschlüsse (p. 164—184), welche von Einigen ohne besonderen Titel als 9. Buch zur Topik gerechnet wird. Sie scheint dem Aristoteles als Heft gedient zu haben, er redet am Schlusse die Zuhörer an und empfiehlt sich besonders ihrer Nachsicht. Es wird darin die dritte Art von Syllogismen, der eristische oder agonistische Schluss oder das Sophisma behandelt, wovon Platon im Dialoge Euthydêmos eine unmittelbare Darstellung gegeben hatte, und wird durch Aufdeckung dieses Kunstgriffes der Sophisten erklärt, wie man dergleichen entdecken und zurückweisen soll.

Trendelenburg, A., Elementa logices Aristoteleae. 1836. (7. Aufl.) 1874. Dazu Erläuterungen. 1842 (1861) und die Elemente, deutsch von Zell. 1836.

Aristotelis Organon ed. Th. Waitz. I. II. 1844—46.

Der Aristotelischen Metaphysik (p. 983—1093) wurde dieser Titel erst später, vielleicht von Andronikos aus Rhodos gegeben, nach der Stellung, die das aus 14 Büchern bestehende Werk unmittelbar hinter den naturwissenschaftlichen Schriften (μετὰ τὰ φυσικὰ d. h. nach der Physik) erhalten hatte, und bereits Nikolaus von Damaskos, ein Peripatiker im ersten christlichen Jahrhundert, führt das Werk unter diesem Titel an. Bei Aristoteles selbst heisst gerade im Gegentheil dieser Theil der Wissenschaft „erste Philosophie“, im Gegensatz zur Physik als der „zweiten Philosophie“. Der Gegenstand dieses Werkes ist die Erforschung des Seins an sich und der letzten Gründe des Seins. Der Neuplatoniker Asklêpios aus dem 6. Jahrhundert, welcher Scholien zur Metaphysik des Aristoteles geliefert hat, giebt uns die Nachricht, Aristoteles habe dieses Werk seinem Zuhörer und Freunde Eudêmos unvollendet übergeben, der es in dieser Gestalt nicht habe herausgeben wollen und bald darauf gestorben sei. In der That ist dasselbe in einer sehr übeln Beschaffenheit, in einzelnen Theilen abgebrochen und unfertig, auch einzelne Partieen

enthaltend, die offenbar nicht von Aristoteles herrühren, in anderen Theilen in doppelter Bearbeitung vorhanden.

Aristotelis Metaphysica ed. Brandis (1823), ed. H. Bonitz (1848, 49).

Aristoteles' Metaphysik, deutsch (mit griechischem Text) von A. Schwegler. 1847, 48. Deutsch von J. H. von Kirchmann. 1871.

Glaser, J. C., die Metaphysik des Aristoteles, nach Compostion, Inhalt und Methode. 1841.

Michelet, C. L., examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique. 1836.

Ravaisson, F., essai sur la Métaphysique d'Aristote. 1837.

Die naturwissenschaftlichen Schriften nehmen unter den Werken des Aristoteles einen sehr bedeutenden Raum ein. Er bezeichnet die „physikalische Abhandlung" oder „die Wissenschaft über die Natur", im Gegensatze zur Metaphysik oder der „ersten Philosophie" selbst als „zweite Philosophie" und rechnet zu dieser auch die Lehre von der Seele. Die Naturphilosophie des Aristoteles ist in dem aus 8 Büchern bestehenden Werke *„Physica auscultatio"* (Vorlesung über Physik) enthalten, welches auch wohl blos „Physik" oder „über die Natur" oder „über die Anfänge" überschrieben ist (p. 184—267). Die Bücher 5, 6 und 8 sind speciell „über die Bewegung" überschrieben, in welchen Zusammenhang das 7. Buch nicht zu gehören scheint, da es in kürzerer Ausführung dasselbe enthält, wie das 8. Buch, und also nach der Vermuthung von Brandis und Zeller nur die vorläufigen Aufzeichnungen für das 8. Buch enthält. Ausserdem liegt das 7. Buch in einer doppelten Textgestalt vor, deren eine Zusätze und Aenderungen enthält, welche einer schon dem Alexander von Aphrodisias und dem Simplikios bekannten Erläuterungsschrift entnommen sind.

Aristoteles' Physik, griechisch und deutsch mit sacherklärenden Anmerkungen herausgegeben von C. Prantl. 1854.

Die kosmologischen Anschauungen und Lehren des Aristoteles sind enthalten in den vier Büchern „über das Himmels- (d. h. Welt-) Gebäude" (p. 268—313) und in den zwei Büchern „über Entstehen und Vergehen" (p. 314—338). Das deutsche Wort „Himmel" ist zu eng für den Inbegriff dessen, was bei Aristoteles das Wort „ûranos" bedeutet, indem er darunter den Aether, den Weltraum der Planeten und das vom kreisförmig sich bewegenden Aether umschlossene Weltganze versteht. In der zweiten genannten Schrift werden zuerst das Wesen und die Arten des Werdens und dann die vier Elemente und die denselben zu Grunde liegenden Urbeschaffenheiten der Materie (das Trockene, Nasse, Warme und Kalte) betrachtet.

Aristoteles' vier Bücher vom Himmelsgebäude und zwei Bücher vom Entstehen und Vergehen. Text und Uebersetzung von C. Prantl. 1857.

Die drei ersten der vier Bücher „Meteorologica" (p. 338—390) handeln von den Verbindungen und Einwirkungen der vier Elemente auf einander, insbesondere in der untern oder Luftregion, sowie in und auf der Erde. Das vierte Buch gehört seinem Inhalte nach nicht zu den übrigen, sondern muss als eine selbstständige, übrigens ächt aristotelische Abhandlung gelten, worin erörtert wird, wie durch gegenseitige Einwirkung der beiden thätigen Potenzen (Feuer und Luft oder Warm und Kalt) und der beiden leidenden Potenzen (Wasser und Erde oder Feucht und Trocken) die verschiedenen gleichartigen Körper (Fossile, Metalle, organische Wesen) gebildet werden.

Aristotelis Meteorologica, in 2 Bänden, ed. J. L. Ideler. 1834, 36.

Die Schrift „von der Welt" (p. 391—401), welche eine übersichtlich-populäre Darstellung der ganzen Aristotelischen Lehre von Himmel und Erde enthält, rührt nicht aus der Feder des Aristoteles her, sondern ist (nach Petersen und Zeller) von einem eklektischen Peripatetiker aus dem letzten vorchristlichen Jahrhundert verfasst. Die Aechtheit dieser Schrift wird vertheidigt von Weisse, welcher die beiden Bücher des „Aristoteles von der Seele und von der Welt übersetzt" (1829) herausgab. Mit den angeführten Schriften hängen andere naturwissenschaftliche Abhandlungen zusammen, welche theils verloren gegangen sind, theils als dem Aristoteles untergeschobene gelten müssen. Eine besondere Klasse der naturwissenschaftlichen Schriften bilden die Abhandlungen mathematischen, astronomischen, optischen und mechanischen Inhalts, welche von Aristoteles verfasst waren und auf die er sich selbst gelegentlich bezieht, von denen uns aber Nichts erhalten ist.

Unter den von Aristoteles über das Gebiet der organischen Natur verfassten Werken nehmen die drei Bücher „über die Seele" (p. 402—435) die nächste Stelle ein. Während im ersten Buche die früheren Lehrmeinungen über die menschliche Seele einer Darstellung und Beurtheilung unterworfen werden, folgt im zweiten Buche die eigene Lehre des Aristoteles und im dritten weitere Ausführungen und Nachträge.

Aristotelis de anima libri tres ed. A. Trendelenburg (1833), ed. B. Saint-Hilaire (1846) und Uebersetzung von J. H. v. Kirchmann. 1871.

Eine Anzahl von kleineren Abhandlungen, welche Aristoteles über einzelne in dieses Gebiet gehörende Gegenstände verfasst hat, werden in den Ausgaben unter dem gemeinsamen Titel *„Parva naturalia"* (p. 436—486) zusammengefasst. Eine deutsche Uebersetzung derselben lieferte Kreuz (1847). Dem Inhalte nach schliesst sich die Schrift „vom Athem" an, die sich jedoch als unächt erweist. Dann folgen die „Geschichten über die Thiere"

(p. 486—638) in zehn Büchern, welche nach einem vorausgeschickten Ueberblick über die Eintheilung der Thiere weniger eine Thierbeschreibung, als eine vergleichende Anatomie und Physiologie der Thierwelt enthalten, indem zuerst die ungleichartigen und gleichartigen Theile der Blutthiere und der blutlosen Thiere (Buch 1—3), dann Sinne, Stimme, Schlaf und Wachen der Thiere (Buch 4) betrachtet werden, worauf (im 5. bis 7. Buch) vom Zeugungsgeschäfte und endlich (im 8. und 9. Buch) von der Lebensweise und den Sitten der Thiere gehandelt wird. Das ursprünglich nicht zur Thiergeschichte gehörige zehnte Buch, welches über die Ursachen der Unfruchtbarkeit handelt, wird von Zeller für unächt erklärt. Uebrigens zeigt die Thiergeschichte eine mehr übersichtlich-populäre, als wissenschaftliche Haltung. Ausser der „Thiergeschichte“ besass man im Alterthume noch mehrere andere zoologische Werke des Aristoteles, und von diesem selbst werden gelegentlich wiederholt „Zergliederungen“ im Sinne von wirklichen Sectionen und dann wiederum im Sinne von anatomischen Abbildungen erwähnt, so dass man dabei an eine von ihm verfasste, aber verloren gegangene Anatomie mit Abbildungen zu denken hat. Die Thiergeschichte selbst ist unter dem Titel: Des Aristoteles Thierkunde, griechisch und deutsch von Aubert und Wimmer (1868) herausgegeben.

Die Schrift „über die Theile der Thiere“, in vier Büchern (p. 639—697) enthält eine Zoologie mit vergleichender Anatomie und Physiologie und betrachtet zunächst im ersten Buche das Verhältniss der Physiologie zur Zoologie, worauf im 2. bis 4. Buche die gleichartigen, sowie die aus solchen zusammengesetzten und daher ungleichartigen Bestandtheile des Thierkörpers betrachtet werden.

Aristoteles' vier Bücher über die Theile der Thiere, griechisch und deutsch mit sacherklärenden Anmerkungen herausgegeben von A. von Frantzius. 1853.

Daran schliessen sich drei weitere Schriften an, zunächst: „über die Bewegung der Thiere“ (p. 698—704), worin bei beseelten Wesen die Seele als der letzte Grund der Bewegung und als Bedingung eines ruhenden Stützpunktes der Thiere betrachtet wird. Von Rose und Zeller wird diese Schrift dem Aristoteles abgesprochen, während als ächt festgehalten wird die Abhandlung „über den Gang der Thiere“ (p. 704—714), worin von den Bewegungswerkzeugen der verschiedenen Thierklassen gehandelt wird. Das Werk „über die Zeugung der Thiere“ (p. 715—789) enthält in fünf Büchern Untersuchungen über die Zeugungstheile und deren Functionen.

Aristoteles über die Zeugung und Entwickelung der Thiere, griechisch und deutsch von Aubert und Wimmer (1860).

Das von Aristoteles verfasste Werk „über die Pflanzen“ ist verloren gegangen und das unter seinem Namen jetzt vorhandene Werk „von den Pflanzen“ in zwei Büchern ist ein späteres Machwerk, welches jedoch in die Sammlung der Werke des Aristoteles nebst einigen anderen kleineren naturwissenschaftlichen Abhandlungen (p. 791—858) aufgenommen worden ist. Darunter befindet sich eine Abhandlung „über die Farben“, welche über Wesen, Zahl und Beschaffenheit der Farben handelt, auch über die Farben der Thiere und Pflanzen sich verbreitet, in ihrer vorliegenden Gestalt jedoch nicht von Aristoteles herrühren kann.

Prantl, C., Aristoteles über die Farben, erläutert durch eine Uebersicht der Farbenlehre der Alten (1849).

Ein uns durch den Neuplatoniker Porphyrios erhaltenes Bruchstück aus der verlorenen Schrift „über Hörbares“ handelt von den verschiedenen Modificationen des Schalles und der Stimme. Die Aechtheit der unter dem Namen des Aristoteles vorhandenen Abhandlung über Physiognomik ist zweifelhaft. Entschieden unächt ist die ihm zugeschriebene Abhandlung „über wunderbare Vorfälle“. Die unter dem Titel „Mechanik“ oder „mechanische Probleme“ (p. 859—967) noch erhaltene Schrift des Aristoteles enthält eine Anzahl von beantworteten mechanischen Problemen über Hebel und Wage. Eine mathematische Abhandlung desselben handelt „über die untheilbaren Linien“ (p. 968—972). Andere mathematische Abhandlungen, sowie eine solche über Optik und ein Astronomikon sind verloren gegangen.

Unter die Schriftengruppe zur praktischen Philosophie gehört die Ethik und die Politik, wie denn Aristoteles die praktische Wissenschaft unter dem Gesichtspunkte der Politik auffasst, weil der Staat das Gesammtleben der Menschen umfasse und der Zweck des menschlichen Lebens seine höchste Verwirklichung im Staate finde. Die sittliche Einsicht (Besonnenheit) leitet das Handeln des Einzelnen, die Politik das Verhalten der Gesammtheit. Sie begreift darum in sich: die Oekonomie (als Leitung des Hauses und der Familie), die Gesetzgebungswissenschaft und die eigentliche Staatsverwaltung (Politik im engeren Sinne). Von der Ethik handeln unter den auf uns gekommenen Schriften des Aristoteles drei seinen Namen tragende Werke (p. 1094—1349), die sogenannte Nikomachische, die Eudemische und die grosse Ethik. Von Aristoteles selbst rührt nur die erstere her; die sogenannte Eudemische Ethik ist eine von Aristoteles' Schüler Eudêmos aus Rhodos im Anschluss an ersteres Werk verfasste Arbeit, während die sogenannte

grosse Ethik sich als ein von späterer Hand aus beiden ersteren gemachter Auszug zu erkennen giebt.

Spengel, L., über das Verhältniss der drei unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften. 1841—43.

Die „Nikomachische Ethik“ (p. 1094—1118) in 10 Büchern, führt ihren Namen daher, weil sie nach dem Tode des Aristoteles von seinem Sohne Nikomachos herausgegeben wurde. Wie dieselbe zu den am Sorgfältigsten ausgearbeiteten Schriften des Stagiriten gehört, so wird ihr trotz des Herbartianers Hartenstein entgegengesetzter Ansicht ein auch jetzt noch fortdauernder hoher wissenschaftlicher Werth nicht abzusprechen sein.

Aristotelis Ethica Nicomachea ed. C. Zell (1820) und C. L. Michelet (1829 und 1848).

Rassow, W., Forschungen über die Nikomachische Ethik des Aristoteles (1874) und Beiträge zur Erklärung und Textkritik der Nikomachischen Ethik (1862 und 1868).

Die „Eudemische Ethik“ (p. 1213—1249) in 8 Büchern, zeigt einige sachliche Verschiedenheiten von der Nikomachischen Ethik und in der Darstellung nicht die Einfachheit und festen Umrisse des Aristotelischen Werkes. Die (von Fr. Schleiermacher für die beste und allein Aristotelische Arbeit von den drei unter seinem Namen vorhandenen Werken gehaltene) „grosse Ethik“ (p. 1181—1213) stimmt im Ganzen nach Inhalt und Form mit der Aristotelischen Lehre überein und ist jedenfalls ein Auszug von kundiger Hand. Die sich anschliessende kleine Schrift „über die Tugenden und Laster“ (p. 1249—51) ist eine Sammlung von Definitionen nebst Aufzählung der Eigenthümlichkeiten einer jeden Tugend und Untugend und muss (nach Zeller) als die Arbeit eines Peripatetikers gelten, der die Lehre des Aristoteles mit platonischen Elementen versetzt.

Die „Politik“ (p. 1252—1342) in acht Büchern, von welchen jedoch das 7. und 8. zwischen das 3. und 4. Buch zu stellen sind, was schon im 16. Jahrhundert vom Jesuiten Antonio Scaymo als nothwendig behauptet worden ist. Das uns vorliegende Werk erscheint nicht blos in einigen Punkten als unvollendet, sondern es sind auch hie und da Wiederholungen und Lücken wahrnehmbar. Trotzdem enthält es einen grossen Schatz politischer Weisheit, um deren willen seine Wiederbelebung in der abendländischen Lesewelt bei der 24. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner (1865) von W. Oncken empfohlen wurde. Ausserdem ist dasselbe eine Hauptquelle für die Kenntniss der griechichen Verfassungen. Um zu zeigen, wie die Bestimmung des Menschen, die Eudaimonie (Glückseligkeit) im Staate und durch den Staat zu erreichen sei, wird von den verschiedenen Hauptformen der Staatsverfassung gehandelt und das Muster eines Staates aufgestellt. Im ersten Buche erscheinen Haus und Familie als Grundbestandtheil der Staatsgesellschaft. Im zweiten Buche folgt die Kritik einiger früheren Werke (auch Platon's) über Politik, sowie einiger besonders gerühmter Staats-Verfassungen. Das dritte Buch handelt, nachdem die Begriffe von Staat, Staatsbürgerthum und Staatszweck erörtert worden sind, von den drei Hauptformen der Staatsverfassung, dem Königthume, der Aristokratie und der Politik im engeren Sinne (d. h. der guten Republik oder Timokratie) und deren Ausartungen in der Tyrannis, Olichargie und Demokratie. Diese kritische Betrachtung wird im siebenten und achten Buche fortgesetzt. Im vierten Buche wird zur Erörterung der dritten Hauptform, der Politik oder guten Republik übergegangen und auch von deren Ausartungen gehandelt. Darnach werden die drei Hauptfactoren im Staatsleben einer jeden Verfassung besprochen, als da sind: die berathende (gesetzgebende), die richtende und die verwaltende (vollziehende) Gewalt. Im fünften Buche endlich werden die Ursachen des Unterganges einer- und der Erhaltung der Staatsverfassungen andererseits erörtert.

Aristotelis Politica ed. A. Stahr (1839), ed. B. Saint-Hilaire (1837, dann 1848 und 1874), ed. J. Bekker (1831 und 1855), mit der alten lateinischen Uebersetzung von Wilhelm von Moerbecke, ed. Susemihl (1870).

Aristoteles' drei erste Bücher der Politik, mit erklärenden Zusätzen in's Deutsche übertragen von J. Bernays. 1872.

Spengel, L., über die Politik des Aristoteles. 1849.

Die von Aristoteles im ersten Buche der Politik behandelte „Oekonomik“ hat von ihm noch eine besondere Darstellung unter diesem Titel erfahren (p. 1343—1353), deren erstes Buch vielleicht ein Auszug aus einer von Aristoteles verfassten Schrift, das zweite Buch aber ein späteres Machwerk ist.

Unter der „poietischen“ oder hervorbringenden Wissenschaft wird von Aristoteles ausser der eigentlichen Poëtik auch die Rhetorik befasst. Letztere wird von ihm in einer Schrift unter dem Titel „rhetorische Kunst“ (p. 1354—1420) in drei Büchern behandelt, in welchen uns die reifste Zusammenfassung dessen erhalten ist, was Aristoteles in mehreren verlorenen Werken über die Theorie und Geschichte der Beredtsamkeit entwickelt hatte. Er fasst die Rhetorik als einen Nebenzweig der Dialektik und Ethik und erklärt sie für das Vermögen, das, was wir zu sagen haben, für den Zuhörer möglichst überzeugend zu machen. Im zweiten Buche gehört der Abschnitt vom 18.—26. Kapitel an den Anfang des Buches. Nach Spengel ist das Werk unecht und eine Arbeit des Rhetors Anaximenes.

Aristotelis Rhetorica et Poëtica ed. J. Bekker (3) 1859. Rhetorica ed. Spengel. 1867.

In der Schrift „Rhetorik an Alexander" (p. 1420—1447) ist der einleitende Brief an Alexander weder im Inhalte, noch in der Form aristotelisch, sondern das spätere Machwerk eines Rhetoren. Ebenso ist das letzte Kapitel unächt.

Von der in zwei Büchern abgefassten Schrift „über Poëtik" ist nur ein Buch vorhanden (p. 1447—1462) und dieses überdies lückenhaft, auch in dieser Gestalt aber noch immer ein Werk von hohem Werthe. Er handelt darin zuerst von der Poesie überhaupt, die er mit Platon in der Nachahmung (künstlerische Nachbildung) begründet findet, giebt dann eine ausführliche Theorie der Tragödie und zuletzt eine kurze Betrachtung der epischen Poesie. Er ist dadurch der Urheber der Theorie der Dichtkunst und Kunstphilosophie geworden.

Aristotelis Poetica, ed. B. Saint-Hilaire (1858), ed. J. Vahlen (1867 und 1874), ed. Ueberweg (1870 und 75).
Aristoteles' Poetik, griechisch und deutsch von Fr. Susemihl (1865), übersetzt mit Commentar von Fr. Ueberweg (1869), 1874.
Spengel, L., über Aristoteles' Poetik. 1837.

Im weiteren Sinne des Wortes gilt dem Aristoteles die „Philosophie" als die Wissenschaft überhaupt, so dass er zur Philosophie auch Mathematik und Naturwissenschaften, sowie Ethik, Politik und Kunstphilosophie rechnet und im Umkreis dieser Wissenschaften die theoretischen oder auf das Erkennen gerichteten Philosophieen von den praktischen oder auf das Thun gerichteten und von den poietischen oder auf das Hervorbringen gerichteten Philosophieen unterscheidet. Im engeren Sinne des Wortes spricht er von der „ersten Philosophie" als der dem Philosophen und Weisen vorzugsweise zugehörenden Wissenschaft und versteht darunter die auf das Seiende überhaupt und als solches und näher auf das allgemeine und nothwendige Wesen des Wirklichen gerichtete Wissenschaft, welche die ersten Ursachen und höchsten Gründe alles Daseienden betrachtet. Nach dieser Seite gelten ihm die im „Organon" zusammengestellten analytischen und dialektischen Untersuchungen, welche unserer heutigen Logik und Wissenschaftslehre entsprechen, als einleitende und vorbereitende Wissenschaften zur Philosophie, die sich mit der Zergliederung der Funktionen des auf die Erkenntniss der Wirklichkeit abzielenden Denkens befassen. Alles Wissen bezieht sich auf das Wesen der Dinge, auf die in allen Einzeldingen sich gleichbleibenden allgemeinen Eigenschaften und auf die Ursachen des Wirklichen. Eine erfahrungsmässige Erkenntniss des Einzelnen muss also nothwendig der wissenschaftlichen Erkenntniss des Allgemeinen vorangehen, während freilich die irrthumsfreie unmittelbare Erkenntniss der höchsten Gründe erst in der Selbstanschauung des reinen Denkens gewonnen wird, zu welcher der Seele des Menschen die Fähigkeit und Anlage innewohnt. Ohne die sinnliche Wahrnehmung ist aber überhaupt kein Denken möglich; die Wahrnehmung der Sinne hat aber zunächst das Einzelne zum Inhalt, aber dieses eben nur als ein solches, d. h. als ein mit bestimmten Eigenschaften behaftetes. Aus der Sinneswahrnehmung erzeugt sich mittelst des Gedächtnisses ein allgemeines Bild, worin das in vielen Wahrnehmungen sich gleichmässig Wiederholende als Erfahrung festgehalten wird. Die Wahrnehmung selbst führt uns niemals irre, sondern erst in unseren Einbildungsvorstellungen und Urtheilen sind wir dem Irrthume ausgesetzt. Das, was ist, d. h. das Wesen einer Sache drückt der Begriff aus, und die Begriffsbestimmung (Definition) ist Erkenntniss des bestimmten Wesens einer Sache. Werden mehrere Vorstellungen als Aussagen verbunden, so entsteht das Urtheil, das im Aussagesatz niedergelegt wird und entweder Bejahung oder Verneinung ist. Wahr ist ein Urtheil dann, wenn das Denken das in der Wirklichkeit Verknüpfte oder Getrennte für verknüpft oder getrennt hält; wenn dies nicht der Fall ist, dann ist das Urtheil falsch. Auf einer Verknüpfung von Urtheilen durch den Schluss beruht jeder Zusammenhang und Fortschritt unseres Denkens. Der Schluss (Syllogismus) ist die Ableitung eines Urtheils aus anderen Urtheilen durch Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besonderen. Jeder Schluss enthält nothwendig drei Begriffe, nicht mehr und nicht weniger, von welchen der mittlere Begriff in einem der Vordersätze mit dem ersten Begriffe und im anderen der Vordersätze mit dem dritten Begriffe in einer Weise verbunden ist, welche die Verbindung des ersten mit dem dritten Begriffe im Schlusssatze herbeiführt. Indem der Mittelbegriff des Schlusses in den Prämissen entweder das eine Mal Subject, das andere Mal Prädikat ist oder beidemal Subject, entstehen drei besondere Schlussfiguren von verschiedenem Werthe. Der apodiktische Schluss ist für die Erkenntniss der wichtigste und als eigentlich wissenschaftlicher Schluss oder Beweisführung ist er der Schluss aus wahren und gewissen Prämissen. Der dialektische Schluss dient der Prüfung von Thesen oder Streitsätzen und der diesem verwandte rhetorische Schluss dient der Ueberredung. Dagegen ist der eristische oder sophistische Schluss der Fehl- oder Trugschluss aus falschen Voraussetzungen oder durch täuschende Verknüpfungen. Von zwei Aussagen, deren eine das Nämliche bejaht, was die andere verneint, ist stets die eine falsch, die andere wahr; ein Drittes oder in der Mitte Liegendes ist ausgeschlossen. Auf diesem sogenannten Satz des Wider-

spruchs und des ausgeschlossenen Dritten beruht die Möglichkeit der Beweisführung und sichern Erkenntniss überhaupt. Der Schluss durch Induction (*epagôgê*) steigt von der Zusammenstellung einzelner Fälle zum Allgemeinen auf und ist nur bei vollständiger Aufreihung der einzelnen Fälle ein streng wissenschaftlicher Schluss; während die unvollständige Induction mit angereihtem Syllogismus nur den Werth eines Schlusses aus Analogie hat. Das Allgemeinste und schlechthin Erste muss jedoch, als ein nicht durch Beweis Erkennbares, eine unmittelbare und höhere Gewissheit haben, als Alles, was aus Schlüssen abgeleitet wird. Auf die Erkenntniss dieser ersten Gründe geht die Vernunft unmittelbar aus in der „ersten Philosophie", der später sogenannten Metaphysik.

In der Uebereinstimmung des Denkens mit der Wirklichkeit liegt die Wahrheit eines Gedankens, während das Falsche darin besteht, dass das Seiende für nichtseiend und das Nichtseiende für seiend erklärt wird. Die besonderen Arten der aus dem Satzzusammenhang herausgehobenen Worte oder die Arten der Satzaussagen über das Seiende werden von Aristoteles als oberste Begriffe oder Katêgorieen bezeichnet, unter deren Fachwerk alle Gegenstände des Denkens nach den verschiedenen Seiten ihrer Betrachtung fallen. Er zählt deren zehn auf: die Substanz oder Wesenheit (was ist), die Quantität (Menge oder Grösse, Zähl- und Messbares), die Qualität (Beschaffenheit), die Relation (Beziehung), das Wo (der Ort oder Raum), das Wann (die Zeit), das Liegen (Verhalten), das Haben (welche beide jedoch in späteren Schriften des Aristoteles unter den Kategorieen nicht aufgezählt werden, so dass deren nur acht übrig bleiben), das Wirken, das Leiden. An andern Stellen werden die übrigen neun Kategorieen von Aristoteles als die der Substanz oder der Wesenheit der Dinge anhängenden zufälligen Bestimmungen oder Accidenzen zusammengefasst und als solche von der Substanz unterschieden. Hat nun die Wissenschaft überhaupt die Aufgabe, die Gründe der Dinge zu erforschen, so bilden die allem Daseienden gemeinsamen, höchsten und allgemeinsten Gründe den Gegenstand der höchsten Grundwissenschaft oder der „ersten Philosophie". Die wesentliche Wirklichkeit fällt nicht auf Seite des Allgemeinen oder der Gattungen, sondern auf Seite des Einzelnen. Das Allgemeine ist nur im Einzelnen, und das wesenhafte Sein oder die Idee existirt nicht als für sich seiende gegenständliche Wirklichkeit des Einen neben dem Vielen, sondern die eigentliche Substanz ist das Einzelwesen, welches das was es ist durch sich selbst ist, indem es als Dieses wesentlich ein Solches d. h. ein Wesen von bestimmter Eigenthümlichkeit ist. Aber nicht auf die sinnlichen Dinge, sondern auf die Form bezieht sich das Wissen, und wenn alles Werden darin besteht, dass ein Stoff eine bestimmte Form annimmt, so lässt sich das Werden überhaupt nur erklären, wenn allem Gewordenen die ungewordene Form vorausgeht. Zugleich aber ist kein Werden möglich ohne eine ungewordene und unvergängliche Unterlage (Stoff, Materie), deren Wesen darin besteht, die reine Möglichkeit oder Anlage zu sein, das Form- und Bestimmungslose, das Leidende und zugleich die Ursache aller blinden Wirkungen des Zufalls, während dagegen die Form das Wirkliche ist und auf ihre Seite alle Eigenschaften der Dinge, alle Bestimmtheit, Begrenzung und Erkennbarkeit fallen. In den Dingen sind Stoff und Form unmittelbar vereinigt und ein und dasselbe Ding ist seinem Stoffe nach die Möglichkeit desjenigen, dessen Wirklichkeit seine Form ist, und diese ist erst die Vollendung und Erfüllung (die Entelechie oder Energie) dieser Anlage, sodass in diesem Betracht der Stoff ein Nochnichtsein des Vollendeten und der Entelechie gegenüber das Beraubtsein, der Mangel oder das Nichthaben ist. In der Erscheinung stellt sich die Form unter einer dreifachen Ursächlichkeit dar, der formalen oder begrifflichen, der bewegenden oder wirkenden und der Endursache oder des Zweckes. Der Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit ist die Bewegung, als die Entelechie oder Energie dessen, was der Möglichkeit nach ist. Sie ist eben so ewig, wie die Form und der Stoff, ohne Anfang und Ende. Sofern aber jede Bewegung ein Bewegendes voraussetzt, werden wir auf ein stets Bewegendes und zugleich erstes Bewegendes geführt, welches selber unbewegt, die stofflose ewige Form und reine Energie oder Wirksamkeit ist. Dies ist aber die Gottheit, die als stoffloser Geist ein rein denkendes Wesen und zugleich das höchste und seligste Leben ist.

Die Gesammtheit des Bewegten und Körperlichen als solchen ist Gegenstand der „zweiten Philosophie" oder der Naturphilosophie. Alle Veränderung und Begrenzung in der Welt ist entweder Entstehen und Vergehen, als Bewegung aus beziehungsweise Nichtseienden in Seiendes oder umgekehrt, oder Bewegung im engeren Sinne, welche als quantitative (Zu- oder Abnahme), qualitative (Verwandlung) und räumliche Bewegung (Ortsbewegung) auftritt. Das Unbegrenzte ist das Unvollendete und Gestaltlose; die Welt aber kann nur als Vollendetes und Ganzes gedacht werden, deshalb kann das Unbegrenzte niemals in einer wirklich vorhandenen unendlichen Grösse gegeben sein. Alle Veränderung und Bewegung setzen einen Ort (als innere Grenze des umschliesenden Körpers) und die Zeit (als Zahl oder Maas der Bewegung in Beziehung auf

das Früher und Später) voraus. Einen leeren Raum giebt es ebensowenig, als eine durch keine Bewegung erfüllte leere Zeit. Der Raum ist begrenzt, die Welt ist von endlicher Ausdehnung und ausserhalb der Welt ist kein Ort. Die Zeit, als eine stetige Grösse, ist unbegrenzt: die Welt war immer und wird immer sein. Die räumliche Bewegung in der Welt ist zwar die ursprünglichste und alle andern Bewegungen bedingende Art der Veränderung, aber nicht die einzige; alle naturgemässe Bewegung ist vielmehr zugleich eine zweckmässige, sofern der Endpunkt jeder Bewegung zugleich ihr Zweck ist, nur dass die Natur in Folge der durch den Stoff bereiteten Hemmungen nicht immer das Bezweckte erreicht. Das erste Bewegte ist der Himmel oder die Fixsternsphäre; weniger vollkommmen ist die Bewegung der von dieser umschlossenen Planetensphären; in der Weltmitte ruht unbewegt die kugelförmige Erde. Als Ganzes bewegt sich die Welt nicht fortschreitend, sondern nur durch Drehung vom Umkreis aus. Die fünf elementaren Stoffe: Aether, Feuer, Wasser, Luft und Erde haben ihre bestimmten Orte im Weltganzen; der in Kreisbewegung begriffene Aether erfüllt den Himmelsraum, die vier andern Elemente gehören der Erde an und sind untereinander gemischt und ihrer Eigenschaft nach entweder warm oder kalt, feucht oder trocken oder aus einem und dem andern gemischt. Durch fortschreitende und immer vollständigere Unterwerfung der Materie unter die Form wird die Stufenreihe der lebenden Wesen gebildet, die sich durch die Seele von allen andern Weltwesen unterscheiden. Die Lebenskraft oder Seele ist die Entelechie des Leibes oder dessen Form und zweckthätige Bewegerin. Bei der Pflanze blos als Bildungskraft in der Assimilation der Stoffe für Ernährung, Wachsthum und Fortpflanzung thätig, wirkt sie beim Thier mit Empfindung, Begehren und Ortsbewegung verbunden. Sitz der Empfindung ist das Herz; das Gehirn dagegen nur ein Kühlapparat für das Blut. Im Menschen kommt noch die vor dem Leibe präexistirende Vernunft (der Nûs) hinzu. Bei der Sinneswahrnehmung werden die vor der wirklichen Empfindung in den Aussendingen der Möglichkeit nach vorhandenen Qualitäten durch die Sinnesthätigkeit verwirklicht. Die Sinnesempfindung ist eine Veränderung, welche durch das Wahrgenommene im Wahrnehmenden hervorgebracht wird, also eine durch den Leib (mittelst der Sinneswerkzeuge) vermittelte leidende Bewegung der Seele, von welcher die sinnliche Form des wahrgenommenen Gegenstandes als Wirkung aufgenommen wird. Die niedrigsten, den untersten Lebensbedürfnissen dienenden Sinne sind der Tast- und Geschmackssinn, dann folgen der Geruchs- und Gefühlssinn, dessen Gegenstand die elementaren Eigenschaften der Körper sind. Die höchsten als Hülfsmittel der Verstandesentwicklung dienenden Sinne sind Gehör und Gesicht. Manches (wie Bewegung und Ruhe, Gestalt, Grösse, Zahl) wird durch mehrere Sinne gemeinsam empfunden, Anderes durch die den einzelnen Sinnen eigenthümlichen Empfindungen. Das Sehen der Farben wird durch eine Bewegung der Luft oder des Wassers vermittelt. Eine psychische Nachwirkung der Empfindung, gleichsam eine abgeschwächte Empfindung, ist die Einbildungsvorstellung. Aus dem Beharren des Sinneseindruckes in der Seele ist die (unwillkürliche) Erinnerung zu erklären. Die absichtliche Wiedererinnerung (das Sichbesinnen) setzt Vorstellungsverbindung und Mitwirkung des Willens voraus. Aus der Sinnesempfindung und der Einbildungsvorstellung entspringt das Gefühl der Lust und Unlust, sowie aus den Vorstellungen mittelst des Lust- und Unlustgefühls das Begehren, welches sich verschieden gestaltet, jenachdem es als blose sinnliche Begierde auftritt oder durch Vernunftvorstellungen hervorgerufen und geleitet wird. Die Vernunft (der Nûs) im Menschen ist theils formempfangend oder leidend, sofern sie von der erkennbaren Wirklichkeit erregt wird, theils formgebend oder hervorbringend, und nur in dieser ihrer selbstthätigen Eigenthümlichkeit hat sie wesenhafte und ewige Existenz (Unsterblichkeit des Geistes).

Der Gegenstand der „dritten Philosophie“ ist das praktische und das poietische (hervorbringende) Verhalten der Vernunft. Das höchste Ziel der menschlichen Thätigkeit und zugleich das höchste für den Menschen erreichbare Gut ist die Eudaimonie (das Wohlergehen, die Glückseligkeit) als ein dem Menschen als solchem eigenthümliches Werk. Sie beruht auf der vernünftigen oder tugendgemässen Thätigkeit, zu welcher als deren Krone und Vollendung die Lust hinzukommt. Die sittliche Tugend ist eine aus natürlicher Anlage durch wirkliches Handeln hervorgebildete Fertigkeit, sich vernunftgemäss zu verhalten. Doch bedarf die Tugend zu ihrer Bethätigung auch der äussern Güter, die deshalb auch zu vollkommener Glückseligkeit nöthig sind. Die Bildung zur Tugend beruht auf Anlage, Gewöhnung und Einsicht; denn auch durch Unwissenheit wird ebenso wie durch Zwang die Freiheit in der Bethätigung der Tugend aufgehoben. Die Tugenden sind entweder ethische oder dianoietische Tugenden. Die ersteren oder die Charaktertugenden sind auf diejenigen Willensrichtungen oder Gesinnungen gegründet, welche die niederen Begierden der Vernunft unterwirft und die dem Menschen gemässe Mitte zwischen den Extremen einhält. Dahin gehören Tapferkeit, Mässigkeit, Gerechtigkeit, Billigkeit, Hochherzigkeit, Ehrliebe, Sanftmuth, Selbst-

beherrschung, Freundschaft (bewusstes Wohlwollen). Die dianoëtischen oder logischen Tugenden gehören der praktischen Vernunft an und umfassen alle vollkommenen Beschaffenheiten des denkenden Menschen. Sie beruhen auf geistiger Begabung und werden durch Lehre und Erfahrung erworben. Dahin gehören Wissenschaft, Weisheit, Kunstfertigkeit und praktische Einsicht. Ein nur sinnlich geniessendes Leben ist thierisch und des Menschen unwürdig; das sittlich-staatliche Leben ist allein des Menschen würdig; ein der Theorie gewidmetes Leben ist von der höchsten Lust begleitet und göttlich.

Zur Erreichung seines praktischen Lebenszieles bedarf der Mensch des Menschen und des Zusammenlebens mit Andern, denn er ist seiner Natur nach ein politisches Wesen. Nur im Staate ist darum die sittliche Aufgabe, gut (wohl) zu leben, zu lösen möglich. Als umfassendste menschliche Gemeinschaft beruht aber der Staat auf Familiengemeinschaft und Hauswesen. Die Weiber- und Familiengemeinschaft des platonischen Staatsideales sind verwerflich und letztere überdies unausführbar. Wer nur zum Gehorsam, nicht zur Einsicht befähigt ist, muss Sklave sein, der aber darum nicht aufhört, Mensch zu sein und auf eine freundliche Behandlung Anspruch zu haben. Dass die Gebildeten über die Ungebildeten herrschen, ist Recht. Die Eintracht der Bürger muss sich mehr auf Gesinnung, als auf Interessen gründen. Die Verfassung eines Staates hängt davon ab, wer im Staate Herr ist. Unter den drei möglichen Grundformen des Staates ist die haltbarste Staatsform die aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen gemischte, mit der Herrschaft des Mittelstandes. Im einzelnen Falle muss sich die Staatsform den gegebnen Verhältnissen anschliessen, nur aber von den Entartungen in Tyrannis, Oligarchie und Demokratie sich fern halten. Mit der Verfassung müssen die Gesetze im Einklange stehen und der Gesetzgeber hauptsächlich auf Erziehung und Bildung der Jugend bedacht sein, um sie zur Tugend und zur Vernunft auszubilden und zur höchsten Stufe der Bildung und Seligkeit zu erheben. Die Kunst, als eine durch Kenntniss der Regeln bedingte Fertigkeit des Gestaltens, ist theils eine nützliche, die sich in der Vollendung des von der Natur unvollendet Gelassenen bethätigt, theils nachahmende (die Natur nachbildende) Kunst, welche letztere mittelst angemessener Erregung der Gefühle theils der Erholung und edlen Ergötzung, theils der Befreiung des Gemüths von Affecten, theils der sittlichen Veredlung dient. Schön ist das Gute, wenn es durch Grösse und Ordnung zugleich angenehm ist.

Biese, die Philosophie des Aristoteles. I. II. 1835 und 1843.

Brandis, Aristoteles, seine akademischen Zeitgenossen und nächste Nachfolger (II., 2. des Handbuchs der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie) 1853—1857. Dazu: Uebersicht des Aristotelischen Lehrgebäudes (III., 1. desselben Handbuchs) 1860.

Zeller, Aristoteles und die alten Peripatetiker (II., 2. der „Philosophie der Griechen"; 2. Aufl.) 1861.

Aristotelês, Sohn des Erasistratos, bei Sextus Empiricus als Peripatetiker erwähnt.

Aristotelês aus Kyrene (?), ein Anhänger der Kyrenaischen Schule (Aristipps) zur Zeit des Theodoros des Atheisten, im zweiten vorchristlichen Jahrhundert, und Vorsteher einer Schule in Athen, wird als Verfasser einer Schrift „über Poëtik" genannt.

Aristotelês aus Mytilene (auf der Insel Lesbos), ein Peripatetiker zur Zeit des Galênos, im zweiten christlichen Jahrhundert, ist vielleicht einer und derselbe mit dem Peripatetiker Aristotelês, welcher den Stagiriten commentirte.

Aristotelês, ein Stoiker, der bei Plûtarchos von Chäronea redend eingeführt wird.

Aristoxenos, gewöhnlich der Musiker genannt, aus Tarent, war zuerst ein Schüler des Pythagoräers Xenophilos und später des Stageiriten Aristoteles und Freund des Dikaiarchos aus Messene. Seine Richtung auf die naturwissenschaftliche Empirie tritt auch in seinen „Elementen der Harmonik" hervor, welche griechisch und deutsch mit einem (rhythmische Fragmente des Aristoxenos enthaltenden) Anhange von Marquard (1868) herausgegeben wurden. Ueberdies wird er als Verfasser von Biographieen von Philosophen, namentlich des Platon und Pythagoras genannt. In seinen Ansichten tritt eine Vereinigung des Ernstes pythagoräischer Sittenstrenge mit dem empirisch-methodischen Verfahren der peripatetischen Schule hervor. Die Seele gilt ihm als die Harmonie der Bewegungen des Leibes und deren Störung als der Tod.

Arkesilaos oder Arkesilas, aus Pitanê (in Aeolien), war 316 vor Chr. geboren und zuerst in Athen Schüler des Theophrastos, dann des Akademikers Polemôn und des Megarikers Diodôros, so wie des Skeptikers Pyrrhôn, später Nachfolger des Kratês auf dem Lehrstuhle der Akademie und Stifter der sogenannten mittleren (zweiten) Akademie und starb 241 vor Chr. Seine Vorträge beschränkte er auf Widerlegung fremder Ansichten, besonders des Stoikers Zênôn, ohne eigene Lehren aufzustellen. Der Grundsatz der skeptischen Zurückhaltung des Urtheils führte ihn dahin, die Wahrscheinlichkeit als das für uns allein Erreichbare zu erklären und in ihr zugleich die Regel unsers praktischen Verhaltens zu finden.

Armand de Beauvoir oder Bellevue, ein Dominikanermönch im 14. Jahrhundert, welcher sich dem scholastischen Nominalismus

des Wilhelm von Occam anschloss und sich als Lehrer solchen Ruf erwarb, dass er vom Papste Benedict XII. zum *Magister sacri palatii* ernannt wurde, wo er 1340 starb. Unter seinen scholastischen Abhandlungen ist die wichtigste unter dem Titel *„Explicatio terminorum difficiliorum tam in philosophia quam in theologia“* 1586 in Venedig und 1623 zu Wittenberg im Druck erschien.

Arnisaeus, Henning, geboren zu Schlanstedt bei Halberstadt und als Leibarzt des Königs Christian IV. zu Kopenhagen 1636 gestorben, hatte erst zu Frankfurt an der Oder Moral und seit 1613 zu Helmstädt Medicin gelehrt. In seinen philosophischen Schriften *„Epitome metaphysices“* (1606) und *„de universali scientia quae metaphysica vocatur“* (1624) zeigt er sich als Aristoteliker.

Arnauld, Antoine, in Paris 1612 geboren und durch den Abbé von Saint Cyran, den Vorsteher der Abtei von Port-Royal in Paris für das Studium der jansenistischen Theologie gewonnen, die er seit 1643 als der Philosoph von Port-Royal lehrte. Mit Leibniz stand er 1686—1690 in Briefwechsel und starb 1694 in Lüttich. Als eifriger Kämpfer gegen das literarische und praktische Treiben der Jesuiten und als geistvoller Verfechter des Jansenismus hiess er bei den Jansenisten „der grosse Arnauld“. Als Philosoph zählt er zur Schule des Cartesius, indem er Glaube und Vernunft als zwei verschiedene Gebiete auseinander hielt. Doch hat er als Verfasser der *„Objectiones novae“*, auf welche Cartesius in seinen *„Responsiones quartae“* antwortete, gegen einzelne Lehren des Cartesius, vom Standpunkte der Augustinischen Anschauungen aus, Bedenken erhoben. Die ohne seinen Namen erschienene, gemeinsam mit dem Cartesianer Pierre Nicole, unter Beihülfe von Blaise Pascal 1662 abgefasste „Logik von Port-Royal“ unter dem Titel: *„La logique ou l'art de penser“* galt als ein Cartesianisches Lehrbuch. Sowohl dieses, als auch die gegen Malebranche gerichtete Abhandlung *„des vraies et des fausses idées* (1683) und die *„Reflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce* (1685), worin er gleichfalls Malebranche bekämpft, sind in den *Oeuvres philosophiques* (1843 gleichzeitig par J. Simon und par C. Jourdain) wieder abgedruckt, während Arnauld's *Oeuvres complètes* überhaupt in 45 Bänden 1775—1783 zu Lausanne im Druck erschienen waren, worin die philosophischen Werke den 38.—40. Band bilden.

Arnold, August, war 1789 zu Jena geboren, von 1829—1848 Director des Gymnasiums zu Königsberg, worauf er zu Berlin, Erfurt, Halle, Danzig privatisirte und 1860 zu Merseburg starb. Unter seinen zahlreichen Schriften, die sich vorzugsweise auf dem Gebiete der Geschichte halten, sind als philosophische herauszuheben sein Grundriss der Denklehre (1831), Grundriss der Seelenlehre (1831), Platon's Werke einzeln erklärt und in ihrem Zusammenhange dargestellt, in drei Bänden (1835—1858) und System der Platonischen Philosophie, als Einleitung in das Studium des Platon und der Philosophie überhaupt (1858).

Arnold de Villanova, ein Arzt, und Zeitgenosse wie Anhänger des Raymundus Lullus, starb 1312. Seine Werke wurden von Nicolaus Taurellius herausgegeben (Basel 1585).

Arouet, siehe Voltaire.

Arria, Gemahlin des Stoikers Paetus Thrasea, der im Jahre 66 unter Nero zum Tode verurtheilt wurde, war mit ihrem Gatten zu sterben bereit, liess sich aber durch sein Zureden von ihrem Entschlusse abbringen.

Arrianos aus Nikomedia (in Bithynien), lebte im zweiten christlichen Jahrhundert unter den Kaisern Hadrian, Antoninus Pius und war ein Schüler des Stoikers Epiktêtos. Er wurde der „zweite Xenophôn“ genannt, weil er zu Epiktêtos in einem ähnlichen Verhältnisse stand, wie Xenophôn zu Sokratês und Denkwürdigkeiten über seinen Lehrer veröffentlichte. Von seinen historischen Werken abgesehen, hat er „Homilien (Unterredungen) Epiktets“ in zwölf Büchern veröffentlicht, von denen jedoch nur wenige Bruchstücke erhalten sind, ferner „Diatriben Epiktets“ in acht Büchern, worin er eine wortgetreue Aufzeichnung der Lehrvorträge seines Meisters überlieferte, von welcher jedoch nur die erste Hälfte erhalten ist. Ein Auszug aus diesen Vorträgen ist das „Encheiridion (Handbuch) Epiktets“, ein kurzer Inbegriff der Moral, welches Jahrhunderte lang bei Heiden und Christen in Ansehen stand.

Artemidôros, ein stoischer Philosoph, der zu Rom unter den Kaisern Domitian und Trajan, als Schwiegersohn des Stoikers Musonius und Freund des jüngeren Plinius lebte.

Asklêpiadês, ein Neuplatoniker aus dem 5. christlichen Jahrhundert, lebte lange Zeit in Aegypten und hinterliess ein Werk über die Uebereinstimmung aller Theologieen.

Asklêpiadês aus Phliûs, Schüler und Freund des Menedêmos, des Stifters der eretrischen Schule, zu welcher er auch selber gezählt wird. Durch Beide wurde nämlich die Megarische Schule aus Megara (in Attika) nach Eretria (auf der Insel Euböa) verpflanzt, woher sie fortan den Namen führte.

Asklêpiadês aus Prûsa in Bithynien, trat zur Zeit des grossen Pompejus in Rom ohne alle Vorbildung als Arzt auf und machte als Charlatan sein Glück, so dass ihn Galênos unter die Häupter der logischen Schule der Aerzte rechnet und seine medicinischen Lehren öfter erwähnt. Seine philosophischen An-

sichten ähneln den epikureischen, namentlich durch seine Atomenlehre, nur dass er die Atome oder Urkörperchen durch Zusammenstoss und Zersplitterung grösserer Massen entstanden sein lässt und dieselben nicht als gleichartig und unveränderlich fasst. Eine vom Körper verschiedene Seele läugnet er und führt alle Vorstellungen auf Sinnesthätigkeit zurück.

Raynaud, G. M., de Asclepiade Bithyno medico ac philosopho. 1862.

Asklêpiadês, ein Kyniker um's Jahr 360 nach Chr., der als Zeitgenosse des Kaisers Julian genannt wird.

Asklêpigeneia, Tochter des Neuplatonikers Plûtarchos aus Athen („des Grossen") lehrte mit ihrem Vater in Athen und wird als Bewahrerin der ihr von Nestorios überlieferten theurgischen Gebräuche genannt.

Asklêpigeneia, die jüngere, eine Tochter des reichen Senators Theagenês, eines Zeitgenossen des Neuplatonikers Proklos.

Asklêpiodotos aus Alexandrien, Arzt und Schüler des Proklos, sowie Lehrer des Damaskios und Isidôros, war Verfasser eines Commentars zum Platonischen Timaios. In seinen späteren Jahren lebte er zu Aphrodisias in Karien und wurde zur Unterscheidung von einem jüngeren Neuplatoniker, der sein Schwiegersohn war, „der Grosse" genannt.

Asklêpiodotos, der Kriegsschriftsteller und Verfasser eines Werkes über Taktik, war ein Schüler des Stoikers Poseidonios aus Rhodos und wird auch als Philosoph genannt.

Asklêpios aus Tralles (in Lydien), ein Peripatetiker aus dem 6. christlichen Jahrhundert, Schüler des Ammônios, des Sohnes von Hermeias, und Mitschüler eines Arztes Asklêpios, schrieb griechische Scholien (Auslegungen) zur Metaphysik des Aristoteles.

Aspasios aus Aphrodisias in Karien, ein Peripatetiker aus der Kaiserzeit, lebte im ersten Viertel des 2. christlichen Jahrhunderts und war Verfasser von sorgfältigen Erklärungsschriften zu Platon und namentlich zu den Kategorien, der Metaphysik, der Nikomachischen Ethik und anderen Schriften des Aristoteles, ohne sich auf selbstständige philosophische Untersuchungen einzulassen.

Ast, Friedrich, geboren zu Gotha, seit 1802 Docent in Jena und Schüler Schellings, seit 1805 Professor der klassischen Literatur in Landshut, wo er sein „Handbuch der Aesthetik" (1805) herausgab, später in München, wo er 1841 starb. In seinen „Grundlinien der Philosophie" (1809) zeigt sich der Schüler Schelling's, während er in seinen „Grundlinien der Geschichte der Philosophie" (1807, in 2. Auflage 1825) den ersten Versuch machte, in der Entwickelung der Philosophie-Geschichte eine vernünftige Nothwendigkeit aufzuzeigen, nur dass er Alles unter die Schablone des Realismus und Idealismus brachte. Um das Verständniss des Platôn hat er sich durch sein Buch über „Platon's Leben und Schriften" (1616) und später durch sein „*Lexicon Platonicum*" (1834—39) Verdienste erworben, auch eine „Beleuchtung der Epikureischen Ethik" (1831) veröffentlicht.

Astrolabion oder Astrolabios, der Sohn des Abälard und der Heloise, an welchen Abälard ein noch vorhandenes Gedicht richtete, worin die Ueberzeugungstreue als höchster Grundsatz für das Verhalten des Menschen hingestellt wird. Er soll später Abt in St. Gallen geworden und in hohem Lebensalter gestorben sein, nach anderen Nachrichten jedoch einen frühen Tod gefunden haben.

Athamas, ein angeblich altpythagoreischer Schriftsteller über Kosmologie.

Athênagoras aus Athen, ein mit griechischer und insbesondere platonischer Philosophie vertrauter Philosoph, welcher nachher zum Christenthum übertrat und unter dem Kaiser Marcus Aurelius in Alexandria lehrte. An diesen und seinen Sohn und Mitregenten Commodus hat er im Jahre 176 oder 177 seine apologetische „Bittschrift für die Christen" gerichtet und ausserdem eine philosophische Abhandlung „über die Auferstehung der Todten" verfasst, die jedoch trotz ihrer methodischen Beweisführung keine eigenthümlichen philosophischen Gedanken enthält.

Leyser, A. P., de Athenagora Atheniensi philosopho christiano. 1736.

Clarisse, Th. A., de Athenagorae vita, scriptis et doctrina. 1819.

Athênaios aus Kyzikos (in Mysien) wird unter Platon's persönlichen Schülern genannt.

Athênaios, ein bei Diogenês Laërtius genannter Epikuräer.

Athênaios aus Seleucia (in Kilikien), ein Peripatetiker zur Zeit des Cäsar, wird als Lehrer und Freund des M. Crassus genannt.

Athênaios, ein Zeitgenosse des Platonikers Longinos, beschränkte sich als Stoiker blos auf Lehrthätigkeit, ohne Schriften zu hinterlassen.

Athêniôn, siehe Aristiôn.

Athênodôros, ein bei Diogenes Laërtius erwähnter Peripatetiker.

Athênodôros aus Soloi (in Kilikien), war ein unmittelbarer Schüler Zênôns, des Stifters der stoischen Schule.

Athênodôros aus Tarsos (in Kilikien), ein Stoiker mit dem Beinamen Kordyliôn, lebte zu Pergamos (in Mysien) als Vorstand der Bibliothek, worin er die Schriften der Stoiker eigenmächtig nach seinen eigenen Ansichten verschlimmbesserte. Im Jahre 70 vor Chr. folgte er dem jüngeren Cato (aus Utica) nach Rom, wo er im Hause desselben sein Leben beschloss.

Athênodôros aus Kana bei Tarsos (in Kilikien), Sohn des Sandôn, war Schüler des Stoikers Poseidonios und lebte eine Zeit lang in Rom, wo er Lehrer des Augustus war. Im Jahre 33 vor Chr. nach Tarsos zurückgekehrt, ordnete er dort die politischen Verhältnisse und starb im 82. Lecensjahre. Er gilt als Verfasser mehrerer Schriften, unter anderen einer Erklärungsschrift zu den Kategorien des Aristoteles, aus welchen jedoch nur wenige Bruchstücke erhalten sind.

Sevin, recherches sur la vie et les ouvrages d'Athénodore (in den Mémoires de l'academie des inscriptions, XIII., p. 50—60; deutsch in Hissmann's Magazin, IV., 309 ff.)

Athênodoros, Philosoph des 5. Jahrhunderts nach Chr. und Zeitgenosse des Neuplatonikers Proklos.

Atomiker (Atomisten, Atomenlehrer) werden unter den griechischen Philosophen der vorsokratischen Zeit diejenigen Denker und Forscher genannt, welche bei dem Versuche, die Vielheit der Dinge und ihre Veränderungen zu erklären, ihr Augenwerk auf das Kleine und Kleinste richteten und zerlegend und zergliedernd zur Annahme der sogenannten Atome oder untheilbaren Grundstoffe gelangten, die man sich als im leeren Raume sich bewegend vorstellte und aus deren Veränderungen durch Verbindung und Trennung die Dinge entständen. Bei den Alten werden diese an die philosophische Richtung des Empodoklês und Herakleitos sich anschliessenden Atomistiker meistens zur Schule der sogenannten Eleaten (siehe diesen Artikel) gerechnet und von Aristoteles zu den jonischen Physikern (Naturphilosophen) gestellt. Als Begründer und älteste Vertreter dieser Atomenlehre gelten die in der ersten Hälfte des fünften vorchristlichen Jahrhunderts, zur Zeit der Perserkriege blühenden Philosophen Leukippos und Dêmokritos, welche auf diesem Wege zu einer mechanisch-materialistischen und atheistischen Weltansicht gelangten, wie sie besonders von Dêmokritos zum System ausgebildet worden ist. Als Schüler und Anhänger werden Mêtrodôros aus Chios und dessen Schüler Anaxarchos aus Abdera, der Begleiter Alexanders auf seinen Zügen, genannt. Auch der Arzt Hippokratês aus Kôs, welcher die Heilkunde, die bis dahin als Geheimlehre der Asklepiaden behandelt wurde, zur Wissenschaft erhob, zählt zur Schule des Dêmokritos, zu welcher auch Biôn aus Abdera gerechnet wird. Doch zeigt sich bei den Nachfolgern des Dêmokritos eine Wendung der Atomistik zur Skepsis.

Attalos, ein Stoiker im ersten christlichen Jahrhundert, Lehrer des Philosophen Seneca, welcher in seinen Briefen Aussprüche des Attalos anführt, die im Geiste der stoischen Sittenlehre gehalten sind. Er wurde unter Tiberius aus Rom verwiesen.

Atticus, Titus Pomponius, Cicero's Freund, stand in seinen Ansichten der Schule Epikurs nahe und hat den Grundsatz des λάϑε βιώσας (*latenter vivere*) während der römischen Bürgerkriege angewandt und durch seinen achtungswürdigen und menschenfreundlichen Charakter sich ausgezeichnet.

Attikos, ein Platoniker aus der letzten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts, aus dessen Schriften uns der Kirchenvater Eusebios von Cäsarea Einiges aufbewahrt hat, worin er den Aristoteles heftig bestreitet und in Bezug auf die Lehre von der Zeitlichkeit der Weltentstehung am Wortlaute des Platonischen Timaios festhält.

Aufidius Bassus, ein Epikuräer zur Zeit des Kaisers Nero und Freund des Philosophen Seneca.

Aufklärung, deutsche, und Aufklärungsphilosophie. Schon seit dem Ende des siebenzehnten Jahrhunderts hatte unter denkenden Köpfen in England, Frankreich und Deutschland eine Emancipation von der Herrschaft der Autorität im Gebiete der Religion, wie in der Wissenschaft begonnen. In Holland war Spinoza (1632—1677), in England Locke (1632—1704) als Vorkämpfer dieser Geistesrichtung aufgetreten. Die grossen geistigen Bildungskämpfe der Aufklärung erfüllten das achtzehnte Jahrhundert, welches bei den Franzosen als das „philosophische Jahrhundert“ bezeichnet wird, während die zweite Hälfte desselben und zwar vorzugsweise die Regierungszeit Friedrichs des Grossen, als das Zeitalter der Aufklärung gilt. In den Bildungskämpfen der Aufklärung war England vorangegangen, wo durch die englischen Deisten und Freidenker (siehe den Artikel: englische Philosophie) im Kampf gegen die geoffenbarten Religionen die Sache einer sogenannten natürlichen oder Vernunftreligion in alle Lebenskreise verbreitet wurde, um ein Vorbild für die übrigen Culturvölker zu werden. Von den englischen Deisten und Freidenkern wurden zunächst die Franzosen angeregt, (siehe den Artikel: französische Philosophie) und durch Vermittelung der französichen Weltsprache wanderten die neuen Ideen der Aufklärung in die übrige gebildete Welt. Deutschland übernahm dieselben hauptsächlich von denjenigen französischen Schriftstellern, welche am Hofe Friedrichs des Grossen Aufnahme und Gunst fanden, und entwickelte die neue Geistesrichtung unter dem Einfluss der Wolff'schen Philosophie zu jener Aufklärungsphilosophie oder Philosophie des gesunden Menschenverstandes, deren allgemeinen Charakter Goethe in „Wahrheit und Dichtung“ mit treffenden Worten geschildert hat: „Die Philosophie hatte sich durch das oft Dunkle und Unnützscheinende ihres Inhalts der Menge ungeniessbar und endlich gar entbehrlich gemacht. Mancher

gelangte zu der Ueberzeugung, dass ihm wohl die Natur soviel guten und geraden Sinn zur Ausstattung gegönnt habe, als er ungefähr bedürfe, sich von den Gegenständen einen so deutlichen Begriff zu machen, dass er mit ihnen fertig werden und zu seinem und Anderer Nutzen damit gebahren könne, ohne sich gerade um das Allgemeinste mühsam zu bekümmern und zu forschen, wie doch die entferntesten Dinge, die uns nicht sonderlich berühren, wohl zusammenhängen möchten. Man machte den Versuch, man that die Augen auf, war aufmerksam und fleissig und glaubte, wenn man in seinem Kreise richtig urtheile und handle, sich auch wohl herausnehmen zu dürfen, über Anderes, was entfernter lag, mitzusprechen. Nach einer solchen Vorstellung war Jeder berechtigt, nicht allein zu philosophiren, sondern sich auch nach und nach für einen Philosophen zu halten. Die Philosophie war ein mehr oder weniger geübter Menschenverstand, der es wagte, in's Allgemeine zu gehen und über innere und äussere Erfahrungen abzusprechen. Eine besondere Mässigkeit, indem man durchaus die Mittelstrasse und die Billigkeit gegen alle Meinungen für das Rechte hielt, verschaffte dieser Art zu denken Ansehen und Zutrauen, und so fanden sich zuletzt Philosophen in allen Fakultäten, ja in allen Ständen und Hantirungen. Auf diesem Wege mussten die Theologen sich zu der sogenannten natürlichen Religion hinneigen, und wenn zur Sprache kam, inwiefern das natürliche Licht der Vernunft in der Erkenntniss Gottes, der Verbesserung und Veredlung des Menschen zu fördern hinreichend sei, so wagte man sich zu dessen Gunsten ohne viel Bedenken zu entscheiden".

In ihren ersten Anfängen schon durch Gottfried Arnold (1666—1714), den Verfasser der „unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie", durch Johann Konrad Dippel (1673—1734) und Christian Edelmann (1698—1767) vertreten, entfaltete sich die deutsche Aufklärung zunächst auf religiösem Gebiete, indem die Lehren und Schriften der englischen Deisten und Freidenker in Zeitschriften durch Auszüge und Uebersetzungen in Deutschland verbreitet wurden. In Bezug auf die positiven Religionen verneinte die Aufklärung allen übernatürlichen Inhalt des Glaubens und verwarf alle angebliche Offenbarung als Erzeugniss des Irrthums und Betrugs. Bei der Kritik der Offenbarung trat der Gegensatz zwischen Glauben und Denken, zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Theologie und Philosophie immer entschiedener hervor und steigerte sich zum Kampfe gegen Glaubenssatzungen und Pfaffenthum und für die Unabhängigkeit der Sittenlehre von den überlieferten kirchlichen Satzungen. Als theologischem Rationalismus, gegenüber dem kirchlichen Supranaturalismus, begegnen wir der religiösen Aufklärung bei J. Gottlieb Töllner (1724—1774), Hermann Samuel Reimarus (1699—1768), Jacob Sigmund Baumgarten (1704—1757), Johann Salomo Semler (1725—1791), Karl Friedrich Bahrdt (1741—1792) und bei den Moralpredigern Sack (1703—1783), Spalding (1714—1804), Teller (1734—1804), Jerusalem (1709—1789). Im Erziehungs- und Unterrichtswesen waren Johann Heinrich Campe (1746—1818), Heinrich Pestalozzi (1745—1827) und Johann Bernhard Basedow (1723—1790) im Sinne der Aufklärung thätig, während dieselbe auf staatlichem und gesellschaftlichem Gebiete durch Justus Möser (1720—1794), Karl Friedrich von Moser (1723—1798), Gotthilf Samuel Steinbart (1738—1809) vertreten und gefördert wurde. Zu ihrer Verbreitung bildeten sich besondere Gesellschaften, wie der Illuminatenorden in den siebenziger Jahren, die Berliner „Gesellschaft der Freunde der Aufklärung" (Mittwochs-Gesellschaft) seit 1783, deren mächtig wirkendes literarisches Organ die von Friedrich Nicolai (1733—1811) seit 1763 geleitete „Allgemeine deutsche Bibliothek", späterhin als „Neue deutsche Bibliothek" geworden ist, neben welcher zugleich die von Gedicke und Biester herausgegebene „Berlinische Monatsschrift" gegen alle Unfreiheit im Denken und Leben in die Schranken trat.

Im Interesse dieser Aufklärung traten zugleich eine Anzahl philosophisch gebildeter Männer hervor, welche die auf deutschen Boden verpflanzten Ideen der englischen Freidenker und Moralphilosophen und der französischen Deisten auf der Grundlage der Wolff'schen Philosophie in das allgemeine Bewusstsein und praktische Leben hinüberzuführen bemüht waren. In diesem Sinne einer eigentlichen Popular-Philosophie und moralischen Glückseligkeitslehre, wobei die Beweise für das Dasein Gottes und für die Unsterblickheit der Seele vorzugsweise gepflegt wurden, wirkten für die Interessen der Aufklärung Johann Georg Sulzer (1720—1779), Ernst Platner (1744—1818), Dietrich Tiedemann (1748—1803), Johann Georg Heinrich Feder (1740—1820), Christian Garve (1742—1798), Moses Mendelssohn (1729—1786), Johann August Eberhard (1739—1809), Thomas Abbt (1738—1766), Johann Jacob Engel (1741—1802), dessen „Philosoph für die Welt" die dieser Popular-Philosophie eigenthümliche Verschmähung aller schulmässigen Darstellung der Aufklärungs-Philosophie zum Stichworte stempelte, und mit besonderer Hinwendung auf die Lehre vom Menschen und seinen Kräften gehörten zum Reigen dieser „Philosophen für die Welt" auch die Psychologen Freiherr von Creuz (1724—1770), Tetens (1736

—1805), Karl Philipp Moritz (1757—93) und Ludwig Heinrich Jakob (1759—1827). In ihrer durch Geist und Gehalt tiefsten und gründlichsten Form tritt uns die deutsche Aufklärung bei Gotthold Ephraim Lessing (1729—1781) und bei Immanuel Kant (1724—1804) entgegen, indem für Lessing die Aufklärung wesentlich Befreinng vom Joche des Buchstabens, für Kant das Heraustreten des Menschen aus selbstverschuldeter Unmündigkeit gewesen ist.

Augustinus, Aurelius, der Vollender der Philosophie der Kirchenväter im lateinischen Abendlande, war 354 nach Chr. zu Tagaste (in Numidien) in der römischen Provinz Afrika geboren. Sein Vater Patricius war bis kurz vor seinem Tode im Heidenthum geblieben, während seine fromme Mutter Monica dem Knaben eine christliche Erziehung gab. Nachdem er in seiner Heimath den ersten Schulunterricht erhalten hatte, wurde er zur weiteren Ausbildung in der griechischen und römischen Literatur und in der Rhetorik auf die benachbarte Rhetorenschule zu Madaura geschickt, wo er bis zu seinem 16. Jahre blieb. In seine Heimath Tagaste zurückgekehrt, ergab er sich einem leichtsinnigen und ausschweifenden Leben. Nach seines Vaters Tode ging er, von einem Verwandten unterstützt, zur Vollendung seiner rhetorischen Studien nach Karthago, wo er sich von Neuem in den Strudel der Leidenschaften stürzte und ihm von seiner Beischläferin ein Sohn geboren wurde. Die Lectüre von Cicero's Schrift „Hortensius" weckte in ihm die Liebe zu philosophischer Beschäftigung. Aber die manichäische Secte, die er dort kennen lernte, schien ihm tiefere Einsichten in die Wahrheit, die er suchte, zu versprechen, sodass er sich der Gesellschaft der Manichäer anschloss und im raschen Eifer die verschiedenen Stufen der Weihe bei ihnen durchlief, ohne jedoch die rechte Befriedigung zu finden. Nach Beendigung seiner Studienzeit in Karthago kehrte er nach Tagaste zurück, um sich daselbst als Lehrer der Beredtsamkeit niederzulassen. Die Hoffnung jedoch, in Karthago eine glänzendere Laufbahn zu durchlaufen, veranlasste ihn nach kurzer Zeit, während welcher er von seiner über die Entfremdung des Sohnes von der Kirche zürnenden Mutter getrennt lebte, nach Karthago zurückzukehren, um dort als Lehrer der Beredtsamkeit aufzutreten. Er wandte sich auch wieder philosophischen Studien zu und trat mit einer verloren gegangenen Schrift „über das Schöne und Schickliche" zuerst als Schriftsteller auf. An seinen manichäischen Ansichten wurde er allmälich wieder irre, und selbst eine Unterredung mit dem damals nach Karthago gekommenen Bischof Faustus von Mileve (in Numidien), der als ein Hauptlehrer und Vertreter der manichäischen Secte galt, vermochte ihm für seine religiösen Zweifel keine Lösung und Beruhigung zu verschaffen. Gegen den Willen und trotz der flehentlichen Bitten seiner Mutter, die dem auch in seiner Verirrung noch geliebten Sohne nach Karthago gefolgt war, unternahm er im Jahre 383 eine Reise nach Rom, wo er bei einem manichäischen Gastfreunde einkehrte und in dessen Wohnung einer Anzahl von Studirenden Vorträge über Rhetorik hielt. Sein unruhig strebender Geist wandte sich jetzt der neuakademischen Philosophie zu, ohne in dem Skepticismus derselben die gesuchte Befriedigung zu finden. Nach einem halbjährigen Aufenthalt in Rom bewarb er sich um eine in Mailand erledigte Rhetorstelle, die er im Jahr 384 antrat. Dort lernte er einige Schriften der Neuplatoniker in lateinischer Uebersetzung des Victorinus kennen (Plotinos, Porphyrios, Jamblichos und Appulejus werden von ihm in späteren Schriften besonders erwähnt und hoch verehrt), zugleich aber wurde er durch die Predigten des damals als Kanzelredner in Mailand hochgefeierten Bischofs Ambrosius angezogen, sodass er sich unter die Katechumenen der christlichen Kirche aufnehmen liess, um zu erfahren, ob ihm hier die ersehnte Wahrheit mit ihrem Frieden winke. Auch in Mailand suchte ihn seine treue Mutter auf und war hocherfreut, ihn jetzt auf dem Wege zum Heile wieder zufinden. Vor seiner vollständigen Bekehrung zur Kirche brachte er einige Zeit auf dem benachbarten Landgut eines Frenndes zu Cassiciacum zu, wo er mehrere Schriften verfasste. In der Schrift „gegen die Akademiker" sucht er in dialogischer Form gegen die Skepsis der Akademie die Nothwendigkeit eines sicheren Wissens darzuthun, wobei er von der Frage ausgeht, ob der Besitz der Wahrheit uns Bedürfniss und zu unserer Glückseligkeit nothwendig sei, oder nicht. Der Mitredner Licentius tritt für den Satz ein, dass schon das Forschen nach Wahrheit uns glücklich mache, deren voller Besitz uns während des irdischen Lebens nicht beschieden sei, während dagegen der andere Mitunterredner den Satz vertheidigt, dass der wirkliche Besitz der Wahrheit für uns unerlässlich sei, da das beständige Suchen ohne Finden den Irrthum stets im Gefolge habe. Dagegen erklärt nun Licentius das Suchen für nicht gleichbedeutend mit dem Irrthum, sondern für den geraden Weg zur Weisheit. Beiden Mitunterrednern gegenüber behauptet nun Augustin selbst, dass wir ohne das Wahre nicht einmal zur Wahrscheinlichkeit gelangen können, welche am Wahren ihr Maass habe, und dass ohne den Besitz der Weisheit Niemand weise noch glücklich sein könne. In der um dieselbe Zeit verfassten Schrift „vom seligen Leben" fügt Augustin noch weiter hinzu, dass ohne den

Besitz dessen, was er wünsche, der Mensch nicht glücklich sein könne, und dass, wer die Wahrheit suche, ohne sie zu finden, also auch des Glückes ermangele und nicht weise heissen könne, da der Weise als solcher nothwendig auch glücklich sein musse. Auch der unter Leitung der göttlichen Gnade nach Gott Suchende habe nicht die volle Weisheit und Glückseligkeit. Wurde in der Schrift „gegen die Akademiker" hervorgehoben, dass wir bei den Sinnes-Wahrnehmungen doch wenigstens dessen gewiss seien, dass wir sie haben; so stellt Augustin in der Schrift „vom seligen Leben" geradezu den Grundsatz auf, dass sich an dem eigenen Leben schlechterdings nicht zweifeln lasse. In der zunächst verfassten Schrift „Selbstgespräche" wird das Wissen Gottes und der Seele, also Gottes- und Selbsterkenntniss als dasjenige behauptet, was wir eigentlich suchen, und mit dem eigenen Denken sei das eigene Sein das unmittelbar Gewisseste. Während nun in der gleichzeitigen Schrift „von der Ordnung" die Wissenschaften als der Weg bezeichnet werden, uns zur Erkenntniss der in allen Dingen vorhandenen Ordnung und demgemäss zur Weisheit Gottes zu führen, wird in der die „Selbstgespräche" fortsetzenden Schrift „von der Unsterblichkeit der Seele" zum Beweise derselben auf das Theilhaben der Seele an der unveränderlichen Wahrheit und ihr wesentliches Vereintsein mit der ewigen Vernunft und mit dem Leben selbst hingewiesen. Ein dem Augustin beigelegtes Buch über die Grammatik und eine Abhandlung über die zehn Kategorien sind unächt. In dieselbe Zeit mit den genannten Schriften fallen auch die „Principien der Dialektik", welche ihm als Wissenslehre gilt, die das Lehren und Lernen uns lehre. Am Ostersabbath des Jahres 387 empfing Augustin mit seinem 14jährigen Sohne vom Bischof Ambrosius in Mailand die Taufe und lebte darauf ein Jahr lang in Rom, wo bald darauf seine Mutter starb. Hier entstanden seine Schriften „über die Grösse der Seele" und drei gegen die manichäische Lösung der Frage vom Ursprung des Bösen gerichtete Bücher „vom freien Willen". Im Jahre 388 kehrte Augustin in seine Vaterstadt Tagaste zurück, wo er in der ererbten Wohnung zurükgezogen und nur im Umgange mit wenigen gleichgesinnten Freunden als Schriftsteller lebte. In der gleichfalls gegen die Manichäer gerichteten Schrift „über die Entstehung" giebt er eine allegorische Deutung der biblischen Schöpfungsgeschichte, während er in der Schrift „von der wahren Religion", wodurch er vorzugsweise seinen Ruf als kirchlicher Religionsphilosoph begründete, von der Fortbildung des Glaubens zum Wissen handelt. Er wurde im Jahre 395 zu Hippo Rhegius (heutzutage Bona) zum Presbyter und Prediger und 395 zum Mitbischof daselbst ernannt. Als Presbyter verfasste er gegen die Manichäer die beiden Schriften „vom Nutzen des Glaubens" und „von den zwei Seelen", worin er die manichäische Lehre von der Vereinigung einer guten und einer bösen Seele im Menschen bekämpfte, ferner eine Schrift gegen den Manichäer Adimantus, worin er das Verhältniss des alten Testaments zum neuen erörtert, mehrere Auslegungen biblischer Schriften, eine Rede über den Glauben und das Glaubenssymbol und eine casuistische Schrift über die Lüge. Als Bischof von Hippo verfasste er mehrere Streitschriften gegen die Donatisten und gegen die Pelagianer, deren Führer, der im Jahre 411 nach Afrika verschlagene britische Mönch Pelagius, die Lehre von der Erbsünde für sittenverderblich erklärt hatte und gegen die Lehre von der Unwiderstehlichkeit der göttlichen Gnade die Freiheit des menschlichen Willens geltend machte. Aeusserlich siegte zwar zunächst Augustin über die Pelagianer, die auf der Synode zu Ephesus (431), ein Jahr nach dem Tode Augustins, von der Kirche verurtheilt wurden, aber vollständig und aufrichtig ist Augustins Lehre über die Erbsünde und die Vorherbestimmung des Menschen durch Gottes freie Gnade niemals zur öffentlichen Meinung der Kirche geworden. Durch den gallischen Mönch Cassianus hatte sich vielmehr eine zwischen den schroffen Gegensätzen vermittelnde Ansicht ausgebildet, welche allmälig unter dem Namen des halben (Semi-) Pelagianismus in der Kirche geltend wurde und es durch das Mittelalter hindurch blieb. Als Bischof von Hippo hat Augustin um das Jahr 400 seine Confessiones (Bekenntnisse) veröffentlicht, in welchen er über sein Leben im Stande der Sünde und der Gnade vor seinem göttlichen Richter eine demüthig-stolze Beichte ablegte, die als Erbauungsbuch weit verbreitet und später viel gedruckt und in alle Sprachen Europa's übersetzt worden ist. In dieselbe Zeit gehören seine vier Bücher „über die christliche Lehre", die Schrift „über die göttliche Dreieinigkeit" (in den Jahren 400—413 verfasst), und sein im Jahre 413 begonnenes und 426 vollendetes Haupt- und Lebenswerk, die 22 Bücher „vom Gottesstaate". Er starb im Jahre 430, während Hippo von den Vandalen belagert wurde, nachdem er noch in den letzten Jahren seines Lebens in seinen „Retractationes" eine rückblickende und berichtigende Uebersicht über seine eigenen Schriften gegeben hatte.

Bindemann, der heilige Augustin. 1—3. 1844. 55. 69.

Poujoulat, histoire de St. Augustin. 1—3. Paris 1844. (3. éd. 1852.)

Böhringer, die Kirche Chrisi und ihre Zeugen. I., 3 (1845), S. 98—974 (Augustin).

Das achte Buch des Werkes „vom Gottes-

staate“ ist besonders wichtig, um die Urtheile Augustins über die vorchristlichen Philosophen kennen zu lernen, deren Schriften den christlichen Lehrern nur als eine Nebenarbeit empfohlen werden, wobei das lautere Gold der Wahrheit von den beigemengten Schlacken sorgfältig geschieden werden müsse. Augustin erwähnt die pythagoreische Philosophie unter dem Namen der italischen und unterscheidet diese von der jonischen Philosophie, zu welcher er ausser Thales, Anaximander und Anaximenes auch den Anaxagoras, mit seiner Lehre von Gott als dem Bildner der Materie, und den Diogenes von Apollonia rechnet, welcher in der Luft den Träger der göttlichen Vernunft erblickt habe. Ein Schüler des Anaxagoras war Archelaos aus Milet, als dessen Schüler Sokrates gilt, welcher zuerst die ganze Philosophie auf die Ethik zurückgeführt habe, weniger wohl wegen der Schwierigkeit der Physik, als darum, weil erst der sittlich gereinigte Geist zur Erforschung des ewigen Lichtes befähigt sei. Nach kurzer Erwähnung der Sokratesschüler Aristippos und Antisthenes wird von Platon und den Neuplatonikern ausführlicher als von denjenigen Schülern des Sokrates geredet, welche unter den griechischen Philosophen die hervorragendsten seien. Von Platon meint Augustin, derselbe habe die Weise des Sokrates, die eigne Ansicht zu verhüllen, so sehr beibehalten, dass seine eigene Ansicht über die wichtigsten Gegenstände nur schwer herauszufinden sei. Darum will er sich an die Neuplatoniker halten, welche den Platon sorgfältig studirt und richtig verstanden hätten. Aristoteles gilt ihm als ein Platoniker von grossem Geist, der seine eigene Secte gegründet habe. Den neuern Platonikern Plotinos, Porphyrios und Jamblichos gelte Gott als die Ursache alles Seienden, als die Ordnung des Lebens und als die Vernunft in allem Vernünftigen. Ihre Lehre zieht ebenso bloss der Volksreligion und den Fabeln der Dichter, sowie der Staatsreligion der Griechen, wie auch der natürlichen Religion der Stoiker und Epikureer vor und rühmt ihren zur Erforschung des ewigen und unveränderlichen Gottes eingeschlagenen Weg, wobei nur missbilligt wird, dass sie neben dem höchsten Gott noch Untergötter und Dämonen verehrt hätten. Angesichts der grossen Uebereinstimmung, welche zwischen der Lehre Platon's und der heiligen Schrift stattfinde, hält es Augustin nicht für unmöglich, dass sich Platon während seines Aufenthaltes in Aegypten durch einen Dolmetscher mit dem Inhalt der biblischen Schriften bekannt gemacht habe, wiewohl sich derselbe auch ebensogut aus der Betrachtung der Welt zu seiner Erkenntniss von Gottes ewigen Wesen erhoben haben könne. War den Platonikern sogar die Erkenntniss der göttlichen Dreieinigkeit aufgegangen, so hätten sie doch die Fleischwerdung der Vernunft des Vaters oder des göttlichen Sohnes verworfen, da sie die Demuth verschmähten, nicht wahrhaft und treu die Weisheit und Tugend liebten und sich schämten, aus Schülern Platons Jünger Christi zu werden.

Augustin's Schriften sind ein Jahrtausend lang vom mächtigsten Einflusse auf die dogmatische Bewegung in der christlichen Kirche gewesen. Seine „Bekenntnisse“ werden durch die Biographie Augustin's ergänzt, welche sein junger Freund Possidius verfasste und welche im 10. Bande der von den Mauriner-Benedictinern (Paris 1689—1700) veranstalteten Ausgabe seiner Werke sich findet, sowie auch selbständig herausgegeben worden ist (*Possidii Vita Augustini ed. Salinas* 1751 in Rom und 1764 in Augsburg). Der erste Druck der Werke Augustins erschien in 11 Foliobänden zu Basel (1506); darauf folgte die von Erasmus besorgte Ausgabe (Basel 1528—29) in 10 Bänden, wiederholt in Antwerpen (1577). In der von Migne veranstalteten Patrologie befinden sich die Werke Augustins im 32.—47. Bande der lateinischen Kirchenväter.

Indem Augustin, den heidnischen Philosophen gegenüber, die unterscheidend christliche Lehre und Lebensanschauung vertheidigt, gilt es ihm als sicher, dass der Mensch irren müsse, wenn er nicht von der göttlichen Gnade unterstützt ist, obwohl er nicht leugnet, dass die göttliche Vorsehung auch die Heiden viele nützliche Wahrheiten habe finden lassen, die sich der Christ als sein Eigenthum nehmen soll, das früher von ungerechten Herren besessen worden sei. Die heidnischen Philosophen kannten das Ziel, aber nicht den richtigen Weg, auf welchen der Christ durch den Glauben gewiesen wird, und der zum Heil und zum Genusse Gottes führt, während die heidnische Philosophie die Wahrheit ohne Frömmigkeit und ohne Liebe suchte, ohne welche die Wissenschaft nur aufbläht. Die Philosophen blicken wohl auf ihre Vernunft, aber nicht auf den, der dieselbe gegeben hat. Dagegen steigt der Weg der Frömmigkeit von Niedrigkeit zu Hohem auf; erst die durch Gottes Hülfe gesunde Vernunft ist dem Höchsten gewachsen und kann sich durch Glauben zum Wissen aufschwingen. Durch die Erkenntniss des Zeitlichen und Sichtbaren muss sich der Mensch zur Erkenntniss des Ewigen und Unsichtbaren aufschwingen, dabei aber vor Allem in sein Herz blicken und einsehen, dass die Erkenntniss unserer selbst besser ist, als die Erkenntniss aller äussern Dinge und als alle übrige Wissenschaft. Nur Erkenntniss Gottes und der Seele ist der Gegenstand der wahren Philosophie. Niemand sucht, der nicht finden will; wer aber daran zweifelt, die Wahrheit zu finden, muss davon abstehen,

sie zu suchen. Niemand kann etwas wahrscheinlich, d. h. der Wahrheit ähnlich finden, der die Wahrheit nicht kennt. Im blossen Zweifeln ist kein wahres Glück möglich. Wer zweifelt, der denkt, und dass wir denken, können wir nicht bezweifeln; daher wissen wir, dass wir sind. Es kann also nicht bezweifelt werden, dass es Wahrheit gebe, und die Wahrheit des innern Lebens ist von jeder Täuschung frei, während die Wahrheit der sinnlichen Erscheinungen keine unmittelbare Gewissheit in sich hat, da das Sinnliche nur in das Gebiet der Meinung gehört. Daher dürfen wir in den Sinnen das Urtheil über die Wahrheit nicht suchen. Nicht aus den Sinnen dürfen wir unser Wissen schöpfen, sondern aus unserm Verstande. Das Sinnliche ist immer nur ein Bild der Wahrheit, da es dem Untergange unterworfen ist, während die Wahrheit ewig ist, obwohl die Sinne im Stande sind, uns an das Ewige zu erinnern. In der Seele dagegen ist Wahrheit, nämlich das Wissen; darum hat die Seele an der Unsterblichkeit Theil. Der Seele wohnt ein Licht der ewigen Vernunft bei, die unsere Lehrmeisterin ist, um die Begriffe zu unterscheiden und zu verbinden. Nur im allgemeinen Lichte der Vernunft können wir die allgemeine Wahrheit erblicken, an welcher Alle in gleicher Weise Antheil haben können. Alle ewige Wahrheiten aber haben ihre höchste Einheit in Gott, welcher derjenige Verstand ist, in welchem Alles ist und zugleich der Grund aller Dinge. Als das Subject, welches sieht, sinnlich wahrnimmt, vorstellt und denkt, ist die Seele unkörperlich, einfach und untheilbar. Die Seele ist nicht ein Theil Gottes, sondern sein Geschöpf und hat als solches eine Reihe von Stufen der vegetativen, der animalen, der rationalen Kraft, dann der Tugend als Reinigung der kämpfenden Seele, der Sicherheit im Guten und des Gelangens zu Gott zu durchlaufen, bis sie endlich, durch Gottes Licht erleuchtet, Gott geniesst und selig ist. Obwohl die Seele etwas Höheres und Besseres ist, als der Körper, so ist doch auch in der körperlichen Welt nicht Alles veränderlich und vergänglich, da auch die körperlichen Dinge ewige und vernünftige Gründe in sich tragen, die von der Vernunft Gottes umfasst werden. Nichts ist zwischen Gott und uns; wir hängen unmittelbar mit ihm zusammen, denn in allen Dingen ist er gegenwärtig; daher ist auch Gott die Wahrheit selbst, das höchste Sein und die höchste Vernunft und das höchste Gut, durch welches alles Andere erst gut ist; er ist der ewige Grund aller zeitlichen Formen in der geschaffenen Welt und alles Schönen Urbild. In seiner Weisheit sind die Schätze der weltlichen Dinge wie der intelligibeln Welt enthalten, welche durch diese Weisheit geschaffen sind. Die Unterschiede von Substanz und Qualität, sowie der übrigen (Aristotelischen) Kategorien findet auf Gott keine Anwendung; denn er ist selber das Sein alles dessen, was man als seine Eigenschaften zu bezeichnen pflegt, und auch sein Wissen und Wollen fällt mit seinem Sein zusammen. Die Unterschiede im dreieinigen Gott lassen sich durch die Analogie der Dreiheit unseres eigenen Wesens, nämlich unseres eigenen Seins, Wissens und Liebens oder unseres Gedächtnisses, Gedankens und Willens deutlich machen. Jemehr wir Gott erkennen und begreifen, destomehr scheint Gott selbst in uns zu wachsen, sofern das Licht Gottes in uns wächst. Denn er ist die Seele der Welt und ihr höchstes und wahres Leben. Wir erkennen Alles in Gott; in seinem Geiste wissen wir und soweit unser guter oder böser Wille es zulässt, soweit können wir die Wahrheit fassen, welche Gott uns aufthut. Ohne die Vernunft können wir nicht glauben. Durch ein doppeltes Gewicht werden wir zum Lernen angetrieben, durch die Autorität und durch die Vernunft. Der Zeit nach ist die Autorität, der Sache nach die Vernunft früher. Was wir mit der Gewissheit des Glaubens bereits festhalten, müssen wir auch mit dem Lichte der Vernunft zu erblicken, zu erkennen und zu begreifen streben. Vieles giebt es, was wir glauben, ohne es zu wissen; aber Nichts, was wir wussten, ohne es zu glauben. Wir sollen glauben, weil wir in diesem Leben ohne Glauben an die Dinge, die wir wahrnehmen, zu gar keinem Handeln kommen würden und uns der Glaube auch zur Erkenntniss des Willens anderer Menschen nöthig ist. Ueberdies ist ja unser Streben auf etwas Zukünftiges gerichtet, was wir als solches nicht sehen können, sondern nur im Glauben suchen müssen. Darum ist mit dem rechten Glauben auch die Hoffnung eng verbunden, sowie die Liebe, die nichts anders ist als der verstärkte Wille. Erst durch die Liebe wird der Glaube thätig. Wer aber etwas Anderes liebt, als die Wahrheit, der ergiebt sich dem Schein und dem Irrthum. Darum haben wir auf Gott unsere Liebe zu richten und Alles Andere nur in ihm zu lieben. Die Erkenntniss Gottes ist der Lohn unsrer Liebe zu ihm. Das Böse ist nicht gleich ursprünglich mit dem guten Princip, dem rein geistigen Gott, sondern eine blosse Verneinung oder Beraubung desselben. Das Böse hat keine Natur, sondern der Verlust des Guten trägt den Namen des Bösen. Ursache des Bösen ist der Wille, der sich von Höherem zu Niederem abwendet. Der böse Wille ist ein Abfall vom höchsten Gute, die Gnade macht uns zu guten Menschen. Niemand handelt richtig, der nicht von göttlicher Hülfe unterstützt wird. Der freie Wille ist durch die Gnade Gottes in uns wirksam. Denn in den Herzen der Menschen

wirkt Gott selbst, indem er ihre Willensbestimmungen wendet, wohin er will, sei es zum Guten, sei es zum Bösen. Denn unsere Willensbestimmungen vermögen nur soviel, als Gott will und voraus weiss, dass sie vermögen sollen. Indem Gott von Anfang an einen Theil der Menschen dem allgemeinen Sündenverderben entzog, entstand und entwickelte sich, seit Menschen leben, neben den irdischen Staaten der Gottesstaat. Zuerst lebten die Menschen ohne Gesetz und ohne Kampf mit der Lust dieser Welt, sodann unter dem Gesetze, da sie kämpften und besiegt wurden, zuletzt in der Zeit der Gnade, da sie kämpfen und siegen. In sechs Abschnitten verläuft die Entwickelung des werdenden Gottesstaates. In der ersten Zeit, die mit der Sündfluth endigt, sind die beiden Staaten durch Kain und Abel vertreten; die zweite Zeit geht von Noah und der Sprachverwirrung bis zu Abraham; in der dritten, bis zu David reichenden Zeit ward dem Volke Gottes das Gesetz gegeben und es begann bereits die göttliche Verheissung; die vierte Zeit ist die der Könige und Propheten; die fünfte Zeit beginnt mit der babylonischen Gefangenschaft und reicht mit wachsender Hoffnung auf Erlösung bis auf Christus; die sechste und letzte Zeit ist die der Gnade und wird mit dem Eintritt des ewigen Sabbaths schliessen, da die Genossen des Gottesstaates sich der ewigen Seligkeit erfreuen.

Nourisson, la philosophie de St. Augustine. Paris, 1865.
Dorner, Augustin, sein theologisches System und seine religiös-philosophische Anschauung. 1873.

Aurelius, siehe Marcus Aurelius, d. h. Antoninus Philosophus.

Aureolus, siehe Petrus Aureolus.

Autodôros, ein bei Diogenes Laërtius erwähnter Epikuräer der Kaiserzeit, dessen Lebenszeit unbekannt ist.

Autricuria, siehe Nicolaus von Autricuria.

Auvergne, siehe Wilhelm von Auvergne.

Avempace, siehe Ibn Badja (Badscha).

Avencebrol, (Avicebron) siehe Salomon ibn Gabirol.

Avendeath, Johannes, ein zum Christenthum bekehrter spanischer Jude im 13. Jahrhundert, dessen Albert der Grosse gelegentlich unter dem Namen Avendar gedenkt, machte das Abendland mit arabischen Philosophen bekannt und übersetzte namentlich Avicenna's Buch „von der Seele“ in's Hebräische, woraus dann der Archidiakonus Dominicus Gundisalvi von Segovia eine lateinische Uebersetzung veranstaltete.

Averroës, siehe Ibn Roschd.

Averroisten und Alexandristen waren zwei Parteien unter den Neuaristotelikern des Mittelalters (siehe mittelalterliche Philosophie).

Avicebron, Verfasser des Werkes *„Fons vitae“* (Quelle des Lebens), siehe Salomon ibn Gabirol.

Avicenna, siehe Ibn Sina.

Azaïs, Pierre Hyacinthe, geboren zu Sorrèze im Jahre 1766, lebte in verschiedenen Lebensstellungen meist in gedrückten Lebensverhältnissen, zuletzt mit einer kleinen Pension in Paris, wo er 1875 starb. Er ist Verfasser der Schriften unter den Titeln: *Du malheur et du bonheur* (1800), *Le précis du Système universel*, in 8 Bänden (1809—1812), *Cours de philosophie générale*, in 8 Bänden (1821—1824), später unter dem Titel: *Explication universelle*, in 3 Bänden erschienen (1826), *Des compensations dans les destinées humaines* (1808, in 3. Aufl. 1847), *Manuel du philosophe* (1816), *Jeunesse, maturité, religion, philosophie* (1837). Nicht eigentlich systematischer Denker, sondern mehr geistvoller Improvitator, zählt er zur neueren sensualistischen Schule in Frankreich. Der Grundbegriff seiner Psychologie ist die Expansion und die auf diese gegründete Elasticität. Er leugnete die für sich seiende Existenz eines vom Körper unterschiedenen Seelenwesens und wollte durch sein System der Ausgleichungen den Ungleichheiten im gesellschaftlichen Leben entgegenwirken.

B.

Baader, Franz (später in den bayerischen Adelsstand erhoben), war als jüngster Sohn des kurfürstlichen Leibarztes Baader 1765 in München geboren und litt als Knabe mehrere Jahre lang an einer Entwickelungskrankheit des Gehirns, bis in seinem zehnten Jahre der blöde und träumerische Knabe beim Anblick der geometrischen Figuren des Euklid plötzlich aus seinem seitherigen dumpfen Brüten wie aus einem Traume erwachte. Er bekam jetzt mit einem Male Lust zum Lernen und zeigte besondere Vorliebe für Mathematik, sowie auch der Trieb, Verse zu machen, in ihm erwachte. Im Todesjahre Lessings und dem Jahre, in welchem Kant's „Kritik der reinen Vernunft“ das Licht der Welt erblickte (1781), bezog er zugleich mit seinem älteren Bruder Joseph die Hochschule zu Ingolstadt, die *alma mater exjesuitica*, wo auch nach der Aufhebung des Ordens (seit 1773) die Grundsätze der Jünger Loyola's und die geistige Stockfinsterniss des katho-

lischen Aberglaubens heimlich fort und fort genährt wurde. Der Versuchung, in die Aufklärungsbestrebungen der Ingolstädter Illuminaten sich verwickeln zu lassen, widerstand der erregbare Jüngling vielleicht weniger durch seine aus dem Elternhause mitgebrachte gutkatholische Frömmigkeit, als durch den Einfluss Michael Sailer's, in dessen Persönlichkeit und Thätigkeit sich der Neu-Loyolismus damaliger Zeit besonders augenfällig spiegelte. Der Kampf gegen den freien Geist des Selbstdenkens blieb nach wie vor das Ziel bei den mit Wissenschaft sich befassenden Gliedern des Ordens. Wie wenig sich auch die Aufklärung der Köpfe mit dem Wesen des Katholicismus vertrug, so nothwendig erschien es doch, wenigstens den Schein eines aufgeklärten Katholicismus und eines katholischen Fortschrittes anzustreben, um durch eine künstliche Mischung von Licht und Finsterniss der Sache des Katholicismus den Boden zu erhalten, den ihr die Aufklärer mehr und mehr zu untergraben drohten. Es galt, durch scheinbares Eingehen in Aufklärung und Selbstdenken dem katholischen Wesen in den Gemüthern der Gebildeten einen Anhalt zu verschaffen und mit feingewobenen Seilen frommkatholischer Gefühle wo möglich auch protestantische Gemüther zur katholischen Kirche herüber zu ziehen. Und in diesem Sinne wirkte eben Sailer auf eine katholische Wiedergeburt seines Zeitalters mit so gutem Erfolge hin, dass auch Lavater sich in seinen „Empfindungen eines Protestanten in einer katholischen Kirche“ (1781) in den Sailer'schen Gefühlskatholicismus einzuschwärmeln nicht verschmähte. Während Sailer damals zu Ingolstadt als Privatmann seinen schriftstellerischen Arbeiten lebte und sein „vollständiges Gebet- und Lesebuch für katholische Christen“ schrieb, war die bischöflich-augsburgische Universität zu Dillingen der Haupt-Vereinigungspunkt für die heimliche Reinerhaltung und Pflege des neu-loyolitischen Wesens. Im Jahre 1783 hatte Baader seinen medicinischen Cursus im Heilig-Geist-Spital des „rothen Stadtviertels“ in Ingolstadt gemacht und ging nun zur Vollendung seiner naturwissenschaftlichen und medicinischen Studien nach Wien, wo er 1783 bis 1785 verweilte. In der Zwischenzeit war der „liebe Sailer“ als Professor der Moral-Philosophie nach Dillingen versetzt worden. Nach der Rückkehr nach Ingolstadt erwarb Baader mit einer Abhandlung „über den Wärmestoff“ (1785), worin er das von Lavoisier bekämpfte Phlogiston für die Wissenschaft zu retten suchte, den Grad eines Doctors der Medicin, während gleichzeitig Sailer in seinen Dillinger Vorlesungen die Vernunft als einen trügerischen Irrwisch verschrie.

Nachdem Baader in seiner Vaterstadt einige Zeit als Gehülfe seines Vaters bei dessen ausgebreiteter Praxis thätig gewesen war, zeigte es sich, dass der Besuch der Kranken auf sein erregbares Gemüth ungünstig einwirkte, und der Vater gestattete ihm endlich, seiner Neigung zur Bergbauwissenschaft zu folgen. Er begann einstweilen in München sich mit Mineralogie und Chemie genauer bekannt zu machen, und zur Abwechselung lief bei seinen Beschäftigungen ein zerstreutes und vermischtes Lesen nebenher, wie ihm eben die jeweilige Stimmung oder der Zufall entweder Sailer's Logik oder Ulrich's Metaphysik, Bacon's neues Organon oder Platner's Anthropologie, Hemsterhuis' vermischte philosophische Schriften oder den Wandsbecker Boten, Herder's Schriften oder Hamann's sibyllinische Orakel, Wieland's Romane oder Klopstock's Oden, Jacobi's Hume und Spinozabriefe oder Reimarus' Buch über die natürliche Religion, Pascal's Pensées oder Kant's Kritik der reinen Vernunft, Ossian's Poesien oder Sulzer's Aesthetik in die Hände brachte. In der Gährung seines Gemüths und bei der Unentschiedenheit seiner Geistesrichtung hatte er in der Osterwoche 1786 sein Tagebuch begonnen, aus welchem wir über seine Lectüre und damaliges inneres Leben Kunde erhalten. „In der Natur ausser uns (schreibt er) wissen wir von nichts Innerem, von dem Inneren in uns selbst nur durch Selbstgefühl, Bewusstsein, Selbstbeobachtung. Nun ist die Frage, ob und wie es angeht, dass wir hier von unserem sicheren Leiter abgehen und in der Phänomenenwelt ausser uns über die Natur unseres Selbst Aufschlüsse suchen sollen? Hier liegt der Knoten; das grösste und tiefste Geheimniss aller unserer Erkenntniss liegt hier, wie ich auch aus Kant sehe. Aufschluss und Enthüllung werde ich einmal gewiss noch finden; mein heisser Durst wird gestillt, meine Tantalusqual geendet sein! ... Sollte dieses ewige Streben in uns nicht ein sicheres Document unserer Unsterblichkeit sein? des ewigen Emporarbeitens und Hinanklimmens zum Schöpfer? Aehnlichwerdung — Asymptote! Kant nennt die Idee Gottes selbst Ideal unserer Vernunft, und wahrlich, das ist sie! Wir sollten ihn hier erst kennen lernen!“ Dann findet er sich wieder aus der Lectüre des Reimarus völlig überzeugt, dass sich gegen die Wirklichkeit eines Weltbaumeisters von einem Gesunden kein Einwand machen lässt. „Was in der Natur (so schreibt er) um und in uns lebt und webt, Summe und Urgrund alles Lebens und aller Kraft im Universum, dies ewig unnennbare, unsichtbare, unbegreifliche Wesen nennen wir Gott, allbelebenden Weltgeist, den wir freilich personificiren, nur analogisch erkennen, der aber doch unleugbar da ist, wie des Menschen Seele, obwohl unsichtbar wie sie ist, in tausend Sprachen zu uns spricht, in tausend Organen sich uns inwohnend offenbart.“ Mit Gedanken über

das Geistersehen schläft er einstmals ein, die er folgenden Tags in Form eines Gesprächs mit einem zweifelnden Freunde niederschreibt und zu dem Ergebnisse kommt: „Wenn ich Geister gesehen habe, so giebt und gab es doch welche in meinem Gehirn; das ist nicht wegzuleugnen. Aus blossem Fibernspiel im Gehirn und Wallung im Blute ist die Entstehung derselben nicht zu erklären." Und über seinen „lieben Swedenborg" lächelnd geht der mitunterredende Freund von hinnen.

Im Mai 1786 werden die Vorbereitungen für das neue Bergbaustudium entschiedener in Angriff genommen; der junge Bergbaubeflissene lebt im Mai und Juni bei einer Tante im Dorfe Egenburg in der Umgebung von München. In der ländlichen Einsamkeit geht seinem sinnenden Geiste das „tiefe Wunder der Gedankengeburt in uns" auf und er überzeugt sich von dem „innern Leben eines Geistes in uns, der nicht in Mechanismus und Gehirnfibernverkettung Jdeen bildet, sondern nach seiner ihm eigenen Weise das Werk treibt. Leute, deren Seelen nicht veraltete Jungfern sind, werden es täglich erfahren, dass man erstens mit Gedanken schwanger gehen kann, dass zweitens das Gefühl der Schwangerschaft ein ganz anderes ist als jenes nach der Entbindung, dass man drittens während der Schwangerschaft oft wunderliche *appetitus* äussert und überhaupt Alles aufsucht, was ein baldiges Wachsthum des Fötus oder die Entbindung desselben zu betreiben und zu bewirken vermag, dass es viertens sogar wirklich ein obwohl dunkles, doch unläugbares Gefühl der Empfängniss giebt, und dann kommt fünftens die Natur, in einem Sommerdüftchen etwa, und entbindet mich des ganzen Würmegepacks von Zweifeln und Unverdaulichkeiten, die aber nun in der herrlichen blühenden Form eines Ganzen als mein Gezeugtes mir so freudig in's Auge lachen, dass ich sechstens gern mit Asmus einen Kreuzsprung mache, der Plackerei des Zeugens und Gebärens willig vergesse und nach neuen Umarmungen mich sehne". Mit dem Säuseln des Sommerdüftchens in Egenburg war aber über den gedankenschwangeren jungen Altbayer zugleich der Feuereifer des Elias gekommen, dass er seiner gepressten Stimmung in einer Kapuzinerpredigt wider die Duldung Luft macht: „Eine wahre allgemeine Toleranz aller Religionen wäre dermalen noch abentheuerlicher und nur, wie wir leider sehen, bei lichtester Aufklärung in gesittetsten und Gottlob! nur grossen Haupt- und Residenzstädten möglich, jenen abscheulichen Mörder- und Modergruben alles Wahren, Guten und Menschlichen, den grossen, immer offenen und immer blutenden Schlachtbänken aller Unschuld, jenen pestilenzialischen Plätzen, die das Gift des Leib und Seele mordenden Müssiggangs, der Ueppigkeit und mehr als viehischer Unzucht weit um sich dampfen, jenen grossen Pflanzstädten, wo sich der Teufel immer frische Höllenbrut heranzieht; mit Einem Worte, nur an jenen Orten, wo man zu leben weiss, nur da bei aller Entfernung vom National- und Sectenvorurtheil und aller Humanität ist die englische, menschenliebende, allgemeine Toleranz möglich und kommt Gottlob! auch nur da fort, diese blühende Sodomspflanze. In einem Orte, wo alle Menschlichkeit, geschweige Religion längst dahin und zu Schutt und Trümmer ist, in solch einem Orte können ja wohl freilich alle Religionen geduldet, d. h. verspottet und (wie dort am Markusplatz in Venedig beim Fasching *en masque* alle Religionstrachten) gelitten werden, indem neben öffentlichen Sanitätshurenhäusern auch jeder Nation ihre Kirche zum Gottesdienst hingebaut wird." Die Gedankenschwangerschaft des jungen Mannes führte zu seiner geistigen Wiedergeburt, und das Jahr 1786 bezeichnet diesen Wendepunkt in seinem innern Leben; es war das zweite, das wahre Geburtsjahr für den „grössten Philosophen" Bayerns und des katholischen Deutschlands. Auf Zweifel reimte sich ihm sofort nur Teufel; die Weisheit des Wandsbecker Boten und des Vetters Andres ging ihm über den „Vernunfttaumel" der philosophischen Zünftler, dieser „Unwissenheitsapostel, die sich mit nie erhörter Freiheit Aufklärer nennen," dieser „eiteln Vernunftmänner," die da stolz „mit dem Pfauenschweife hohler Scheinweisheit prangen, aber weislich ihre garstigen Füsse unterm Mantel verborgen halten." Dem Einundzwanzigjährigen ist es jetzt klar geworden, was für eine Bewandtniss es mit seinem bisherigen „Herumtanzen auf den Wogen der furchtvollen Zweifelei" hatte. Er schreibt darüber in seinem Tagebuch: „Die Zweifelsmomente überfallen mich gewöhnlich plötzlich, und ein wahrer panischer Schrecken kündigt ihre Ankunft an. Dieser erfüllt mein ganzes Innere auf einen Augenblick; Schatten und Gespenster flattern dann meinem Geiste vorüber; Unholde, die meinem Geiste Alles, was mir hell, licht und lieb war und ist, morden wollen. Ja, es war mir wohl in solchen Momenten, als wenn ich mich selbst vor genauer Besichtigung, Untersuchung, Beleuchtung jener angeblichen Zweifelsgründe fürchtete. Citire ich jene Gespenster feierlich und ernst vor den Richterstuhl der Vernunft, so finde ich keine Regung im Kopf, sondern im Herzen. Zweifelei, wenn von der rechten Art, ist allemal nur kritische Trübung des von Lüge genesenden Geistes und weissagt, treibt und drängt zur Wahrheit." Und der junge Seelenarzt giebt dem zweifelkranken, grämlichen Siechthume des Zeitalters zu bedenken, dass „jener Skepticismus, der gar zu gern dem Epikuräismus den Philosophenmantel umhängt, eine wahre

Geistes- und Seelenkrankheit ist. Krank sind wir Alle, und all' unser Thun und Arbeiten, all' unsere Philosophie und Religion ist nur für Kranke, die das wahre Leben, Gesundheit, Sehen verlernt haben, krank, lahm und blind sind. Aber diese Krankheiten waren uns Mittel, durch welche unsere innere rastlose Kraft Eindrücke und Erkenntnisse überkam, deren sie bei ungestörter Organisation nicht fähig war, auch nicht bedurfte. Für solch ein heilsames kritisches Symptom halte ich zum Theil die neuliche Erscheinung der Kant'schen Philosophie, die unsern Geist vom metaphysischen Fieber mit Einem Male heilt, ihn wieder von diesen Träumen zu sich selbst bringt und ihm zeigt, dass es mit dem Flug ins grosse Nichts eigentlich nichts als dialektisches Blendwerk sei, und dass wir wirklich durch Niederreissen der ganzen Afterwissenschaft, die lang genug baufällig und nur noch von Käuzen und Fledermäusen bewohnt und bebaut dastand, und durch Aufbauen des Markthurmes der bescheidenen kritischen Philosophie auf ihren Trümmern — wenn auch nur durch Ausstreichen, Nichtwissen und Zurücktreten — der Wahrheit mächtig näher gekommen sind."

In der Weise Johann Georg Hamanns, des „Magus aus Norden", poltert nun der junge wiedergeborne Münchener Philosoph, als ein frischaufschiessender Magus in Süden, nicht ohne Witz gegen die aufgeklärte Vernunft des achtzehnten Jahrhunderts und ihr liebes Siechthum, um zu zeigen, wohin diese „Profanirung, Castigirung und angebliche Säuberung des Wortes Gottes von allem Fremden, Abergläubischen" schliesslich führe. „Ist nicht das lebendige Wort leider so durchwässert und zur Schlaube der abgedroschensten moralischen Gemeinplätze herabgewürdigt, alles Uebermenschlichen, Himmlischen, Göttlichen, kurz alles Geistes so beraubt, dass man glauben sollte, Christus wäre mit seiner Lehre einige Jahrhunderte zu früh gekommen, und lebte er in unsern helleren Zeiten, so müsste er sich's nicht verdriessen lassen, erst einige Jahre zu Dem und Jenem als Candidat der Philosophie und Theologie in die Schule zu gehen." Genug, der altbayerische Nachfolger des Magus aus Norden will mit den „an Geist und Herzen verschnittenen Herrn Aufklärern und Deisten" und von „Hume's papiernem Luftgotte" Nichts zu schaffen haben. „Der sogenannte Deist ist Zweifler, Skeptiker, ohne es zu wissen; sein Gott ist ein Wort ohne Geist und Leben, Nichtchrist — Atheist." Er wünscht die „grossen Hebammenmeister" Campe, Salzmann, Rousseau zum Teufel mit ihrer pharisäischen „Larve der Moralität, warmer Nächsten- und Bürgerliebe unsers so fein und züchtig fühlenden Jahrzehnts." Der jugendliche Eiferer, der so über sein Zeitalter zu Gericht sitzt, wird aber zugleich (1786) zum Seher: „Die allgemein überhandnehmende Nerven- und Geistesschwäche und Aufklärung in unserm gesitteten Menschenvolke ist leider ein untrügliches Symptom einer uns allgemein bevorstehenden Revolution. Verlassen wir uns auf unsere ohnmächtige Führerin Vernunft, so weiss ich nur zwei mögliche Fälle: so gewiss die eine Strasse zum Himmel, so gewiss führt die andere zum Teufel, nämlich jene Trug- und Afterphilosophie, die den Verstand dahin giebt, in ohnmächtigem Kampf mit den Gespenstern und Schatten der Sinnlichkeit zu unterliegen. Hienieden ist überall Gährung. Eine uralte Scheidekunst lehrt aber, dass es eine Gährung zum Leben und eine Gährung zum Tode giebt. Der Tod im Physischen wird und wirkt aber nach alten Naturgesetzen zum Leben im Psychischen und umgekehrt. Das grosse lebendige Kunstrad der Schöpfung läuft immerdar um, die Lebensflamme läutert sich und höheres Leben wird nur durch Zerstörung und Aufopferung des Niedrigen. Ich weiss von keiner andern Philosophie und will von keiner andern wissen und bin, Gottlob! vom dogmatischen Schlummer und Rausche, der überall Wie und Warum träumt, glücklich genesen." Der Name Lessing's kommt im Baader'schen Tagebuche nicht vor, obwohl 1784 Lessings Nachlass erschienen war. Dass es eine geschichtliche, weltkundige Sache mit dem Christenthume sei, das ist und bleibt ihm der erste, unverrückbare Eckstein eines felsenfesten Glaubens. Die Bedeutung der Lessing'schen Kritik kennt er noch nicht. „Moralphilosophie des Christenthums ohne Geschichte des Christenthums ist eine Blüthe ohne Stamm, und wer mit ihr auf Menschen wirken will, der ackert in der Luft. Nur auf dem Wege eines gewissenhaften Experimentmachens mit dem Christenthume an sich selber gelangt man vom todten Glauben zum lebendigen, zum Anfang des Schauens. Und wahrer Glaube ist eigentlich nur dunkeles Wissen, Keim des Erkennens, der beim fortgesetzten Handeln sehr bald in Schauen übergeht." Er hatte in Moses Mendelssohn's „Morgenstunden" über die Beweisversuche für das Dasein Gottes gelesen und schreibt darüber: „Glaube, lebendiger Glaube an Gott macht selig, that es von jeher und thut es noch, nicht ein metaphysischer Beweis seines Daseins, der eigentlich ein kaltes Nachtgespenst, ein Schneemännchen ist. Glaube ich nicht an ihn, so wird mir die Welt zur Hölle und ich Narr und Teufel in ihr. Wer sich mit den ätherischen Schwingen der übermenschlichen Metaphysik müde nach seinem Gott, dem unbegreiflich grossen Unbekannten, gesucht hat und nun aufgelöst im Gefühle seines Nichts untersinkt im Meere seiner Unermesslichkeit, wird die menschliche Philosophie selig preisen, die seiner Schwäche und Ohnmacht schonend den erhabenen Gott ihm vom

Himmel auf seine Erde herabruft und als seinen Vater ihm verkündigt, Vaterregierung mit Gottesaugen zu erkennen lehrt, das ewig schaffende, ordnende Dasein Eines unsichtbaren Weltgeistes in der sichtbaren Welt! Sieh' dich um, Vernunftheld, und verstumme!"

So sucht sich der junge Altbayer bei seiner Lectüre auf dem Boden des ihm anerzogenen Glaubens und des religiösen Gefühls mit der Reflexion zurecht zu finden. Gelegentlich führt ihm seine Lectüre auch wieder Kant's „Kritik der reinen Vernunft" in die Hände. Noch aber hat er für Weg und Ziel Kant's kein Verständniss, noch fehlt seinem Denken der Umfang, die Kraft und Tiefe, um bis an das Verständniss der Probleme zu reichen, die Kant aufstellte. Aber ganz fremd sind sie ihm nicht; da und dort hängt sich seine Reflexion daran und tappt unsicher daran herum. „Wenn Alles um uns nur Schein und Phänomen ist, so ist es doch unleugbar, dass dieser Schein als Wirkung von einer Ursache zeugen und dass das Unsichtbare sich im Sichtbaren und durch dieses offenbaren muss. Sollte es also nicht möglich sein, in der sichtbaren Copie wenigstens das unsichtbare Urbild wahrzunehmen? Und thun wir dies nicht wirklich alle Augenblicke, Jeder so gut er kann? Und sollte es nicht Meister in der Kunst zu lesen geben? Ueberall im uns umgebenden All, wo wir Handlung sehen in der Natur, personificiren wir unwillkürlich das handelnde, wirkende Wesen, als wäre es eine Intelligenz wie wir, so dass diese zur Intuition verborgener, aber doch sichtbar in der Erscheinung schaffender und hausender höherer Kräfte oder Intelligenzen wird. Es erfasst uns unwillkürliche Ahnung und Gefühl einer unsichtbaren höheren, mit Absicht handelnden Kraft. Wir gewinnen Gewissheit über die verborgene Geisterwelt, ihre Influenz und ihren Zusammenhang mit uns; denn der Mensch ist das Centrum, Extract, Ideal, Brennpunkt des ganzen sinnlichen Universums, dessen *disjecta membra* sich in ihm im schönsten Einklange vereinigen. Alles berührend, Alles geniessend, Alles sich assimilirend ist der Mensch allgemeines Sensorium. Die Phantasie ist ein Mikroskosmos von Geheimkräften in uns; sie ist ihrer Substanz nach eben jener innere Sinn, der in einer anderen Art des Seins erst vollends aufwacht, dessen Geheimkräfte nur hie und da bei disharmonischer Aufreizung sich offenbaren. Und dieselbe Phantasie ist bald Sensorium des Himmels, bald Sensorium der Hölle und unreiner Geister. Vorhanden ist in jedem Menschen der Zug und Hang nach Gott wie ein in seinem innersten Heiligthume für den unbekannten Gott aufgerichteter Altar. Mit jedem Odemzuge lebt Gott physisch und psychisch in Jedem, und kein Mensch ist ganz gottlos, im physischen Sinne des Wortes. Jede leiseste Regung zum Bösen ist Keim der ganzen Hölle, jede Tugend dagegen Keim des ganzen Himmels. Aber in dieser gegenwärtigen Phänomenenwelt, in diesem Drama zwischen Christus und Satan wird jedes vom Satan entgegengewälzte Uebel allemal nur Mittel zum Guten. Satan trennt, um zu trennen, zu zerstören; Christus dagegen trennt, um zu vereinigen. ... Dort ist Fäulung, Tod; hier bei Christus ist Leben, Läuterung. Freilich ist der Weg Christi gerade der entgegengesetzte von jenem des Satan; Kreuzestod ist und bleibt der einzige Heilsweg zum Leben und zur Auferstehung. Durch Christusnäherung werde ich im wahren physischen Sinne sein und Gottes Werkzeug; durch die Satannäherung dagegen werde ich Satans Werkzeug!"

Durch Freund Sailer war Baader 1786 mit dem von Kleuker 1784 anonym veröffentlichten Werke „Magikon oder das geheime System einer Gesellschaft unbekannter Philosophen" bekannt geworden, worin Auszüge aus zwei in den Jahren 1775 und 1782 anonym erschienene Schriften des unter dem Namen des „unbekannten Philosophen" aufgetretenen mystischen Theosophen Saint-Martin mitgetheilt waren. Baader nahm das Kleuker'sche „Magikon" mit nach Weiern und Egenburg, wo er im Januar und Februar 1787 auf dem Lande zubrachte. Er fand darin seine beiden christlichen Pole, Christus und Satan, vertreten und brachte in seinem Tagebuch eine Ehrenrettung Saint-Martin's, „des Gotterleuchteten, des Theosophen", gegen gläubige und ungläubige, christliche und unchristliche Feinde desselben zur Welt.

Aus diesen einsamen Studien trat endlich der junge Bergbaubeflissene in die Welt. Er besuchte im Sommer 1787 die bayerischen Eisenwerke, Gruben und Hütten, und bezog im Frühjahre 1788 die Bergakademie zu Freiberg im sächsischen Erzgebirge, wo er die Vorträge des berühmten Werner besuchte. Mittlerweile hatte sein Bruder Joseph in Edinburg als Maschinenbauer sich Ruf und Ansehen verschafft und in Unternehmungen mit Eisenhüttenwerken sich eingelassen. Er verschrieb sich Bergleute aus Sachsen und vom Harz, unter denen sich auch Franz Baader befand, der sich zu Anfang des Jahres 1792 in England einfand, aber sehr bald die eröffneten Aussichten sich wieder zerschlagen sah und deshalb im Sommer 1793 in Edinburg Mathematik, Chemie und Physik studirte. Neben Saint-Martin's weiter erschienenen Schriften beschäftigte ihn zugleich das im Jahre 1793 erschienene Werk Godwin's „Untersuchung über die politische Gerechtigkeit und ihren Einfluss auf Moral und Glückseligkeit", sowie die Werke des Nationalökonomen Adam Smith und die Untersuchungen Thomas Reid's über den menschlichen Geist. Sein christlicher Glaube kam im Kampf

mit den deistischen Ideen Godwin's, welcher in Locke's und Hume's Fusstapfen tretend, von den Fortschritten der Aufklärung alles Heil für den Einzelnen und die Gesellschaft erwartete, gewaltig in's Gedränge; aber der überwiegende festgewurzelte Einfluss Saint-Martin's rettete den jungen Theosophen aus dieser inneren Gährung glücklich in den Hafen des christlichen Glaubens zurück. Unter dieser Fahne kämpfend, vermochte ihm selbst der Riesengeist Kant's nichts anzuhaben, dessen Kritik der reinen und praktischen Vernunft, nebst den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft Baader in Edinburg gründlicher als früher wieder vorgenommen hatte. Eine Art von Abschluss der in seinen Tagebüchern aus der Zeit des Edinburger Aufenthalts niedergelegten Urtheile über Kant versuchte Baader in dem unfertig gebliebenen Entwurf eines englisch geschriebenen Aufsatzes unter dem Titel: „Vorläufiger Bericht über die durch Professor Kant in Deutschland eingeleitete Umgestaltung der Metaphysik!“ Er sucht darin der Leistung Kant's gerecht zu werden und ihre epochemachende Bedeutung anzuerkennen. Statt durch ein glanzvolles Werk die Welt zu blenden, habe ihr Kant ein neues Organon für den metaphysischen Gebrauch gegeben, wie uns Bacon ein solches für die Naturphilosophie hinterlassen habe; ein Werkzeug der Denkkraft, dem ähnlich, was die Mathematiker die höhere und analytische Kunst der Lösung nennen. Die Mathematik sei durch Kant zum Leitstern aller wissenschaftlichen Untersuchungen auf dem physischen, wie auf dem intellectuellen Gebiete geworden. Jetzt sei es kein psychologisches Räthsel mehr, warum mathematische Wahrheiten niemals das Gebiet möglicher Erfahrung überschreiten und doch auch die Wirklichkeit niemals vollständig decken, warum ihre Beweise niemals aus der Erfahrung geführt, sondern aus ihr erläutert und aufgezeigt werden können. Mit der furchtbaren und unbesiegbaren Waffe der kritischen Philosophie gewappnet, haben wir gleich Sokrates beständig als die natürlichen Feinde aller Sophistik aufzutreten und uns als deren Ueberwinder zu bethätigen. Die ganze Tendenz des Kant'schen Kriticismus gehe dahin, alle Wolken der Sophistik zu zerstreuen und hierdurch unseren Geist für Wahrheit und Tugend zu stärken, vor Allem dem Systeme des Egoismus gegenüber, dieser unreinen und faulen Vernunft, welche sich für alle lebendige Tugend wahrhaft mephitisch erwies. Eine Philosophie (meint Baader), welche uns lehre, dass wir uns in eine andere, intelligible Welt nicht hineinschauen, sondern derselben durch Thun und Handeln inne werden sollen, sei doch der Beachtung werth. Dem Unfug und unseligen Gedanken, die Moral auf Religion, auf Glauben gründen zu wollen, sei Kant entschieden gegenüber getreten, indem er gezeigt habe, dass sich sogar aller Glaube und alle Religion nur auf Sittlichkeit gründen könne und diese voraussetze.

Das Merkwürdigste in den damaligen Gedanken Baaders bei seiner Beschäftigung mit Kant ist jedoch der Anlauf, den er nimmt, um an der Hand Kant'scher Anschauungen sich den Begriff der wirksamen Gebetskraft zurecht zu legen. Der Mensch (meint er) könne sich eine unmittelbare Graderhöhung des Vernunftvermögens im Praktischen erwerben durch gewisse Handlungsweisen, worauf auch Mystiker und Magiker dringen. Jedenfalls könne dies nur vermittelst einer Aeusserung unserer Selbstthätigkeit geschehen, durch actives Nehmen, nicht durch passives Empfangen. Und eben diesen Act des Nehmens erklären die Mystiker als im Gebet begriffen, und in diesem Sinne sei das Gebet der letzte Act der Selbstthätigkeit der Vernunft, wenn sie nämlich an der Grenze ihres Vermögens angelangt sei und alles gethan habe, was in diesem sei. Eben so sucht Baader von anderer Seite her die der Vernunft von Kant gesetzten Schranken zu durchbrechen. Es frage sich nämlich, ob sich die Unsterblichkeit nicht als heilende Naturkraft erklären lasse, da man sie hindere, sich hier in diesem Leben zu äussern. „Es ist sonderbar (sagt er), dass Kant der Existenz nach dem Tode immer die Zeitbedingung unterlegt. Dies führt aber zu einem Begriffe von Ewigkeit, der entweder Schwindel oder Langeweile verursacht. Die Schrift dagegen sagt vom künftigen Leben: die Zeit wird nicht mehr sein! Wir sollten nicht sagen, dass wir nach dem Tode fortleben; denn damit bringen wir unsere Persönlichkeit schon wieder in die Sinnenform und demzufolge in die Phantasie hinein. Vielmehr sollten wir sagen: Dasein kann eigentlich nie aufhören, weil es nicht (obschon eine bestimmte Erscheinung desselben) angefangen hat. Für unsere richtende Vernunft findet kein Vergangenes statt. Sobald man dieser Zeitform los ist, verbindet man mit dem Worte Unsterblichkeit einen ganz anderen Gemüthszustand. Sobald wir unsere Persönlichkeit ausschliessend an die Spotaneität der Vernunft durch das moralische Gesetz anknüpfen, hat es keine Noth weiter. Das Aufhören d i e s e r sinnlichen Erscheinung unserer Persönlichkeit ist nothwendig das Anheben einer andern.“

Als Einunddreissigjähriger verliess Baader im Mai oder Juni 1796 Schottland, um über Hamburg in seine Heimath zurückzukehren, wo mittlerweile der Vater gestorben war. In Hamburg fesselten ihn nicht blos die unweit dieser Stadt befindlichen Salzwerke von Oldesloe, sondern auch die Bekanntschaft mit dem „Wandsbecker Boten“, Matthias Claudius, und dem damals in Hamburg wohnenden

„Philosophen von Pempelfort“, Friedrich Heinrich Jacobi, welcher mit Baader die aufrichtig gemeinte Achtung vor dem Alles zermalmenden Scharfsinn Kant's, nicht minder aber den Schrecken vor den nothwendigen Consequenzen eines Standpunkts theilte, der sich auf der abschüssigen Ebene zum Atheismus Spinoza's bewege. Zugleich machte Baader in Hamburg eine andere Bekanntschaft, die für ihn noch bedeutsamer wurde, als die Berührung mit Jacobi. Er fand bei einem Trödler die vergilbten Schriften des Theosophen Jacob Böhme, die ihn zwar Anfangs abstiessen, aber einen Stachel in ihm zurückliessen, wider den er zu löcken ausser Stand war. Es wehte ihn darin ein mit den Schriften Saint-Martin's wahlverwandter Geist an, zu welchem sich um dieselbe Zeit auch die Führer der romantischen Schule in Deutschland, die Gebrüder Schlegel, Ludwig Tieck und Friedrich von Hardenberg (Novâlis) hingezogen fühlten, während freilich ein so klarer und kritischer Kopf, wie Lessing, den Görlitzer Schuster einen Schwärmer nannte, der ohne Wissenschaft und Gelehrsamkeit durch seinen blossen Unsinn das Haupt einer Secte und der *„philosophus teutonicus“* zu werden das Glück gehabt habe. Eben an diese Entdeckung und Wiederbelebung der Schriften Böhme's knüpfte sich die Geburt des Zeitalters der Romantik als jener auf das Aufklärungszeitalter folgenden Geistesrichtung, deren bewusstes Streben wesentlich darauf gerichtet war, die durch Verstandesaufklärung, Kritik und fortgeschrittene Weltbildung untergrabenen Grundlagen und Voraussetzungen einer vergangenen Welt- und Lebensanschauung mit Hülfe der Philosophie künstlich wiederherzustellen und sophistisch mit dem Schein der Wahrheit aufzuputzen. Mit vollem Bewusstsein schloss sich Baader dieser Geistesrichtung an; Jacob Böhme und Saint-Martin wurden die Führer des romantischen Theosophen Altbayerns. Zum Beweise seiner Weise, die „Natur zu buchstabiren“, theilte er dem Glaubensphilosophen Jacobi Einiges aus seinem Gedenkbuche mit. „Wir kommen (schreibt er) schon bei der Betrachtung der Elementarnatur und bei der in dieselbe hereinquillenden Kraftäusserungen, sowie bei den aus diesem Spielraume hinaus abtretenden Phänomenen mit einem blossen Zählen und Subtrahiren des Aggregates neben und nach einander nicht aus, wir müssen vielmehr objectiv ein Ineinander, einen unserm innern Sinne entsprechenden innern Natur- oder Weltsinn ahnen und eingestehen. Der äussere Sinn ist nur Werkstätte und bewegliche Hülle, um in dieser selbst den unvergänglichen Tempel zu bereiten und aus dem getödteten Flüssigen (innern Sinn) durch eine innigst dynamisch-chemische Scheidung ein lebendiges Wasser wiederherzustellen, unter dem Einfluss des Himmels und dem scheidenden Liebeblick der Sonne: Geist vom Vater und Blut von Christus. Der innere Sinn ist älter, ist Quell und wird das Ende des äussern Sinnes sein; der äussere Sinn ist nur Einbildung eines grossen innern Sinnes, von welchem der Weltraum nur Symbol. Die sogenannte äussere Phänomenwelt ist nur der offene Markt oder die Passage des einzelnen oder gesammten Verkehrs der unsern Spontaneitätstiefen analogen Untiefen der Natur. Ja, der ganz äussere Sinn scheint nur gestörte innere Circulation. Grundfactum ist das stille Wunder des Schöpfens und Wiederverschlingens der Phänomene aus und in den Verstandes- und Vernunftwesen. Der eigentliche Weltraum oder das Raumreale ist ein Flüssiges, unendliche Himmelsfülle, Materie. Indem ich mir nun einen bestimmten Raum imaginire, so ist dies blos Einbildung eines Körpers in jenem Flüssigen, d. h. Einbildung des äussern Sinnes vom und im grossen unendlichen inneren Sinn oder Weltsensorium. Nur wenn ich in dieser Einbildung oder Selbstraumerfüllung an einem bestimmten Punkte arretirt werde, sei es nun mit Hand oder Auge; nur also das Aufhören des flüssigen Innern oder die aufgedrungene Grenze jener meiner Einbildung ist ein zweites Aeusseres oder Du, als Einzelnes, Geschöpf oder Körper.“

Als eine Probe seiner, der mechanischen und atomistischen Physik entgegengesetzten dynamischen Naturphilosophie arbeitete Baader im Sommer 1796 in Hamburg seine: „Beiträge zur Elementarphysiologie“ aus, die er dort drucken liess. Er knüpft darin anerkennend an Kant's „metaphysiche Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ als eine bahnbrechende Leistung an, setzt aber statt zweier Grundkräfte, womit sich Kant vergebens abgemüht habe, deren drei, welche jeder für sich beweglichen Raumerfülltheit gleichsam als Naturseelen inwohnen sollen und deren jede unter Umständen zur herrschenden werden könne, indem sie die andern scheinbar verschwinden lasse und sich dann bildend oder bewegend äussere. Dabei soll aber zu beachten sein, dass dieser Kräfte-Ternar nur gezwungen und mit innerm Widerstreben eine Vereinigung gebe, welche sohin den Keim der Verwesung in sich trage und freigelassen in Unform zerfliesse, sodass in dieser Rücksicht jeder Körper als eine Art Knallpulver betrachtet werden könne, welches schon bei leiser Berührung explodirt; nur aber so zugleich, dass dieser Coruptibilität alles Körperstoffs eine entgegengesetzte positive Naturanstalt überall Einhalt thue, um als Unform wiederum Form in verjüngter Gestalt hervorzubringen. Uebrigens spricht der Verfasser in dieser Abhandlung gelegentlich die Ahnung aus, es lasse sich von dem in Kant's „Gedanken von der wahren Schätzung lebendiger Kräfte“ aufgestellten Gesetze der

Dynamik (oder von der Wirkung der lebendigen Kraft) vielleicht zeigen, dass dasselbe für Lebendigwerdung und Tödtung alles Individuenlebens gelte, also sich auf mechanische, chemische, physiologische und morphologische Phänomene gleich wahr oder gleich fruchtbar erweise. Er verlangt ferner, dass das mechanische Gesetz des Gleichgewichts auf seinen inneren dynamischen Grund der Tendenz zur Einigung innerer Energie (dynamischer Einheit) zurückgeführt werde, womit der Begriff der Bewegung eine fruchtbarere Bedeutung erhalte, als die blos mechanische Auffassung als Ortsveränderung oder Aenderung durch äussere Verhältnisse gebe. Der Begriff der Kraft (behauptet er) komme überall nur durch Verknüpfung eines Mannichfaltigen des äusseren und inneren Sinnes oder der Extension und Intension zu Stande, und die unvermeidliche Grundoperation alles Lebendigen sei der Pulsschlag wechselnder Ausbreitung und Sammlung seiner selbst.

In demselben Jahre 1796 verfasste Baader eine (freilich erst 12 Jahre später veröffentlichte) Abhandlung „Ueber Kant's Deduction der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letzteren", worin der Naturphilosoph gegen Kant die Sache der Glaubensphilosophie vertritt. Hätte Kant (so meint der Verfasser) den für den Verstand unterschiedenen Doppelact des empfangenden und sammelnden Auffassens und des nachfolgenden Wiederentfaltens auch als innersten Pulsschlag des Wollens und Handelns festgehalten; so würde ihm die Oeffnung und das Verschliessen des Gemüths gegen das Nicht-Ich oder Du bemerklich geworden und er auf den Begriff des Glaubens gekommen sein, der einen wesentlichen Bestandtheil des Gemüths bilde. So aber sollte der allen bisherigen Zeitaltern entgangene grosse Fund Kant's eben nur darin bestehen, dass die Vernunft nicht nur blind geboren werde, sondern auch lebenslänglich stockblind bleibe. War es ein glücklicher Schritt Kant's gewesen, Gott im Gemüthsphänomen des Gewissens zu suchen, so befremdend sei die Eilfertigkeit, mit welcher er an diesem Vernunftfactum vorübergehe, ohne demselben näher auf den Leib zu rücken. Statt dass er aus dem hier nichtssagenden Worte „praktische Vernunft" eine Art Nebel macht, worin selbst das Bedürfniss einer klaren Anerkennung dieses Wirklichen von vornherein zurückgewiesen wird, hätte sich vielmehr aus der Analyse jenes Gemüthsphänomens näher und leichter ergeben müssen, dass wir im Gewissen das Vernommenwerden unseres Selbstes in unserer innersten Lebensthätigkeit als willengebärend mit unmittelbarer Gewissheit inne würden, dass wir es also in unserer vorhandenen Gewissenskraft mit einer Lebensfülle zu thun haben, die sich uns von innen heraus aufgehend kundgiebt. Ebenso unmittelbar (meint Baader) wie wir die uns inwohnende Schwere im Stehen und Gehen inne werden, unterscheiden wir auch das gegenwärtige Gefühl der Gottseligkeit oder der Unseligkeit als eine eigene moralische Art von Seligkeit und Wohlbefinden von der gewöhnlichen Glück- oder Unglückseligkeit. Auch noch ein Anderes, findet Baader, habe sich Kant entgehen lassen. Wenn sich das Gewissen nicht auf die äussern Folgen und den zeitlichen Verband der That bezieht, so ergebe sich daraus unmittelbar, dass das sogenannte moralische Leben oder Lebendige sich überall als nicht zeitliches, d. h. als ewiges Leben oder Lebendiges kundgebe, indem es überall zwar i n n e r dem Zeitlichen, wie das Centrum inner allen Peripheriepunkten, aber nirgend i m Zeitlichen vorhanden sei. Denn „wahrhaft zeitfrei kann nur jenes Leben sein, welches über der Zeit sich befindet; es ist aber auch ein Leben möglich, welches zwar gleichfalls nicht eigentlich mehr in der Zeit und insofern ausser ihr lebt, aber sogar noch unter ihr sich befindet und welches Leben sohin im höchsten Grade unfrei sich befinden muss". Was es aber mit diesem Sein und Leben über oder unter der Zeit für eine Bewandtniss habe, davon können wir uns nur bei dem in hohem Grade Rechtschaffenen und in hohem Grade Lasterhaften Auskunft holen. Schliesslich wird noch erörtert, dass uns das Gewissen weder gute Kraft und Gesinnung giebt, noch den bösen Trieb uns nimmt und dass die Billigung des moralischen Gesetzes noch keineswegs die Kraft und das ursprünglich Bewegende unseres Willens ist, so dass also alle Moral als moralische Selbsterkenntniss eigentlich nur moralische Unglückslehre ist, und wo bleibt dann die moralische Glückseligkeitslehre, die Religion? Wenn von Selbstverleugnung und Niederhalten des eigenen Willens die Rede ist, so enthält dies keinen Widerspruch in sich, solang ein besseres Leben, das sich nicht minder als wirklich beurkundet, dagegen gesetzt wird. Dagegen ist es eine durchaus widersprechende und einer Ironie ähnliche Zumuthung, wenn man ein wirkliches Leben, von dem man allein weiss, aufgeben soll, ohne die geringste Hoffnung auf die Wirklichkeit eines anderen Lebens, dessen Bejahung gefordert wird. Erst die Religion gründet ihre Aufforderung zur Verneinung des entgegengesetzten falschen Lebens durchaus auf die Bejahung und Kräftigung eines andern und bessern Lebens, dessen Evolution mit der Involution des schlechtern Lebens gleichen Schritt hält. Und wenn sie auch hinsichtlich des bessern Lebens den Menschen jenseits des Grabes verweist, so ist dies nicht so zu verstehen, als ob sie von einem Nichtgegenwärtigen auf ein blos Zukünftiges verwiese, sondern vielmehr so, dass die alleinige Gegenwart des inneren

moralischen Lebens nur übrig bleibt, wenn und nachdem das jetzt noch verhüllende und hindernde Gewölk des dermaligen Zeitlebens vorübergegangen sein wird. In den christlichen Ueberlieferungen wird die verlangte dynamische und radicale Veränderlichkeit des verdorbenen Willensgrundes auf eine solche Art angedeutet, dass in der Natur eine positive Anstalt vorhanden sei, deren Anwendung auf die moralische Privat- und Geheim-Geschichte des eigenen Gemüths und Lebens leicht zu machen ist.

Aeusserte Baader damals brieflich gegen Jacobi, die Erzeugbarkeit des Bösen in uns sei das Factum, dem er gern zu Leibe rücken möchte, da der Teufel vielleicht ein noch zu erhabenes Wesen sei, als dass er's der Mühe werth achtete, sich den dummen und armen Teufeln, unsern Herrn Gelehrten zu offenbaren; so traf er in diesem Bemühen, sich mit dem Teufel in's Reine zu setzen, damals auf die rechte ergiebige Quelle derartiger Speculationen, auf die jüdisch-mittelalterliche Religionsphilosophie in der sogenannten K a b b a l a, auf die er durch Kleukers „Magikon" aufmerksam geworden war. Er erblickte darin den von Schutt- und Ameisenhaufen talmudischer Grübeleien überbauten Torso ältester Naturphilosophie, deren reine Quelle aufzufinden er nicht verzweifelte. „Das Geheime der Kabbala (schreibt er an Jakobi) dreht sich um das Verhalten der mannweiblichen Zeugung zur Zeugung durch zwei getheilte Geschlechter oder der ungeschiedenen und geschiedenen Natur. Denn die dermalige Spaltung der Gattung in zwei Geschlechter ist nicht überall und jederzeit ein nothwendiges Uebel; die Gattungsindividuen können auch als mannweibliche Individuen leben, indem sie weder freien noch sich freien lassen. Jede Wirkung ist nur ein Gezeugtes, welches nur zu Folge einer Befruchtung des Vermögens durch Kraft hervorgeht und da zwar das Vermögen, nicht aber die Kraft unser ist. Das Auge als weibliches Vermögen sehnt sich nach dem befruchtenden Strahl, und dieser Strahl sucht dieses Sehnen, wie der Bräutigam die offenen Arme der Braut. Wer nicht das Weibliche seines Begehrungsvermögens beim Empfängniss der sündlichen Lust bemerkt hat, der hat wohl nicht genug über sich selbst gedacht und beobachtet. Auch ist mir's begreiflich, warum man hierüber nicht laut werden darf, um nicht die Hurereien, die nur noch empirisch getrieben werden, systematisch und aufgeklärt zu treiben."

Nach achtjähriger Abwesenheit von der Heimath kehrte der einunddreissigjährige Mann 1796 nach München zurück, wo er sich in die neuen gesellschaftlichen Verhältnisse einlebte und zwei Jahre in „lebenzuckenden empfindlichen Bezügen" zu einer verwittweten Gräfin verbrachte, die an einer tödtlichen Nervenkrankheit litt. In den ersten Monaten des Jahres 1798 lebte er als Oberbergrath und Leiter der bayerischen Berg- und Hüttenwerke in Regensburg und eröffnete wieder seinen Gedankenaustausch mit Jacobi. Der Teufel macht ihm fortwährend zu schaffen, und er sucht dem Keime jenes Gifts nachzuforschen, das sich nun einmal ebenso wie der Keim des Guten in der Natur fortpflanze. Die böse Reaction habe nun einmal in dieser Natur Wurzel gefasst; es finden sich sogar Spuren, auf denen man nur fortzugehen brauche, um den freilich frappirenden Gedanken zu fassen, dass eben diese böse Reaction in jedem Momente die Gelegenheitsursache des Bestandes dieser Körpernatur überhaupt als eine Gegenanstalt sei. Kurz, die Idee eines Christus und die eines Teufels sind ihm untrennbar, sowie für ihn die Realisirung des Einen zugleich die Realisirung des Andern ist. In Regensburg brütete Baader auch über Saint-Martin's „*emblême quaternaire*" als dem vollkommensten Bilde der Wahrheiten und Lichter, worin jener die Chiffre des unaussprechlichen Wesens erblickte, welches Alles hervorbringt, wirkt und umfasst. Er hatte sich abgemüht, wie der heilige Ternar mit dem Quaternar zu reimen sei oder wie es komme, dass *quand on est à trois, on est à quatre, c'est-à-dire à un*, und dies solle man durch das altindische und altpythagoräische Symbolum des Dreiecks mit dem Punkt in der Mitte verstehen lernen. „Ich schwöre (schreibt Baader an Jacobi) als ein Pythagoräer bei jenem heiligen Quaternarius. Kant, Fichte, Schelling sind nur erst beim Anfang; sie müssen erst zum Dreieck und danach zum Dreieck mit dem Punkt in der Mitte, d. h. zum Verhältnisse des activen Elements zu den drei passiven Elementen gelangen, ehe auch nur der Anfang zu einer Körperlehre zu machen ist." Das Erscheinen von Schellings Werk „Von der Weltseele" wurde für Baader die Veranlassung zur Veröffentlichung eines Schriftchens „U e b e r d a s p y t h a g o r ä i s c h e Q u a d r a t i n d e r N a t u r o d e r d i e v i e r W e l t g e g e n d e n" (1798). Er sieht in der Schelling'schen Weltseele den ersten Boten eines nahenden Frühlings und bewillkommt sie als erste erfreuliche Aeusserung der vom Todesschlafe der mechanischen Atomistik wieder erwachenden Physik. Zugleich aber will er die Lehre Schellings nach der Seite ergänzen, wo es ihr noch fehle, nämlich durch das Dreieck mit dem Punkt in der Mitte. Die Naturphilosophie habe den innern Zwiespalt in der Natur richtig gefasst und mit dieser „Polarität" bereits zwei Gegenden in der Einen grossen wie in jeder kleinen Welt anerkannt; so habe sie jetzt nur noch einen Schritt zu thun, um sich nach Auffindung und Anerkennung der beiden übrigen Weltgegenden, des Auf- und Niedergangs

vollkommen orientiren zu können. Zu den beiden Grundkräften Ausdehnung und Zusammenziehung komme noch ihr Trag- und Haltpunkt, der uns in jedem erfüllten Raume als Gewicht entgegentrete, welches die sich bekämpfenden Kräfte zusammenhalte. Um in's Spiel gesetzt zu werden, bedürfe der grosse Hebel der Natur ein ihm Aeusseres und ihn (wie der Punkt die Mitte des Dreiecks) Durchdringendes. „Erst mit diesem Aushauch von Oben fährt Leben und Bewegung in die todte Bildsäule des Prometheus, und der Puls der Natur, das Wechselspiel ihres Dualismus schlägt. Alles, was da ist und wirkt, lebt also nur vom Einhauch und Athmen dieses allbelebenden Princips — der Luft, und so hätten wir dann das vierte Princip der Natur, ihre vierte oder eigentlich erste Weltgegend, den Anfang gefunden oder wenigstens die Möglichkeit dieser Auffindung gezeigt."

Ein Jahr nach dem Tode seiner geliebten Gräfin heirathete Baader Franziska von Reisky, die Tochter des Kreishauptmanns in Prag, die er beim Besuch der bayerischen Krongüter im Böhmerwalde kennen gelernt hatte. Diese Ehe war 1801 mit der Geburt eines Sohnes Guido und 1804 einer Tochter Julie gesegnet. In diesem Jahre veröffentlichte Baader in der Münchener Zeitschrift „Aurora" den Aufsatz: „Ueber den Affect der Ehrfurcht und der Bewunderung". Diesen nämlich, nicht aber mit Cartesius den Zweifel, will Baader als den Beginn der Philosophie angesehen wissen. In den langweiligen moralischen Armensuppen damaliger Zeit sei kein Heil gegen die Blindheit des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande, wo die Niederträchtigkeit als das Trachten nach Niedrigem und die Empörung gegen das Höhere, der gottmörderische Hass die in das Mysterium der Schlechtigkeit eingeweihten Gemüther beherrsche. Der Mensch könne schlechterdings den zuerst vom Niederen freimachenden Einfluss von Oben, als den öffnenden Einfluss einer psychischen Sonne, nicht entbehren. Der alte Wahn, für sich allein zum Bewusstsein kommen und sich darin erhalten zu können, sei erst wieder durch Kant zu Ansehen gekommen. „Ja, der Kant (ergänzt er sich in brieflicher Aeusserung an Jacobi aus dieser Zeit) hat viel auf seinem Gewissen: er hat Verstand und Vernunft so entzweit und gegen einandergehetzt, dass man schon förmlich auf eine Ehescheidung antrug. Kant hat uns mit seiner Kritik einen müssigen Zeitverlust gemacht; er hat den Menschen einen Todesstreich versetzt, indem er ihnen das Erkenntnissstreben des Höheren verbot." Nicht erhoben werden (heisst es dann in jenem Aufsatze weiter) ist Sinken; denn Nichts ist gewisser, als dass der Mensch, wenn er nicht schlecht werden oder bleiben soll, einer ihn erhebenden Gegenwart bedarf. Und eben diese tilgt die Wirksamkeit einer andern ihr entgegengesetzten Gegenwart, welche das menschliche Gemüth von jenem über ihm Seienden, jenem vermittelnden Du herunterzuziehen strebt. In dieser Einsicht geht der Geist des Menschen wirklich und überall nur auf Wunder aus und ruht nicht eher, als bis er zum allein Bewundernswerthen durchgedrungen ist. Nur also durch diesen doppelten Affect der Ehrfurcht und Bewunderung erhält sich der bessere Theil des menschlichen Gemüths am Leben. Das erkennende Gemüth trifft in den Idealen und Vernunftprincipien auf eine Wissensquelle, aus der es immer schöpfen kann, ohne doch die Quelle auszuschöpfen, und nachdem es mit seinem Speculationsvermögen bis dahin durchgedrungen ist, hört es zwar auf, sich zu verwundern; aber es fängt nun erst an, die Unerschöpflichkeit jener Wissensquelle zu bewundern."

Der Pempelforter Philosoph Jacobi war, bereits zweiundsechzigjährig, im Jahre 1805 als Mitglied der bayerischen Akademie der Wissenschaften nach München übergesiedelt und seitdem der Verkehr zwischen ihm und Baader ein lebhafter. Als aber Jacobi 1807 in einer akademischen Festrede die Behauptung ausgesprochen hatte, dass die Vernunft ein nicht zu Verderbendes im Menschen sei, von welchem kein übler Gebrauch zu machen sei, liess Baader im Stuttgarter „Morgenblatt" einen Gegenaufsatz „Ueber die Behauptung, dass kein übler Gebrauch der Vernunft sein könne" vom Stapel laufen, worin er nachzuweisen suchte, dass dies ebenso gegen den Sprachgebrauch wie gegen die Natur der Sache sei, indem leider die Verderbtheit im Menschen nicht blos bis zu reiner, schuldfreier Thierwerdung gehe, sondern der Mensch nur entweder über dem Thiere stehen könne oder aber unter das Thier fallen müsse. Es gebe allerdings einen bösen Geist im Menschen, und dessen Anerkennung sei unabhängig von allen Theorien und Geschichten. Der Nichtgebrauch der dem Menschen immer bleibenden Einsicht dessen, was zum Guten oder von ihm ab zum Bösen führt, sei eben dieser Einsicht und dieser Vernunft Missbrauch, also Unvernunft im Sinne von Verkehrtheit und Verderbtheit; das Verläugnen des wahrhaft und positiv Menschlichen sei ein positiver und gewaltsamer Act des Gemüths, kurz ein Solches, welches keinem blos vernünftigen Discurse weiche.

Seit 1806 lebte auch Schelling, mit seiner Pension als Würzburger Professor, in München als Mitglied der Akademie. Nachdem Schelling schon mehrere Phasen seiner philosophischen Entwickelung durchgemacht hatte, wurde jetzt die Anschauungsweise Baader's, mit welchem er in persönlichen Verkehr trat, unvermerkt eine Macht über Schelling. Fand

dieser Anfangs bei Baader zu viel Mystik Jacob Böhme's und Saint-Martin's, so war dagegen für Baader bei Schelling zu viel Spinoza und Fichte. Die Aufforderung Baader's, vom dürren Spinoza zur saftigen Weide Böhme's überzugehen, fand Gehör. Schelling erklärte 1806, in seinem an Fichte gerichteten Absagebrief öffentlich, dass er sich des Namens vieler bei den Gelehrten als Schwärmer Verschrieener nicht nur nicht schäme, sondern sich von ihnen gelernt zu haben rühme und dass er die Schriften solcher Schwärmer fortan ernstlich studiren werde. Und aus dem frisch begonnenen Studium Böhme's gingen Schelling's „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ hervor (1809), von welchen ein Gegner Schelling's sagen konnte, sie seien durch und durch ein Plagiat aus Jacob Böhme, nur aber mit Verschweigung dieser Quelle; denn in der ganzen Abhandlung kommt der Name des Görlitzer Theosophen nicht vor. Einstweilen mochten ferner Stehende glauben, der berühmte Erfinder der Naturphilosophie und des Identitätssystems habe in dem Münchener Oberbergrath Baader einen Jünger und Anhänger gefunden, zumal da dieser in der von Schelling mitherausgegebenen Zeitschrift „Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft“ zwei seiner fliegenden Blätter veröffentlichte, nämlich einen kleinen Aufsatz „Ueber Starres und Fliessendes“ und eine Erörterung über die „Analogie des Erkenntniss- und Zeugungstriebes“. War diese Analogie eigentlich schon in dem mystischen Symbolum Baader's vom Dreieck mit dem Punkt in der Mitte angedeutet, so wird sie von ihm nunmehr ausführlich dargelegt und vom Ein- und Durchdringen, vom Umgriffen- und Durchdrungensein, von der In- und Durchwohnung geredet. Was wir Höheres zu erkennen, d. h. zu erfassen, zu durchdringen und zu durchschauen streben, dem suchen wir innerlich zu werden, d. h. wir streben ihm Mittelpunkt zu werden und dasselbe unter uns und in unsere Gewalt und Macht zu bringen. Und sofern wir uns unter einem Höheren und dieses Höhere sohin inner uns finden, erkennen wir sofort auch das Erkannt-, Gesehen- und Durchschautwerden unserer selbst von diesem Höheren und durch dasselbe. Aber dieses Begriffen- und Durchdrungensein vom Höheren ist sofort ein Umgriffen- und Gestaltetsein von demselben. Statt des berühmten Cartesischen Satzes „Ich denke, also bin ich“ soll es vielmehr heissen: Ich denke, weil ich gedacht werde, d. h. weil Gott mich denkend mein Denken durchdringt und ich mich durch ihn gemacht finde, ist Gottes Gedanke mein Gedanke. Der Erkenntnisstrieb geht auf nichts Anderes, als auf Zeugung oder Gebärung, Aussprechen und Darstellen eines Wortes, Namens, Bildes, und es ist das Wesen des erkennenden Gemüthes, dass es das in sich Gefundene oder Empfundene auch offenbare und ausspreche. Jene Inwohnung und Einfassung oder Einbildung ist jedesmal genuss- oder lustgebend, und welcher Art die Lust ist, die das Durchschauen und Erkennen gewährt, darüber giebt der biblische Satz „er erkannte sein Weib“ die richtigste Weisung. Das active Streben und Einbilden des Höheren gegen das Niedere, um dasselbe zu ergründen, d. h. ihm Grund und Träger zu sein, wie der Mann das Weib begründet, ist eigentlich nur das Streben, mit demselben und durch dasselbe sich zu spiegeln, zu verherrlichen und zu umkleiden. Doppelgeschlechtlich, wie die Zeugungskraft, ist darum auch die Erkenntnisskraft; denn der Geist ist doch *actu* selbst überall nichts als Sucht nach dem Fleische, in welchem er sich finde und empfinde, indem er in Freude des Wachsthums aufgehe, durch welches er sich bildend und gestaltend verherrliche. Und das Fleisch ist überall nichst als Sehnen und Gelüst nach seinem immer schwangeren, gleichsam im Sude aufwallenden Geist, damit dieser es belebe, durchdringend sich in ihm offenbare und es so in und zu sich erhebe. Aus dieser Androgynenlust geht Alles hervor, was lebt und leibt. Sie ist die geheime, undurchdringliche, magische Werkstätte alles Lebens, das geheime Ehebett, dessen Reinhaltung das selige und gesunde Leben gebiert, wie es denn von Weisen und Thoren aller Zeiten anerkannt worden ist, dass Religion und Liebe eine und dieselbe Wurzel haben. Und jeder Mensch (so schliesst der Aufsatz) kann in seinem Busen die Bemerkung machen, dass das Gemüth des Menschen, wie er dermalen sich findet, dem göttlichen und dem ungöttlichen Zeugungstriebe zugleich offen steht und dem einen sich nicht überlassen kann, ohne den anderen in sich wenigstens würgen oder schlachten zu lassen, kurz dass es keinen Menschen giebt, der nicht entweder selbst Priester oder Pfaffe ist oder aber eines Priesters oder Pfaffen bedarf.

Das Jahr 1809, dessen Sommer Baader auf seiner Glashütte in Lambach mit seiner Familie „in Gewerbsgeschäften“ verbrachte, war für ihn ein gesegnetes und fruchtbares Jahr. Ausser den Schriften seines Görlitzer Theosophen, die er bereits in drei Ausgaben besass, hatte er jetzt auch die Schriften eines andern geistverwandten Mystikers, Valentin Weigel's, kennen gelernt und auf der Reise nach seiner Glashütte die persönliche Bekanntschaft des mystischen Naturphilosophen Schubert in Nürnberg gemacht, welcher sofort bewundernd dem Genius Baaders huldigte und diesen als Meister in der Kunst bezeichnete, durch grossartige Gedankenumrisse die Höhe wie die Tiefe zu bezeichnen, in welche sich das Gebiet des geistigen Erkennens wie des

Glaubens zu erheben und zu versenken vermag. Es erregte Schubert's tiefe Bewunderung, dass der „weltberühmte Meister des Wissens" sich nicht schämte, das einfältige Bekenntniss von der Gotteswahrheit des Evangeliums laut und unverhohlen auszusprechen. Die im Jahr 1809 an's Licht getretenen „Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatze zur mechanischen" enthielten zuerst die im Jahr 1796 verfasste Abhandlung über „die absolute Blindheit der praktischen Vernunft Kant's" mit Noten und Zusätzen des Verfassers. Sie fassen Alles „dynamisch" auf und erklären näher seine Ansicht von Oben und Unten, Höhe und Tiefe, oberem und unterem Pol, höherer und niederer Region. Die „dynamische Aufklärung" soll sich zur gemeinhin sogenannten und gepriesenen Aufklärung wie die Kraftfülle der reinsten Luft zur reinen Leere verhalten. Die „dynamische Religionslehre" hat sich, seitdem mit dem Emporkommen der mechanischen Ansicht und Behandlung der Religion und der neueren „Windbeutelei der Ichheit" die Religion in Aberglauben übergegangen ist, nur in den verschrieenen Mystikern erhalten. Nur diese „dynamische Religionslehre" hat auch den „physiologischen Standpunkt" für das innere oder moralische Leben erhalten; denn „sie spricht auch für dieses innere Leben von nährender Speise und von zehrender oder vergiftender Speise. Die gewöhnliche Philosophie hat der Religion diesen physiologischen Standpunkt noch nie ablernen können, indem sie entweder über das Leben fliegend in das metaphysische Leere greift oder unter dasselbe fallend im Tode des Mechanismus gefangen bleibt". Und wenn schliesslich auch die Arzneikunde unter dem Gesichtspunkt einer dynamischen Behandlung allgemach einzusehen begonnen habe, dass das Princip der Krankheit eines Lebendigen selber nur Leben und ein Lebendiges sein kann; so hätten die Moralphilosophen schon längst bei den Untersuchungen über die Natur des Bösen zu einer ähnlichen Einsicht gelangen müssen und sich die „Urzeugung jenes moralischen Bandwurms in der Menschheit begreiflich machen können, wäre man nicht so schmählich hinter der Religion zurückgeblieben". Bei dieser Gelegenheit kann sich der dynamische Moralphilosoph nicht enthalten, sich über die krasse Misshandlung auszulassen, die Kant dem Gebet und der Religion habe angedeihen lassen. Von einer geistigen Lebensgemeinschaft, die sich in ihrer wechselseitigen Willensöffnung verwirkliche, habe Kant keine Ahnung, er sei mit seinen bloss mit dem Winde des Egoismus angefüllten Begriffen nur ein selbsttrunkener Narr, einem Menschen gegenüber, der einen lebendigen Gott und dessen lebendigen Verkehr mit dem menschlichen Gemüthe glaubt. Wer die Natur des menschlichen Gemüthes kenne, der wisse auch, dass jedes Sichöffnen desselben unaufhaltsam bis zur Andacht und Verehrung übergehe und es könne also nicht davon die Rede sein, ob der Mensch überhaupt Andacht und Religion haben könne, sondern nur davon, ob er mit dieser sich zum lebendigen Gott im Himmel oder zum grossen Thier auf Erden wenden solle. „Wenn nun des Menschen wie immer erstorbene Willensfähigkeit sich überall zuerst als Wunsch wie ein springender Punkt als himmlischer Lebenskeim in ihm äussert; so wirkt der Mensch allerdings auf sein belebendes Princip, die göttliche Natur, indem er diesen Wunsch als Geist des Gebets sorgfältig als seinen himmlischen Lebenskeim auf alle Weise beim Leben erhält."

Auf der Grundlage der Unterscheidung zwischen höherer und niederer Region, oberem und unterem Lebenskreis wird in den „Beiträgen" auch der Begriff der dynamischen Bewegung erörtert. Das dynamische Selbstbewegungsvermögen jedes Beweglichen besteht und äussert sich eben nur in jenem einfachen Sichöffnungs- und Verschliessungsact gegen und in eine Region oder ein anderes Wesen, wovon man in chemischen, nicht aber in mechanischen Bewegungen ein Beispiel sieht. Die Realität des Raumes oder Ortes ist bei jeder dynamischen Bewegung, indem nur ein Reelles oder Wesen einem andern reellen Orte Stätte oder Raum sein kann. Wir sehen zwei Wesen alsdann in einem und demselben Orte sich kund geben, wenn das Bewegende in einer höhern Region, das Bewegte in einer niedrigern steht, letzteres folglich das erstere nur leiden muss, ohne in die höhere Region hinaufreichend auf sein Bewegendes wiederum selbstbewegend zurückwirken zu können, wenn also das Wesen der niedern Region von dem Wesen der höhern Region durchwohnt ist und letzteres dem andern inwohnt." Auf Grund eben dieser Anschauung von der niedern und höhern Region will Baader schliesslich auch sein Erkenntnissprincip, nach Analogie der Zeugung, zu einer neuen Theorie des Erkennens herausarbeiten. Auch das Erkennen soll ein Affect sein und auf der Bewunderung beruhen. Gegenüber dem äusserlichen, mechanischen Erkennen, wobei von Seiten des Erkennenden nur ein Durchwohnen, nicht zugleich ein Inwohnen stattfinde, wäre das höhere, dynamische und eigentlich lebendige Erkennen, welches abwärts von einem Höhern gegen ein Niederes gehe, ein Ergründen und Begründen und zugleich ein Be- und Umgreifen. „Die inwohnende Erkenntniss ist eine wechselseitige Lust des Erkennenden und Erkannten, Begreifenden und Begriffenen, und das sich so Findende und Spiegelnde spricht sich nur in jenem Bild oder Ebenbild des Erkennenden aus, und

dieses Bild ist sein Name, durch den es allein gekannt wird. Wo dagegen das Erkannte vom Erkennenden blos durchwohnt wird, findet das Erkannte kein Bild des Erkennenden in sich, und insofern finden sich auch beide nicht mehr in einander, sondern sie stehen rücklings an einander“ (also im mystisch-analogischen Bilde zu bleiben, das umgekehrte Verhältniss von Shakespeare's Thier mit zwei Rücken!) „Was ich blos durchwohne, d. h. nur von aussen begreife und erkenne, ohne ihm inwohnen zu wollen, das beherrsche ich nicht mit und durch Liebe, sondern blos durch Furcht; das Schlechte nur allein sollte der Mensch auf solche Weise begreifen, ohne sich nach einer inwohnenden Erkenntniss desselben gelüsten zu lassen. Das Eine, Höchste durchwohnt Alles; aber bei seinem Namen erkennt dasselbe nur der- oder dasjenige, welchem es sich offenbarend inwohnt und durch diese Inwohnung mit ihm Eins ist.“

Schliesslich wendet Baader in den „Beiträgen“ sein eigenthümliches Erkenntnissprinzip nach der Weise des „Adam erkannte sein Weib“ auch auf die Leib- und Fleischwerdung des Lebens an. Man sollte sich (sagt er) mit Recht jedes sich ausbildende oder verkörpernde Leben als von einem Mittelpunkt ausgehend vor, in welchem die einzelnen Glieder des Organismus als soviele Theilleben vorerst noch ungeschieden in stillem Samenzustande wie im Keime lägen, ohne noch einzeln wirklich zu sein und als geschiedene wechselseitig hervor- und auseinander zu gehen. Aber man müsse, nach Jacob Böhme, dabei den Ungrund, der sich zu seiner Offenbarung, d. h. zu seinem Sichöffnen oder Sichaufschliessen in Grund einführe, von diesem Grunde selbst bestimmt unterscheiden. Der (Böhme'sche) Ungrund sei das esoterische Eine, der esoterische Gott, welcher sich in die Natur oder das Centrum sammelnd oder fassend einführt, um sich aussprechen zu können. Dieser esoterische Gott dürfe nicht mit der Natur und dem exoterischen göttlichen Wesen confundirt werden. Es sei falsch, sich vorzustellen, der esoterische Gott erzeuge zwar durch seine Explosion die Natur und Creatur, werde aber hiermit sich erschöpfend selbst schachmatt und gehe als ein Nichts in seinem Gezeugten darauf, sodass nur das Wiederaufgehen des Geschöpfs ihn wiederherstelle. Vielmehr so: „Das Licht und Leben entsteht zwar in der Natur, aber es besteht nicht in ihr, sondern nur in der Einheit und Freiheit des Ungrundes und geht als das Leben des Ungrundes aus dem Naturcentrum auf, welches selber in und aus dem Ungrunde entsteht. Der Ungrund ist also der Anfang und das Ende des ganzen Processes, und das ewige Naturcentrum ist nur das ewige Uebergangsmittel vom stillen magischen Sein des Ungrundes zum offenbaren lauten Leben“. Da jeder dynamische Verkehr (wird dann weiter erörtert) nur im Wechselverkehr eines kräftigen Gebens und Nehmens bestehe, so werde im gesunden und einträchtigen Organismus jedes einzelne Glied auch direkt vom Zeugeprinzip des ganzen Organismus sein Theil empfangen und werde demselben auch unmittelbar wiedergeben, sowie jedes einzelne Glied direct von jedem andern empfangen und ihm auch wiederum geben müsse, sodass also alle einzelne Glieder von allen und für alle leben und wiederum alle für jedes einzelne und von allen übrigen, thuend und leidend, wirkend und geniessend. Aber dieser peripherische Verkehr der Glieder jedes Lebendigen sei weder verständlich, noch beständlich, falls man dabei den centralen Verkehr jedes einzelnen Gliedes mit der Centraleinheit ausser Acht lasse, die mit ihrer Lebensfülle ganz in allen einzelnen Gliedern und ganz in sich selber lebe, während die Glieder ihr durch ihre Function gesammeltes und gleich einem Opferduft emporwallendes Leben der Einheit zurückgeben. Vollendet aber werde der Kreislauf des Lebens nur dann, wenn das von allen Gliedern erzeugte Partialleben in die Liebearme des gemeinsamen Vaters wieder aufgenommen werde und gleichsam dieser Universalsonne sich eingebe.

Während diese gährenden „dynamischen“ Phantasien Baaders in die Welt gingen, hatten die vom Oberbergrathe auf seiner Glashütte zu Lambach fortgesetzten Versuche mit dem Glaubersalz ein günstiges Ergebniss gehabt. Der von ihm entdeckte „Handgriff“ wurde der österreichischen Regierung mitgetheilt, welche durch Baader auf der Neuhauser Spiegelfabrik bei Wien ebenfalls Versuche anstellen liess und für deren Gelingen dem Erfinder zwölftausend Gulden österreichischer Währung auszahlen liess, wofür sich Herr von Baader im Dorfe Schwabing ein an der Strasse nach Landshut gelegenes Landgut mit einem Schlösschen kaufte, wo er nunmehr mit fortgesetzten Versuchen mit dem theosophischen Glaubersalze seiner Philosophie auf einen gleichen Erfolg bei seinem Zeitalter mit Musse hinarbeiten konnte. Vorerst hatte er freilich im Jahr 1812 das „Angstrad“ des Görlitzer Propheten an sich selber in so hohem Grade zu erfahren, dass der Siebenundvierzigjährige für sich selber sehnlichst den Durchbruch des neuen Menschen in ihm selber wünschte. Auch die Welt fand er für das Böhme'sche „Angstrad“ noch immer nicht recht reif, so dass von seiner beabsichtigten neuen Auflage der Werke Jacob Böhme's kein Buchhändler etwas wissen wollte, an so viele er sich auch wandte und obwohl doch nach Baader's Ansicht die „Lilienzeit“, von welcher Böhme so oft sprach, bereits angebrochen war und die „Wunder des thierischen Magnetismus“ immer dreister durch Mesmer und seine Schüler aufzutreten

begannen. Nachdem Baader einstweilen in der von Schelling herausgegebenen „Zeitschrift von Deutschen für Deutsche“ im Jahre 1813 allerlei zerstreute „Gedanken aus dem grossen Zusammenhange des Lebens“, als z. B. über die Kraft des Opferblutes, über Luftdruck und Schwere, über Gottes- und Lebensdienst, über Sohn-Sonne-Sühnen, über Berührung und Rapportsetzung im Gebet und dergleichen zum Besten gegeben und gelegentlich auch dem alten Freund Jacobi, der damals „von göttlichen Dingen“ geschrieben hatte, begreiflich gemacht hatte, dass die Religion wirkliche Christolatrie sei, nämlich Glaube an die Idee dieses Christus als Heilandes, Wiederherstellers und Erinnerers an unsere ursprüngliche Natur; hielt er im October 1813 in öffentlicher Sitzung der Münchener Akademie eine Rede „über die Begründung der Ethik durch die Physik“, die auch im Druck erschien. Er erwähnt darin, wie die herrliche, von Kant in der „Kritik der Urtheilskraft“ ausgesprochene, nur aber von demselben leider nicht benutzte Idee eines höchsten architektonischen Verstandes den Zusammenhang der Physik mit der Ethik eben so klar mache, wie sie zugleich der Physik selber bei allen ihren Nachforschungen vorleuchte. Die von Kant versuchte Theorie des Erkenntnissvermögens müsse mit der Theorie der Schöpfung selber zusammenfallen; nur durch ein Gründen komme die Ursache zu ihrer Existenz. „Ueberall in der Natur in und um uns sehen wir den Sohn ungleich edler und besser als die ihn gebärende und nährende Mutter, d. h. wir sehen das Leben aus der Tiefe als aus seinem Grunde emporsteigen und ein Niedrigeres ihm vorgehen, wie freilich umgekehrt diese Tiefe als der Grund selber nur aus einem Höhern, als seinem Ungrunde, entstand, und wir sehen dieses Höhere und Edlere zwar über (d. h. inner) seinem Niedrigen, seiner niedrigen Wurzel und dasselbe beherrschend und frei gegen diese seine Wurzel, aber trotzdem durch ein unsichtbares und untrennbares Band an sein Niedrigeres gebunden und festgehalten, von welchem es unter keiner Bedingung sich losreissen kann. Kurz, es ist das Verhältniss des Centrums zur Peripherie. Oder mit anderen Worten: das Emporsteigen oder die Erhebung zur Potenz, jener Gründungs-Process, der die Hervorbringung bedingt, ist überall bedungen durch ein ihm vorgehendes und ihm unterliegendes Niedersteigen oder Gründen, welches freilich als die wahre Voraussetzung jenes Aufsteigens (als der Uract der Schöpfung) keiner Construction fähig noch bedürftig ist, wohl aber einer beschreibenden Darstellung.“ Baader will eine Religion, die sich zur Naturoffenbarung oder Leibwerdung des ethischen Lebens und Princips bekenne. Auch für die Ethik soll das Gesetz gelten, dass das ethische Leben zwar über seiner Natur schwebt, die dasselbe gebiert, sich aber von dieser Natur so wenig loszureissen vermöchte, als die Pflanze von ihrer Wurzel, und dass endlich das ethische Leben ohne ein dasselbe begeistendes Höhere und ohne ein dasselbe nährendes Niedere nicht zu bestehen vermöge. Die Natur in und ausser uns habe die eigene und bleibende Function, das ethische Leben zu begründen, d. h. einen neuen Leib Gottes in dem verdorbenen zu bauen. Von besonderer Wichtigkeit soll dann weiter für die Ethik der Satz sein: „Das ethisch Böse lebt zwar ewig und absolut nur subjectiv, zugleich aber doch als Idee in der Creatur, und ist sohin als böse Begeistung, als böser Geist nicht selbst Creatur. Nicht das Böse als solches, wohl aber seine Wurzel lässt sich in der Natur und Creatur nachweisen, in welcher selber es nur als böse Begeistung, d. h. als ewig und einzig blos subjective Idee zu leben vermag. Als das Einzelne darf die Creatur im Weltorganismus ihre eigene Ursächlichkeit unter keiner Bedingung geltend machen können, als allein unter der, dass ihr eigener Grund und ihre Lebensbasis dem allgemeinen Grunde oder der gemeinsamen Natur einverleibt und dadurch der Schwerpunkt des Systems unverrückt bleibt, der partielle Schwerpunkt mit dem gemeinsamen zusammenfällt, nicht aber die Creatur den Kreislauf des gemeinsamen Lebens in sich hemmt und dadurch in dieser Creatur der Rück- und Zufluss des gemeinsamen Lebens aufgehalten wird. Die zur Erhaltung und Förderung unseres ethischen Lebens unentbehrliche Hülfe der Natur kann nur von aussen durch einen Anhauch geschehend gedacht werden, welchem die intelligente Creatur sich öffnend den Zugang zu ihrer eigenen verdorbenen Natur und Begierde verschafft, welcher selber aber in letzterer den Umwandlungsprocess beginnen und der bis dahin herabgesetzten Anlage zum Guten wieder feste Gestalt geben muss, damit sich die Causalität der Intelligenz in diesem ihr nun dargebotenen neuen und andern Grunde fassen und von da aus das ethisch Böse nach und nach aus seinem bisherigen Besitze vertreiben kann.“ Schliesslich weist der akademische Redner noch auf eine andere Beziehung zwischen Physik und Ethik hin, indem er behauptet, die ethische Corruption beschränke sich nicht auf die eigene Natur der böse gewordenen Creatur, sondern verbreite sich auch auf die umgebende äussere Natur, mit welcher der ethisch verdorbene Mensch sympathisch in Verhältniss trete, so dass er den Umfang und die Tiefe seiner Corruption und ihrer Leiden auch der umgebenden Natur mittheile und ihr gleich einer erloschenen Sonne jenen höheren Lebenszufluss, wodurch auch in der niedrigern

Natur Segen umher verbreitet werde, durch sich verschlossen halte und somit in seinem dermaligen Zustande sich als einen aller seiner Insignien und seiner Gewalt entblössten Bettelkönig der Natur erweise.

Um dieselbe Zeit konnte Baader, nachdem er auch eine „Anleitung zum Gebrauche des Glaubersalzes statt der Potasche bei der Glaserzeugung“ und zwar mit Absicht genau in demselben Formate, wie seine Rede über die Begründung der Ethik durch die Physik, hatte erscheinen lassen, voll guter Hoffnungen an Freund Schubert nach Nürnberg schreiben, dass ihm die Atmosphäre seit einige Zeit etwas reiner geworden zu sein und das „geistige Azôte“ in ihr bereits schwächer zu wirken scheine. „Wenigstens erfahre ich beim Aussprechen mancher Dinge oder Namen, als z. B. Jacob Böhme, Saint-Martin, Paracelsus u. A. nicht mehr die Reaction, die ich sonst spürte und die mir selbst die Gestaltung der Worte hemmte. Ohne Zweifel haben die ausgetobten Gräuel der letzten Jahre und die durch die Gottverlassenheit unserer Schicksale in die Atmosphäre geschickten Gebete wie ein pestzerstörender Rauch gewirkt! Lassen wir uns aber durch diese Pause unsers Friedens nicht täuschen, sondern den Krieg nur um so rüstiger fortsetzen. Das Kreuz im Herzen und das Schwert im Munde! sei unser Ritterwort“. Dieses Letztere drückte Baader auch auf dem Titelblatte seiner nächsten Schrift, worin er seinem Meister Jacob Böhme die erste Probe davon gab, dass er „den Zipfel seines Gewandes“ ergriffen habe, mit den Worten aus: „*Epée et amour*“. Das Schriftchen erschien auf seine eignen Kosten im Sommer 1815 unter dem Titel: „Ueber den Blitz als Vater des Lichts“. Er wollte darin jenen Leuten den Staar stechen, die da wähnen, in Hinsicht auf ihr höheres, inneres oder sogenanntes moralisches Leben völlig allein und wie in sich, so auch von und für sich selber leben zu können, indem sie vergessen, dass doch auch dieses ihr inneres Leben nicht minder, wie ihr äusseres, jeden Augenblick das Geschöpf von gewissen innerlich erfahrbaren Anziehungsthätigkeiten höherer Ordnung sei, auf welche der Mensch auch bei seinen leisesten und geheimsten Lebensfunctionen im Sinnen und Begehren wirke und von deren Reaction er sich keinen Augenblick loszumachen, deren er weder zu entbehren, noch sich zu erwehren vermöge und deren Dienst eben die Kunst seines Lebens selbst ausmache. In diesem frechen und doch zugleich stupiden Selbstdünkel habe den Menschen allerdings eine Moralphilosophie bestärken müssen, welche jeden Gottesdienst ignorirend die Worte Autonomie, Selbstzweck und Selbständigkeit der menschlichen Natur nicht etwa blos gegen die niedere Thiernatur, sondern völlig absolut deutete, somit die Tendenz kund gegeben habe, den Menschen in Selbsttrunkenheit zu satanisiren, nachdem die früheren niederträchtigen, vorzüglich französichen, materialistischen Systeme die Bestialisirung des Menschen bezweckt hätten. Ueber jene „Elementaranziehungen höherer Ordnung“ will nun Baader an der Hand Jacob Böhme's „neue Aufschlüsse“ geben. Wo sich das göttliche Feuer in etwas offenbare, mache dasselbe in seiner Anzündung einen Dreiangel, wie sich der Blitz immer dreizackig zeige. Die Infusorien oder Räderthierchen aber sollen uns mit ihrer phantastischen Proteusumgestaltung recht lebhaft jenes Böhme'sche Angstrad oder Ixionsrad der sich selbst verschlingenden Rotation oder jenes Naturchaos in seinem noch unsinnigen bestand- und verstandlosen Treiben vorführen. „Eine Creatur, in welcher jenes Ixionsrad einmal entzündet, jener finstere Wurm des Lebens einmal zu Willen gekommen ist, mag ohne Beihilfe eines in dieses Geburtsrad sich selber von innen uns eingebenden Gottes nicht zur Vollendung ihres Lebensgeburtsprosses kommen, was auch dagegen die frechen moralischen Selbständigkeitslehrer unserer Zeit immer vorbringen mögen, welche sich entsetzlich täuschen, da sie nur der Macht Gottes anheimfallen, nachdem sie dem Gehorsam und der Liebe aufgesagt haben“. Durch Jacob Böhme ist, nach der Ansicht Baader's, dem Denken ein Licht aufgegangen über das Geheimniss des Zeitlebens und der Zeitregion. „Im Finsterfeuer ist ein zur freien Offenbarung Strebendes noch gehemmt, bricht jedoch im Blitze kämpfend durch und erreicht erst im Licht, als Licht, seine freie, ruhende und stille Offenbarung. Der Blitz gebiert als der Vater des Lichts dieses aus der Finsterniss in sich, und durch ihn erlischt dasselbe wieder. Jacob Böhme war der erste Naturkundige Deutschlands und der Welt, welcher bei seiner Feuer-, Licht- und Lebenstheorie jenen Uebergangsmoment als Blitz erfasste. Ihm verdanken wir den Beweis des für Physik wie Ethik gleichwichtigen Fundamentalsatzes der Physiologie, dass alles Leben, das ursprüngliche göttliche wie das abbildliche der Creatur, um vollendet zu sein zweimal geboren werden muss, sodass jedes noch im ersten Moment begriffene Leben diese seine erste Mutter erst zu brechen hat, und folglich überall nur das zweite oder wiedergeborne Leben wahrhaftes, bestehendes und ewiges Leben ist, welches letztere als universell und kosmisch, intensiv, protensiv und extensiv zugleich und alle Dimensionen erfüllend vorgestellt werden muss. Bei der Geburtsangst des Lebens ist unverkennbar die Steigerung eines sich wechselseitig spannenden Gegensatzes, der bei einem gewissen Momente der Spannung seinen Gipfel erreicht, in welchem das zur Freiheit strebende Durchbrechende seinen

Gegensatz überwindet, und dieses Durchbrechen ist eben ein Durchbrechen oder Explodiren der Angstspitze. Blitz ist also Pförtner, Oeffner und Schliesser der Region der Freiheit, und darum stehen alle Sinnenkräfte im Blitze. Diese Ueberwindung des Gegensatzes im Gelingen der Lebens- und Lichtgeburt bezeugt sich zugleich als Umwandlung des vernichtenden Hasses in schaffende, gebärende und nährende Liebe. Nun hat Er, der Blitz oder Vater in der göttlichen Licht- und Lieberegion eine Stätte zu seiner Inwohnung gefunden, nach der es ihn gelüstet, als seine Beleibung. Daher nun sein stilles und befriedigtes Innebleiben. Als liebend und sich seiner Creatur fasslich machend, sie speisend, wohnt Gott derselben inne und durchwohnt sie doch auch zugleich als unbegreifliche, unfassliche Macht. Auf ähnliche Weise zeigt sich in der Ekstase der Geist des Menschen als seinem irdischen Leibe zugleich innewohnend, und doch auch frei und unbeschränkt ihn durchwohnend, d. h. unaufgehalten in ihm.“ Baader hoffte von seinem „Blitz als Vater des Lichts“, dass er zünden und den Grimm des Drachen mächtig gegen ihn wecken werde. Zur Enthüllung des „tiefsten Geheimnisses der Sophia und der Tinctur“ (Jacob Böhme's) sei es noch nicht Zeit; aber einstweilen habe er Fussangeln gelegt, und mancher verirrte Wanderer werde dem freundlich-heiligen Siebengestirne, dem von einem Kreis umgebenen Sternsechseck, das auf dem Titelblatte des Schriftchens leuchtete, mit Hoffnung und Glauben nachgehen. Und wem (schreibt er an Freund Schubert) bei dieser Schrift nicht ein neues Licht aus dem Quell Jacob Böhme's aufgehe, dem möge der „Blitz“ wenigstens die Finsterniss der Unwissenheit, sichtbar machen, in der er sich noch befindet und den Schrei nach Hülfe und Erleuchtung hervorrufen.

Die erwähnten „Elementaranziehungen höherer Ordnung“ und das Gespeist- und Genährtwerden vom Göttlichen suchte Baader in demselben Jahre 1815 in einer französich geschriebenen Abhandlung „Ueber das heilige Abendmahl“ der Gräfin von Edling deutlich zu machen, die er damit zugleich belehren will über die „wahre Alchymie oder die Kunst, Gold d. h. die thätig höhere und göttliche Natur, aus irdischen Substanzen zu gewinnen.“ Er geht dabei von dem tiefsinnigen Gesichtspunkt aus: „Durch Speisenehmen aus einer Region verbinden wir uns derselben ebenso, wie wir durch Enthaltsamkeit aus derselben herauszugehen vermögen. Wie man sich in eine Region hineinisst, so hungert man sich aus derselben heraus!“ Indem er diese mystischen Träume über das Abendmahl an Freund Jung Stilling nach Carlsruhe sandte, meinte er brieflich, wenn wir hienieden von der in Christus wirksamen organisch verbindenden Kraft der einzelnen Menschengemüther nur schwache Aeusserungen haben, so gebe demjenigen, dem andere Erfahrungen in dieser Beziehung noch mangeln, der magnetische Rapport ein anschauliches Beispiel, wie ein Lebendiges einem andern Lebendigen, eine Person einer andern Person Sensorium und Medium der Weltanschauung werden könne. Und eben diese Phänomene des „thierischen Magnetismus“ spielen in Baaders Thätigkeit und Schriftstellerei der nächsten Jahre eine Hauptrolle. Nachdem er mit Stilling's Theorie der Geisterkunde bekannt geworden war, hatte er sich schon zu Anfang des Jahres 1813 die Sache so zurecht gelegt, dass er gemäss seiner Theorie von Oben und Unten oder von höherer und niederer Region auch eine „gemeine und eine göttliche Clairvoyance“ unterschied und seinem Freunde Baron von Stransky die Ursache der Gefahr beim Magnetismus als diese bezeichnet: „Unser Körper und unsere Körpersinne werden uns gegeben, um uns von den Mächten des Abgrunds geschieden zu halten; denn die Leibwerdung des Menschen war seine erste Taufe, nachdem er aus dem Abgrund wieder hervorgehoben worden durch die Hand der Liebe. Wenn man ihm also diese *armature* vorzeitig nimmt und den innern Menschen blosssetzt, so sind es gewiss die finstern Mächte zuerst, die sich seiner bemächtigen, wenn nämlich der Magnetiseur nicht Priester Melchisedech ist.“ Im Jahr 1815 hatte er das Glück, ein Beispiel von „göttlicher Clairvoyance“ und 1817 ein solches von „gemeiner Clairvoyance“ beobachten zu können. Den Gegensatz beider Arten legte er sich folgendermassen zurecht: „Um hellzusehen, muss man in dem einschlafen, in welchem man hellsehen will, sei es der Erdgeist, der Nervengeist, der Teufel oder der Herr. Wir wollen im Herrn entschlafen, um im Herrn hellzusehen! Das Geheimniss der wahren Clairvoyance besteht in nichts Anderem, als in einem tiefen Schlaf unserer creatürlichen Selbstheit oder Ichheit. Denn geradesoviel als diese in uns erwacht und zu sich selber kommt, soviel schläft das göttliche Ich, das göttliche Sehen, Wollen und Thun in uns ein, und umgekehrt. Ganz richtig sagt Saint-Martin: *Priez et dormez!* In welcher Region wir entschlafen sind, diese ist es, welche in und durch uns sieht, will und thut und uns selber nur das Nachsehen, Nach- oder Mitwollen und Nachmachen lässt. Sind wir also im Herrn entschlafen, so wacht oder lebt der Herr in uns; sind wir aber im Teufel entschlafen, so wacht und regionirt der Teufel in uns.“ Bei Gelegenheit dieser Beobachtungen hatte sich Baader auch eine „neue Theorie der Sinne“ entworfen, die nämlich Alles umkehrt oder vielmehr das bisherige Verkehrte unsers Wissens wiederzurechtstellt. „Was wir für ein einzelnes

Individuum Sinnenverkehr nennen, ist nur ein theilweises Aufschliessen und eigentliches Einrücken dieses Individuums in den schon überall vorhandenen allgemeinen oder kosmischen Verkehr. Denn der Sondergeist lebt nur im und durch den Universalgeist in jeder Region des Lebens. Die Function jedes Particularsinnes ist nur in der entsprechenden Function des Universal- oder Centralsinnes möglich. Begreiflich ist, dass unser Leib nicht ausschliesslich unser Eigenthum, sondern ein Gemeinbesitz von noch anderen Wesen oder Regionen sein kann, die sich nicht nur in den Besitz und Gebrauch desselben theilen, sondern uns bisweilen ganz daraus verdrängen oder wenigstens ihren Besitz dem unserigen überordnen."

Während eines heftigen und schmerzvollen Kopffiebers, das ihn vom Frühjahr bis Spätsommer 1816 heimsuchte, brachte Baader seine Schrift „Ueber den Urternar" zu Stande, zum Beweise seiner Logik: *Ubi crux, ibi lux!* Er erblickte darin selber das Beste, was er je geschrieben, und urtheilte davon, dass er damit alle jene neueren Philosopheme vernichtet habe, die sich bisher dem Verständniss der Religion entgegengesetzt hätten. Es galt wieder, den Ternar mit dem Urternar zu reimen, jenen Urternar zu erklären, dem ein Quaternar zu Grunde liege, kurz den Kreislauf des Lebens im Ternar oder die Bewegung des mystischen Punktes im grossen Weltdreieck darzuthun, die den bayerischen Theosophen seit 1798 beschäftigte. „Wir werden uns selbst nur mittelst eines in nns gezeugten Gedankens, als innerer Selbstfortpflanzung bewusst, und dasselbe Gedankenbild vermittelt unläugbar zugleich unser Selbstbewusstsein, wie unsere nach aussen gehende, jenes Gedankenbild ausführende Thätigkeit. Die das Bewusstsein begründende Wurzel tritt nie selbst in das Bewusstsein. Eben so ist's bei Gott. In seinem Bilde sich neufindend oder entdeckend, freut sich Gott ewig von Neuem dieses seines Fundes und vermag sich in dieser Frende nicht enge oder inne zu halten, sondern breitet sich verherrlichend in ihr aus. Oder: sich selbst verzehrend in der Zeugung des Sohnes kehrt Gott als Geist wieder vom Gezeugten in sich zurück, im Sohne mit Wohlgefallen ruhend und doch wirksam oder schöpferisch thätig von ihm ausgehend. In dieser Freude des sich selbst findenden, d. h. empfindenden Lebens lässt sich der hier angezeigte Quaternar nachweisen: Drei sind hervorgebracht: Sohn, Geist und Welt, und Einer nicht hervorgebracht: der Vater." Der Urternar wird endlich auch psychologisch gedeutet. „Die nächste nnd innigste Kunde von jenem Urternar, dem ein Quaternar zu Grunde liegt, geben nns die drei Grundvermögen in uns, nämlich: zu denken, d. h. Gedankenbilder in uns zu vernehmen, deren erste Erzeugung nicht unsere Sache ist; zu wollen, d. h Gedankenbilder zu empfangen, wie das Weib vom Manne empfängt, um sie herauszusetzen und zur That und zum Leben zu bringen; und endlich dieses ausführende Vermögen selbst." Zur Ergänzung dieser Erörterung erfahren wir dann noch aus einem Briefe Baader's von einem andern psychologischen Ternar: „Bei dem Ternar von Geist, Seele und Leib ist der Geist nicht neben die beiden übrigen als ein schon Vollendetes zu stellen, sondern er ist dem Menschen nur wie der Keim dem Saamenkorne eingeboren, und die Geschichte unsers ganzen Erdenlebens besteht nur in einem successiven Eineignen und Aufgeben unserer Lebenskräfte an ihn, wodurch sich eben dieser Geist sichtlich zu machen oder zu beleiben vermag. Dieser Geistessame ist ein zwiefacher: Weibessame und Schlangensame, Licht- und Finsternisssame, und der eine wie der andere wächst in uns zum Geistmenschen, also entweder zum Licht- oder Finsternissmenschen, zum Gottes- oder Teufelskind auf, so dass der Mensch dem Himmel oder der Hölle zuwächst und der Kampf des Guten und Bösen in unserm dermaligen Zeitleben ein Kampf zweier noch ungeborner Kinder (Jacob's und Esau's) im Mutterleibe ist, die Geburt aber erst bei der Auferstehung stattfindet."

Wie sich nun bei Baader Alles um seinen mystisch-symbolischen Ternar drehte, so versucht er jetzt den „vollständigen Zeitternar" zu entwickeln, indem er einen in Meyer's „Blättern für höhere Wahrheit" veröffentlichten Entwurf „Ueber den Begriff der Zeit" (1818) in französischer Sprache überarbeitete, eine Abhandlung, die auf alles Mögliche zu sprechen kommt und gewissermaassen den Kern und die Quintessenz seines ganzen Philosophirens enthält. Nur freilich muss sich der Leser von vornherein jedes Gedankens daran entschlagen, dass es sich hier darum handle, eine logisch-metaphysische Entwickelung des Begriffs der Zeit zu erhalten. Davon ist vielmehr bei Baader gar keine Rede. Zeit ist ihm so viel, als zeitliches Wesen, inhaltsvolle, erfüllte Zeit oder zeitliche, d. h. irdische, vergängliche Region im Gegensatze zur höheren, ewigen, göttlichen Region. Er versteht unter Zeit die zeitliche Welt, das körperliche, diesseitige, zeitliche Leben überhaupt, und Zeittheorie ist ihm so viel als Welttheorie in ihrer Beziehung auf Sünde nnd Erlösung, und die höhere, göttliche, geistige Welt oder das vollendete Leben ist ihm die ewige oder die wahre Zeit. Von allem diesem Inhalte aber wird gerade abgesehen, wo es sich sonst unter Philosophen darum handelt, einen Begriff von Zeit zu gewinnen. Bei Baader dagegen wird zuerst die wahre, d. h. nach seiner Ansicht die ewige Zeit oder der vollständige Ternar der Zeit entwickelt. „Irriger Weise

hat man bisher die Ewigkeit oder das vollendete Leben als eine unbewegliche starre Gegenwart vorgestellt. Man hat übersehen, dass in dieser Gegenwart auch die beiden andern Zeiten, Vergangenheit und Zukunft, enthalten und mit einbegriffen sein müssen, um das erst in diesen drei Abmessungen zugleich vollendete Dasein und seine Fortdauer zu bewirken. Alles sohin, was in der Ewigkeit ist, d. h. Alles, was in das vollendete oder ewige Leben aufgenommen ist, muss erkannt werden als immer seiend, immer gewesen seiend und immer sein werdend, und dadurch als immer ruhend in seiner Bewegung und immer sich bewegend in seiner Ruhe oder als immer neu und doch immer dasselbe." Im Gegensatze zu dieser ewigen oder wahren Zeit steht nun, nach Baader, die Scheinzeit, welche nicht drei, sondern nur zwei Abmessungen hat und in welcher die Leere oder der Mangel der wahren und reellen Gegenwart immer nur mit einer Scheingegenwart scheinbar erfüllt wird. „Der Dualismus der Scheinzeit (d. h. Scheinwelt), die als eine unfreie Bewegung in der Peripherie ohne Ruhe jagt und hastet, ist nur der Effect einer solchen verneinenden Gegenwirkung, die sich der vollkommenen Offenbarung der wahren Gegenwart hemmend widersetzt, obschon diese Gegenwirkung selbst sich immer von Neuem gehemmt und zurückgedrängt findet, so dass sie niemals selbst zum Ausbruch kommen und ihre eigene Gegenwart nur auf verneinende Weise offenbaren kann, d. h. durch Nichtoffenbarung der wirklichen Gegenwart oder der wahren Zeit. Zu dieser Theorie der Zeit (der zeitlichen Welt) finden wir uns durch die Schrift selbst hingewiesen, da sie den verneinenden Geist als Lügner und Mörder von Anfang bezeichnet, d. h. von Anfang dieser Scheinzeit oder Scheinwelt. Denn diese Zeit anfangen, heisst schon von selbst nichts anders, als die wahre Zeit enden oder aufhalten oder aufheben. Die Zeit wie der Raum erklären sich nur durch das Herabsteigen des höheren Wesens in eine untere und beschränkte Region. Darum ist auch für das Thier keine Zeit, weil es zwar in dieser Zeit, d. h. in dieser unteren Region lebt, aber nicht in dieselbe herabgestiegen ist. Darum hat das Thier keine Langeweile. So lange sich der Mensch nur in dieser Scheinzeit hält, kann er niemals seinen Gott total finden, weil er niemals die totale Action seines Centrums finden kann. Es ist nur eine Täuschung, wenn der immer von dieser Scheinzeit missbrauchte Mensch immer wieder in einem andern Punkte oder Theile dieser Zeitwelt das zu finden hofft, was er zuvor in einem anderen Punkte oder Theile derselben nicht finden konnte. Alles also, was sich in dieser Zeit und bei diesem Raume anbietet, versucht ihn, aus ihr heraus zu treten, entweder zu seiner Beseligung oder zu seiner Verdammniss. Das unzerstörbare Bedürfniss zu bewundern, ist nur ihr Bedürfniss, aus der Zeit heraus zu treten; denn die wahre Bewunderung enthebt uns immer dieser Zeit und entzückt uns. Jeder Gottesdienst, der ein Heraustreten aus der Zeit nicht bewirkt, offenbart niemals den totalen Gott, dessen Bedürfniss wir fühlen, sondern lässt uns nur immer in der Region der Brüche bleiben, statt uns die Wege zur göttlichen Region zu öffnen." Eine andere tröstliche Folgerung dieser Anschauungsweise ist dann diese, dass sie uns von dem Augenblicke an, da wir in diese Zeit eintreten, die Idee eines Mittlers als Ariadnefaden darbietet; denn „im Begriffe dieser Scheinzeit sind die Begriffe einer möglichen Heils-, Erlösungs- oder Gnadenanstalt schon gegeben, und die zeitliche Natur bezeugt sich sohin als die erste Religion; die barmherzige Liebe temporisirt mit ihren Kindern." Zweierlei knüpft sich an diese Zeitwunder Baader's an. Einmal, meint er, werde man aus diesem Gesichtspunkte klar finden, dass der Atheist, indem er die Erzeugung des göttlichen Lichtes in seinem Innern aufhält, nur diese innere Offenbarung Gottes leugnet, und „man kann einen solchen Gottesleugner, der sich der vollkommenen Offenbarung Gottes in seinem Innern widersetzt, also Gottesmörder genannt werden könnte, nur dadurch widerlegen, dass man ihm nachweist, wie sein inneres Lossein von Gott doch nur Erfolg seiner eigenen Schuld ist und wie er seiner innern Gesetzlosigkeit vergeblich seine lügnerische Selbstgesetzlosigkeit entgegensetzt." Ferner aber geht, nach Baader's Ansicht, aus der falschen Vergötterung oder Verewigung der Scheinzeit auch der Irrthum Kant's hervor, den Beweis für die Unsterblichkeit der Seele auf die Fähigkeit des Menschen zu unendlicher Vervollkommnung zu gründen, so dass „die arme Seele, gejagt wie der ewige Jude, durch ihre Vervollkommnungsfähigkeit in alle Ewigkeit fort die Strafe des Tantalus erdulden müsste, ohne sich jemals einer vollendeten Seligkeit erfreuen zu können. Uebrigens giebt es keinen andern Weg, dem Menschen die Unsterblichkeit seines Daseins zu beweisen, als ihn zu vermögen, das wahre Leben in sich zu entwickeln. Denn von dem Augenblick an, da dieses Leben Triebkraft gewönne, würde es auch ebenso unmöglich sein, ihm einen Zweifel an seiner Unsterblichkeit, d. h. an der vollen Verwirklichung dieses Lebens beizubringen, als es unmöglich wäre, eine zusammengedrückte Spannfeder, falls sie Bewusstsein hätte, an ihrer elastischen Natur zweifeln zu machen." Nahe verwandt mit jenem Begriffe der Scheinzeit findet Baader weiterhin den Begriff der Schwere. Im allgemeinsten Sinne des Wortes will er dasjenige als schwer bezeichnet wissen,

was von seinem zeugenden Princip oder Centrum innerlich getrennt sei und sich selbst überlassen nicht zu bestehen und sich in seinem Dasein zu erhalten vermöge und deshalb einer äussern Hülfe als Trägers bedürfe, um durch dessen Vermittelung in Gemeinschaft mit seinem zeugenden Princip oder Centrum erhalten zu werden. Der innere Hang zu fallen und zu vergehen mache sich in allen zeitlichen Wesen auf verschiedene Weise als innerer Fall- und Vergehungstrieb bemerklich. In seinem ursprünglichen oder Paradieses-Zustande sei der Mensch nicht schwer, wie die übrigen Geschöpfe, und so wie Jemand aus der Zeit herausgehe, sich über dieselbe erhebe, fühle er sich auch von der Schwere frei und fühle sein Keim- oder Wurzelwesen sich erheben; denn die Schwere trete überall nur mit der Entgeistung ein und begleite diese und verschwinde nur mit der Begeistung wieder. Damit kommt Baader's unerschöpfliche Phantasie zugleich auf eine „Theorie von der erhaltenden und erfüllenden Kraft". Die Feindseligkeit, meint er, die sich zwischen der enthaltenden oder verdichtenden und der erfüllenden oder ausdehnenden Kraft des zeitlichen Wesens finde, habe ihre Ursache in der Wurzel oder dem doppelten Centrum dieses Zeitwesens, welches sich nämlich als das doppelte Verlangen äussere, einmal als Begierde des Wesens, in seinem eigenen Centrum zu bleiben, und dann als Begierde sich auszubreiten und aus sich herauszugehen. „Wenn sich aber diese zwei Kräfte gegenseitig ihren Dienst versagen, dann hemmen sie sich gegenseitig, statt dass eine die andere entwickeln sollte; und alsdann wird der Hermesstab, der zwei sich bekämpfende Schlangen trennt, das ausdrucksvolle Sinnbild eines solchen Wesens, wie des zeitlichen Weltalls überhaupt, oder man sieht immer eine dritte Kraft, von den Alten Hermes genannt, das Gleichgewicht zwischen beiden zum Bestand der Wesen erhalten."

Eben dieses Sinnbild des Merkuriusstabes, worin auch Saint-Martin ein unerschöpfliches Feld der Erkenntnisse und Belehrung fand, setzte Baader auf den Titel seiner nächsten Schrift „Sätze aus der Bildungs- und Begründungs-Lehre des Lebens" (1819), welcher er die Schrift „über den Blitz als den Vater des Lichts" beidrucken liess. Beide Schriften sollten Theile eines umfassenden Werkes über die Religion bilden, dessen Ausarbeitung für die Bildung des russischen Klerus ihn im Auftrag des russischen Ministers der geistlichen Angelegenheiten, des Fürsten Galizin, seit einigen Jahren beschäftigte und worin durch Erringung einer neuen Stufe der Annäherung einer wahren Theokratie die geistige Gegenrevolution gegen die Folgen der französischen Staatsumwälzung in's Werk gesetzt werden sollte. Um die bisher für unausfüllbar gehaltene „Spalte zwischen Natur und Gnade sich füllen und schliessen zu lassen", will Baader in den genannten „Sätzen" wiederum, in Anwendung seines Schlüssels vom Dreieck mit dem springenden Punkt in der Mitte, den Gedanken ausführen, dass das Leben überall in und an sich schon einen höheren und übernatürlichen Charakter habe, d. h. über seiner Wurzel oder eigenen Natur schwebe. Denn er hält es ausdrücklich für Pflicht, die so oft und arg als Waffe gegen die Religion missbrauchte Naturlehre selbst als Waffe für die Religion zu handhaben und den Vorwurf eines vorgeblich neuen Naturalismus nicht zu fürchten. Er geht davon aus, dass der Mensch im Gefühl eben sowohl von Oben, als von einer höhern Natur, wie andererseits von Unten, als von einer niedrigern Natur, afficirt sein könne und dass die christliche Religion eben eine wahrhafte Einerzeugung und Einverleibung in die höhere Region sei, welche somit belebend in der Geistesnatur als ihrem Leibe oder Organe aufgehe. Freilich vermag dieser „Silberblick der göttlichen Belebung" in der Nacht des in's Zeitleben oder noch tiefer versenkten Gemüthes nur selten klar genug hervorzutreten, um sich im Bewusstsein zu fixiren und dadurch der Wurzel aller Lebensbegründung inne zu werden. „Der Bildungstrieb des Lebens ist als Gestaltungs- oder Sichstellungstrieb auch der Begründungstrieb alles Lebens, d. h. dessen Suchen nach Ruhe in der Beleibung. Aber nach Ruhe suchend findet das Leben vorerst das Geburtsrad oder die Unruhe, und als Streben sich zu begründen oder Grund zu fassen, stört es sich sofort thatsächlich seine eigene Untiefe oder seinen Un- und Abgrund auf, dessen Ausgleichung erst die Ruhe ist. Nach Erfüllung mit Licht strebend, findet das Leben vorerst die Leere der Finsterniss in sich; um sich zu bewähren oder wahr zu machen, muss sohin alles Leben erst die Feuertaufe der Versuchung durchgehen. Und was das Leben gegen die Aufstörung jenes Abgrundes, sohin gegen sein zu Grunde Gehen sichert, ist eben dasselbe, was jene Aufstörbarkeit des Lebensabgrundes oder den Abgrundtrieb (gleich einem Eingeweidewurme) beständig im dunkeln Wurzelzustand erhält, sie gleichsam auf andere Weise (nämlich zur Bauung des Leibes, also zur Leibwerdung des Lebens) verwendend."

Im Jahre 1820 wurde Baader (obwohl erst ein Fünfundfünfziger, bei der neuen Organisation des bayerischen Bergcollegiums ausser Thätigkeit gesetzt. Auch mit seiner Glashütte hatte er Missgeschick und musste daran denken, sie zu veräussern. Auf einer Badereise, die er im Sommer 1821 mit Frau und Tochter nach Karlsbad und Teplitz machte, lernte er Varnhagen von Ense und

dessen Rahel kennen, mit welchen er 14 Tage lang in Teplitz fast tagtäglich verkehrte. Varnhagen hat später in seinen „Denkwürdigkeiten“ diesem „Haupt- und Grundphilosophen, Gnostiker, Theurgen und Mystiker, welcher in der deutschen Philosophie eine höchst merkwürdige Stelle einnahm, aber im Leben wie in der Wissenschaft niemals den Altbayer verleugnete“, ein ehrendes Andenken gewidmet. „Schon seit dem Auftreten Kant's (so äussert sich derselbe) begleitete Baader alle Umwandlungen der deutschen Philosophie mit scharfer Achtsamkeit, mit störender Einrede, mit ergänzender Aushülfe, und niemals erschien er als Denker im Fehl; nie wurde er überflügelt und zurückgelassen; im Gegentheil war er meist voran und überlegen und hatte noch Kräfte zuzusetzen, wo die Andern längst erschöpft waren. Er hat Fichte, Schelling, Hegel gefasst und eingesehen, dann aber sie stehen lassen und seinen eigenen bestimmten, nie in seiner Richtung schwankenden Weg einsam fortgesetzt. Seine Wissenschaft ist die philosophische Geheimlehre, die mystische Philosophie oder Gnosis, die aus dem Christenthum entstanden ist und nach einer Seite durchaus mit dem Katholicismus übereinstimmt, der aber selbst misstrauisch gegen sie ist, andererseits mehr der jüdischen Ueberlieferung (Kabbalah) sich anschliesst. Mit diesen geheimen Wissenschaften verband Baader die ganze Macht der philosophischen Spekulation und Dialektik, wie sie der gewöhnlichen weltlichen Wissenschaft eigen ist. Seine gesellige Gabe der Mittheilung, seine Leichtigkeit und stete Bereitschaft, jede Höhe und Tiefe zu durchmessen, sind wahrhaft einzig zu nennen. An Kunst und Leben der schriftlichen Darstellung war ihm dagegen Schelling überlegen, und diese hat Baader nie besessen. Er würde unter den Männern, die als weltwirkende berühmt sind, als Stern erster Grösse leuchten, wenn seinen ausserordentlichen Gaben nicht einige Hemmungen angehaftet hätten, welche dieselben gewaltsam niederhielten: sein Stolz, der ihn isolirte und ihn hinderte, in allgemeiner Bahn zu wandeln, und eine Leichtgläubigkeit, die in höheren Dingen sich das Wunderbare allzuleicht aufbinden lässt und in Dingen des gewöhnlichen Lebens das Gemeine — hierin der Altbayer.“

Seit dem Jahre 1821 hatten in Bayern die von dem katholischen Priester Fürsten Alexander von Hohenlohe angeblich durch blosses Gebet bewirkten Wunderheilungen grosses und allgemeines Aufsehen gemacht. Baader veröffentlichte bei dieser Veranlassung die aus einem Bericht an den Fürsten von Galizin entnommene Abhandlung „Ueber Divination und Glaubenskraft“, worin er einige Andeutungen geben will über den „philosophischen Standpunkt“, den wir fassen sollen, um alle dergleichen Erscheinungen richtig zu beurtheilen und zugleich aus dem unbesonnen und muthwillig hinausgeworfenen „Auskehricht der sogenannten Aufklärerei“ dasjenige wieder herauszulesen, was zu den „Kleinodien der Menschheit und der Natur“ gehört. Um die beabsichtigte „freie und über die finstern Nebel der antireligiösen Afterphilosophie uns erhebende Standpunktsicherung“ zu geben, wird zuerst der durch Kant eingeführte Begriff des Verstandes erörtert, womit sich die antireligiöse Afterphilosophie brüste. „Dem vom Göttlichen abgekehrten und damit von der Einheit abgetrennten Verstande geht die einende, wahrhaft verständige Kraft selbst aus, und statt nur unterscheidend zu einen und einend zu unterscheiden, vermag er nur noch trennend zu confundiren und confundirend zu trennen. Den Abfall von der Religion büsste die Philosophie sofort mit dem Widerspruche des Geistes und der Natur, d. h. mit dem Unvermögen, beide in ihrer Unterschiedenheit zu vereinen, sie also entweder spinozisch confundiren zu müssen und zu vereinerleien oder aber den einen nur auf Kosten der andern zu bejahen.“ Weil die Hegel'sche Philosophie auf einem in der Antinomie des Raumes und der Zeit festgerannten Verstande beruhe, vermöge sie auch diese „Raum- und Zeitblase“ nicht zu durchbrechen oder aufzulösen. Auch auf den Sitz des Bösen in der Materie kommt er zu sprechen und weist der Physiologie den Ternar des Princips, des Organs oder der Kräfte und der Werkzeuge oder Attribute zu und verlangt vom Menschen, dass er immer in drei Principien zugleich lebe: im göttlichen Princip solle er Werkzeug sein, im Geiste oder in der intelligenten Natur Mitwirker oder Lehrling Gottes, in der nichtintelligenten Natur Alleinwirker. Sobald der Erlösungs-Process in seiner kosmisch-universellen Tendenz gefasst werde, trete auch das Wunder in seinem richtigen Begriffe hervor, der den aufklärenden Neologen völlig ausgegangen sei. Für die unorganischen Naturen sind die Bewegungs-, Bildungs- und Affinitäts-Gesetze durchaus Wunder, während diese Lebens-Gesetze wiederum den höheren Gesetzen des Geistes und diese endlich dem göttlichen Geiste als dem höchsten und alleinigen Wunder weichen.

Hatte Baader auch in diesem Schriftchen eine öffentliche Probe seines Vorhabens gegeben, die „Wiederöffnung und Offenhaltung der innern lebendigen Wege des Christenthums“ angelegentlichst zu betreiben, so stellte sich's ihm mit jedem Tage deutlicher vor Augen, dass es sein Beruf sei, vorzugsweise das antireligiöse Princip in den herrschenden Natur- und Menschen-Doctrinen überall anzugreifen, aufzustöbern und rastlos zu befehden. Nachdem er im Frühjahr 1822 in München die Bekanntschaft mit dem

jungen esthländischen Baron Boris von Yxküll gemacht hatte, welcher in Heidelberg Hegel's Umgang genossen hatte und nun ein grossartiges Reiseleben durch Deutschland, Frankreich und Italien begann, entwickelte er diesem seinen Plan zur Begründung einer philosophisch - religiösen Missions - Anstalt, welche im guten Sinne „die leer gewordene Stelle der Freimaurer und Jesuiten" einnehmen sollte und die Erneuerung des Christenthums zum Ziel hätte. Baader dachte sich dabei einen von Gelehrten zu bildenden christlich - akademischen Verein, der wohl am Leichtesten zuerst in Petersburg, als einem Brennpunct des Lichts im Norden, durch Unterstützung des russischen Unterrichtsministers verwirklicht werden könnte. In Teplitz wurde sodann von Baader und Yxküll der Plan zur „Nordexpedition" entworfen, zu welcher sich Baader im September 1822 anschickte, nachdem er sich bei der Münchener Akademie einen 7 — 8monatlichen Urlaub zu einem Besuche der norddeutschen und russischen Universitäten erwirkt hatte. Baader reiste über Berlin, wo Hegel, und Königsberg, wo Kant's Wohnung und der Philosoph Herbart besucht wurde, nach Yxküll's Landsitz Jeddefer in Esthland, von dort aber ohne den Baron nach Riga und Memel. Dieser war nämlich beim Fürsten Galizin missliebig geworden, und sein Freund Baader kam in den Verdacht eines unruhigen Kopfs mit demagogischen Absichten oder gar eines verkappten Jesuiten, und ein Brief des Ministers gab ihm zu verstehen, dass er sich von Petersburg fern halten solle. Nachdem Baader einen Theil des Winters bei Königsberg als Gast des Grafen Dönhoff zugebracht hatte, ging er im Frühjahr 1823 nach Memel, um dort den Erfolg der mit Petersburg angeknüpften Verhandlungen abzuwarten. Erst nach 7 Monaten traf von dort ein seine Hoffnungen vernichtender Bescheid ein; er wusste sich jedoch über die „finstere Belegung" seines Missionsberufsspiegels damit zu trösten, dass er an dem kleinen Philisterorte die stille Musse zur Oeffnung der innern Licht- und Wärmequelle gefunden habe. Als „Märtyrer seines Berufs und durch Weltleid, Weltnoth und Weltspott recht weltherzfrei" geworden, traf er nach einer fast vierwöchigen Reise über Pillau am letzten November 1823 in Berlin ein, wo er acht Monate verweilte, um den Zweck seiner in Russland vereitelten wissenschaftlichen Missionsanstalt vielleicht in Preussen zu erreichen. Im April 1824 richtete er deshalb eine ausführliche „Denkschrift an den König (Friedrich Wilhelm III.) von Preussen", worin er als Zweck seines Unternehmens eine tiefere Wiederverbindung der Wissenschaft mit der Religion bezeichnete, wodurch mit den Waffen der Intelligenz die finstern und verbrecherischen Gedanken der Religionsfeinde vernichtet werden sollten. Die Denkschrift wurde vom König an den Minister von Altenstein abgegeben, der sie ungehalten zu den Acten legte. So war auch der zweite Act der „Nordexpedition" gescheitert, und die Frucht des in Berlin verbrachten Winters war nur die im Frühjahr 1824 gedruckte Schrift „Bemerkungen über einige irreligiöse Philosopheme", welche den eigentlichen öffentlichen Commentar zu jener Denkschrift bildeten. Die Kantisch-Fichte'sche Philosophie, der Jacobi'sche Deismus und die Hegel'sche Philosophie werden darin gleichermaassen verworfen, wogegen das Geheimniss der ächten, d. h. theosophischen Transscendentalphilosophie in der Erfindung der Methode bestehen soll, allenthalben Gott selbst reden zu lassen, da nur der Schöpfer das Geschöpf ganz erfüllen und ganz befriedigen könne.

Nach einer nahezu zweijährigen Abwesenheit kam Baader zu Ende Mai 1824 nach München zurück. Nach dem Scheitern seiner russischen und preussischen Mission hielt er sich um so fester an seinen Schwabinger „Beruf, als *frère du glaive* der Schlange immer wieder und überall auf den Schwanz zu treten". Schon vor dem Beginne seiner „Nordexpedition", im Sommer 1822, hatte er das erste Heft der „Fermenta cognitionis" veröffentlicht, worin er die „Grundlinien zur Restauration des speculativen Wissens" geben wollte und die er als „Wendepunkt der bisherigen irreligiösen Philosophie zur religiösen" betrachtete. Das letzte (sechste) Heft erschien 1825. Sie sind allesammt eine *olla potrida* von gährenden Phantasien und verschlackten Begriffen, mit polemischen Erörterungen gegen die Zeitphilosophie und reichlicher Zuziehung von Stellen aus den Schriften Jacob Böhme's. Auch eine Reihe von Aufsätzen, die er in nächster Zeit in Zeitschriften veröffentlichte, dreht sich in verschiedenen Wendungen immer nur um das Problem der Restauration der Wissenschaften durch die Religion. Eben dieses bezeichnete er auch 1825 in einer von ihm gelesenen akademischen Rede als das den Mitgliedern der bayerischen Akademie aufgegebene Problem. Als im Jahre 1826 die Landshuter Universität nach München verlegt worden war, wurde Baader als ordentlicher Honorarprofessor bestellt. Als solcher kam er jedoch mit Schelling, welcher von Erlangen her 1827 ebenfalls als Professor nach München versetzt wurde, in keinen nähern Verkehr, sondern es blieb zwischen beiden ein gespanntes Verhältniss bestehen. Neben seinen Vorlesungen veröffentlichte er fleissig Beiträge in der Münchener Zeitschrift *„Eos"*. Seine durchaus gesellig-mittheilende Natur zeigte sich auch in seiner Wirksamkeit auf dem Katheder, wo der rüstige und jugendfrische Greis in feuriger Begeisterung sich in strömender Rede ergoss und geist-

verwandte jugendliche Gemüther bis auf den tiefsten Grund zu erregen verstand. Vom Katheder herabgetreten, pflegte er mit einem der zunächst stehenden Zuhörer ein Gespräch anzuknüpfen, und es bildete sich dann eine Gruppe um ihn, die ihm durch die Gänge des Universitätsgebäudes und die Strassen der Stadt folgte, bis er an irgend einem Punkt in der Stadt Halt machte und mit leichter Hutschwenkung und Verbeugung sich empfahl. Dann und wann kam es auch vor, dass er sich von einer kleinen Schaar bis an sein Schwabinger Schlösschen begleiten liess. Unter seinen frühesten Schülern zeichneten sich die späteren Professoren Hoffmann und Lasaulx in Würzburg, Sengler in Freiburg, von Schaden in Erlangen und Hamberger in München aus. Nachdem Baader, als Einleitung zu Vorlesungen über Philosophie der Societät und der Geschichte das dem Abbé de Lamennais gewidmete Schriftchen „Elementarbegriffe über Zeit“ (1831) veröffentlicht hatte, erschienen diese 17 „Vorlesungen über Societätsphilosophie“ (1832) im Druck, und zwar diesmal gegen seine bisherige Gewohnheit ohne alle Verbrämung mit Böhme'scher Philosophie, in klarer und durchsichtiger Darstellung. In Hoffmann's Wohnung las er im Winter 1832—1833 vor einem kleinsten Kreise von Hörern über Jacob Böhme's Leben und Schriften, und Hoffmann's eifrige Nachschreibungen retteten diese Vorträge vorm Untergange. Zu diesen persönlichen Jüngern gesellten sich als eifrige Verehrer Baader's in der Ferne die Professoren Schlüter in Münster und Lutterbeck in Giessen. Als im Februar 1832 die Oekonomiegebäude auf seinem Meierhof zu Schwabing ein Raub der Flammen geworden waren, siedelte er mit seiner Familie nach München über. Er hatte seit 1825 auch mit einer jungen Künstlerin, Emilie Linder, correspondirt und ihr 1831 seine „Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik“ gewidmet, die er ihr nach Rom sandte und brieflich zugleich den richtigen „Stand- und Brennpunkt“ wies. „Man sagt zwar (schreibt er ihr) *l'amour pescend*, aber man sollte sagen: *l'amour descend en élevant et élève en descendant, comme elle donne en prenant et prend en donnant.* Es ist kein Niedersteigen ohne ein Erheben, und soll etwas von der Höhe herniederkommen, so muss etwas von der Tiefe zu jenem hinaufkommen. Ist es nun die Function des Mannes, das Hohe, den Geist in's Herz zu ziehen; so ist es die Function des Weibes, das Niedrige, die Natur oder Erde in's Herz zu erheben; denn das Herz ist die Mitte, in welcher beide zusammengehen und menschlich werden. Diese göttliche Mitte können Mann und Weib nur dadurch gewinnen und erhalten, dass der Mann dem Weibe hilft, das Niedrige zu erheben, das Weib dem Manne hilft, das Hohe herabzuziehen. In seiner wahrhaften Virtualität geht uns der Mensch nur insofern auf, als uns Geist und Natur in seinem Herzen als vereinte Männlichkeit und Weiblichkeit entgegentreten, wohin alle Religion, alle Weisheit, alle Kunst wollen, wie sich denn das sonst unzähmbare Einhorn frei in den Schoos des jungfräulichen Herzens und zu ihren Füssen spielend legt.“

Im Januar 1835 verlor Baader seine Lebensgefährtin und in demselben Jahre verliess ihn die Tochter Julie, um dem Professor Ernst von Lasaulx nach Würzburg als Gattin zu folgen. Seit 1837 hatte Baader alle zwei Jahre „Vorlesungen über spekulative Dogmatik“ gehalten, von denen 1828—38 fünf Hefte im Druck erschienen, worin aber Nichts von dem vorkam, was Baader selbst als den eigentlichen Inhalt dieser Wissenschaft bezeichnete, nämlich vom Begriffe Gottes beginnend den Begriff des Reiches Gottes nach seinen vier Momenten zu entwickeln: die Begründung desselben durch die Schöpfung, die Zerrüttung durch die Sünde und die Restauration durch den Erlöser, die Leitung des Gottesreiches im Zeitleben und die Vollendung desselben im künftigen Leben. Die fünf gedruckten Hefte brachten in unendlichen Variationen immer nur die aus den bisherigen Schriften bereits bekannten Gedanken und Phantasieen, unter fortwährender Bezugnahme auf Jacob Böhme, und bildeten allesammt nur eine Art von polemischen Prolegomena zu der Wissenschaft, die Baader im Auge hatte, zu deren wirklicher Darstellung es aber seinem stets nur improvisirenden Geiste an Sinn, Ausdauer und Geschick fehlte. Im Jahre 1838 machte er in seiner aus Veranlassung der Kölner Wirren veröffentlichten Schrift „Ueber die Thunlichkeit oder Nichtthunlichkeit einer Emancipation des Katholicismus von der römischen Dictatur in Bezug auf Religionswissenschaft“ die Ueberzeugung geltend, man könne ein Katholik sein, ohne Papst, oder ein Nichtpapist, ohne Protestant zu sein. Da er in Folge dieser Schrift seine Vorlesungen über speculative Dogmatik nicht mehr fortsetzen durfte, kündigte er Vorlesungen über Anthropologie an, mit einem Programme „über die Wechselseitigkeit der Alimentation und der in ihr stattfindenden Beiwohnung.“

Da der Vierundsiebenzigjährige nach dem Tode seiner Frau und nach der Zerrüttung seiner Vermögensverhältnisse ausser Stande war, seinen Haushalt zu überwachen, so nahm er im Herbst 1839 ein frisches zwanzigjähriges Mädchen aus dem dienenden Stande, Maria Robel, sogleich mit einem ihr angesteckten Verlobungsring zuerst als Schaffnerin in's Haus, um bald darauf der Frau von Stransky seine Verlobung mit dem Mädchen, mit dem merkwürdigen Zusatze zu

melden, dass Marie ihm, dem Professor der Liebe, bewiesen habe, dass Alles, was er bis dahin für Liebe hielt, nur Phantasmagorie gewesen sei. Bei der noch vor Jahresschluss erfolgten Vermählung der Jugend mit dem Greisenalter waren der Baron und die Baronin von Stransky Zeugen, denen er einige Tage später nach Augsburg schrieb, er sei seitdem tiefer als je in seinem Forschen über das Geheimniss der Menschwerdung wie versenkt und nahe daran, das Resultat seines Forschens zusammenzufassen. *„Le père remplit, la mère embrasse!* Die ganze Creation war Gott noch zu enge, und nur im Menschen fand er Raum, um in ihm sich frei zu expandiren: er zersprengt im Zorn des Lebens das Hemmende.“ Im Sommer 1840 wurde die Schrift „Der morgen- und abendländische Katholicismus“ verfasst, welche aus Stellen der Bibel und der Kirchenväter die herrschende Meinung bekämpfte, als sei Papismus und Katholicismus untrennbar und eins, und zugleich nachzuweisen suchte, dass die abendländische Kirche den Beweis ihrer Suprematie über die morgenländische bis jetzt noch schuldig geblieben sei. Im März 1841 verfasste er als Sendschreiben an einen alten Freund die kleine Schrift: „Ueber die Nothwendigkeit einer Revision der Wissenschaft natürlicher, menschlicher und göttlicher Dinge“. Dieses eigentliche Thema seines ganzen literarischen Lebens wurde sein literarisches Testament, worin alle Töne seiner Gedankenwelt in einen letzten Accord zusammenklangen. „Der noch jetzt sich immer mehr aufblasende, hiermit freilich immer dünner werdende Rationalismus hat sein Princip grösstentheils dem Spinoza entnommen, dessen Doctrinen bekanntlich durch Lessing und Goethe in Deutschland zu jenem Ansehen gelangt sind, in welchem sie noch jetzt stehen. Mit der falschen und unbeweisbaren Voraussetzung, als ob es sich mit dem Menschen, sowie mit der ihn umgebenden Natur noch *res integra* und *inalterabilis* verhalte, indem sich beide noch ganz in demselben Zustande befänden, in welchem sie immer waren und immer bleiben werden, straft man ungescheut die sprechendsten Zeugnisse eines Falles, einer Degradation und Verunstaltung des Menschen Lügen, obwohl sich diese Zeugen in den überall äusserlich und innerlich sich darbietenden Denkmälern der mit jenem Falle eingetretenen Welt- und Menschenkatastrophen kundgeben. Es lehrt nämlich der Anblick der dermaligen Natur und des Menschen, dass ihr gegenwärtiges Dasein keineswegs die Frucht einer ruhigen Evolution sein kann, sondern dass beide im Kampf mit widrigen Potenzen in's zeitliche Dasein treten, wie sie sich denn auch nur im Kampf auf Leben und Tod darin erhalten. Die Spuren und Denkmäler dieses Kampfs sind aber mehr oder minder leserlich in jedem Gebilde selber nachzuweisen!“ Freilich wohl, nur dass eine andere Forschung und Wissenschaft, als die Baader'sche philosophische Verquickung der christlich-mittelalterlichen Welt- und Lebensanschauung, sie längst anders zu lesen und anders auszulegen gelernt hat ohne Böhme's Feuertriangel und ohne die fixe Idee vom „moralischen Bandwurm“, womit auch diese letzte Arbeit Baader's schliesst!

Er starb am 23. Mai 1841 im 76. Lebensjahre, und wollte der Priester, der ihn mit der heiligen Wegzehrung versah, von den Lippen des Sterbenden einen Widerruf unkatholischer Lehren vernommen haben. Seiner jungen Wittwe hinterliess er als Feilschaft eine grosse Bibliothek mit vielen seltenen Ausgaben des tiefsinnigen Görlitzer Schuster's, und als Blüthenknospen der Ewigkeit seinen Ruhm als „Philosoph der Zukunft“, wenn sein und seiner Jünger Glaube wahr ist. Den jahrelang fortgesetzten Bemühungen des Professors Franz Hoffmann in Würzburg gelang es mit Hülfe von Baaders andern Freunden und unter Unterstützung fürstlicher Persönlichkeiten eine Sammlung der Baader'schen Schriften zu Stande zu bringen, wobei sich Hamberger, von Schaden, Schlüter, Lutterbeck und Freiherr von Osten-Sacken als Mitherausgeber betheiligten.

Franz von Baader's sämmtliche Werke, 16 Bände, Leipzig 1851—60, in deren 15. Bande sich die von Hoffmann verfasste Biographie Baader's befindet (1857).

Lutterbeck, über den philosophischen Standpunkt Baader's. 1854.

Hamberger, die Cardinalpunkte der Baader'schen Philosophie. 1855.

Hoffmann, Franz von Baader als Begründer der Philosophie der Zukunft. 1856.

Lutterbeck, Grundriss einer Geschichte der religiösen Speculation nach Franz von Baader (in Fichte's Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 40, S. 101 ff. und 193 ff.).

Hoffmann, die Weltalter, Lichtstrahlen aus Baader's Werken. 1868.

Fischer, K. Ph., Versuch einer Charakteristik der Theosophie Baader's und ihres Verhältnisses zu den Systemen Schelling's und Hegel's, Daub's und Schleiermacher's 1865.

Babenstuber, Ludwig, geboren zu Deining bei München, trat 1681 in den Benedictiner-Orden zu Ettal und war 1690 bis 1693 als Professor der Philosophie in Salzburg, dann dort als Lehrer der Casuistik und der scholastischen Theologie thätig, 1709 bis 1716 zugleich Vicerector und Prokanzler der Universität. Seit 1717 lebte er in seinem Kloster zu Ettal, wo er 1726 starb. In seiner *„Philosophia peripatetico - thomistica Salisburgensis“*, welche 1704 in 4 Bänden erschien, sowie in seiner *Ethica supernaturalis* (1728) erscheint er als Anhänger des Thomas von Aquino und Gegner der Jansenisten.

Bacchius (Bakchios), ein Stoiker des zweiten christlichen Jahrhunderts, den der Kaiser Mark Aurel als seinen Lehrer nennt.

Bachmann, Carl Friedrich, geboren 1785 zu Altenburg, war seit 1812 Professor der Philosophie in Jena und starb 1855 im Bade Kreuznach. Als ein begeisterter Anhänger Schelling's war er in Jena Hegel's Zuhörer gewesen und zeigte sich in einigen Vorlesungen, die er als Privatdocent in Jena unter dem Titel „Die Philosophie und ihre Geschichte" (1811) herausgab, mit beiden Meistern im Einverständniss, welches sich jedoch schon in seiner zweiten Schrift „Die Philosophie unserer Zeit" (1816) in erheblichen Widerspruch mit beiden verwandelt hatte. Mit psychologischen Studien bereichert trat er 1821 mit der Schrift „Ueber die Ahnung einer Vereinigung zwischen Physik und Psychologie" hervor und beurkundete seine gründliche Beschäftigung mit der Aristotelischen Logik in seinem „System der Logik" (1828). Die Ueberzeugung, dass der Einfluss Hegel's die Logik als Wissenschaft zu untergraben drohe, führte ihn zu der Schrift „Ueber Hegel's System und die nochmalige Umgestaltung der Philosophie" (1833), worin er die Hegel'sche Identität (das Eins-Setzen) von Denken und Sein als den Grundirrthum der zur Verachtung des empirischen Wissens führenden Philosophie des Absoluten bezeichnete. Als darauf der treue Hegelianer Karl Rosenkranz mit einem „Sendschreiben an Bachmann" (1834) geantwortet hatte, liess er darauf seinen „Anti-Hegel" (1835) folgen, worin er mit der Trennung von Denken und Sein zum Standpunkte Kant's zurückkehrte.

Baco, Roger, war 1214 zu Ilchester in der englischen Grafschaft Somersethshire geboren, hatte auf der Universität Oxford das Studium des scholastischen Trivium's (d. h. der Grammatik, Rhetorik und Dialektik) durchgemacht und seit 1240 in Paris sich neben der Theologie mit Eifer auf das Studium des scholastischen Quadriviums geworfen, indem er besonders der Mathematik sich widmete, die er als Haupt- und Grundwissenschaft für alle übrigen Wissenschaften betrachtete. Als Doctor der Theologie war er nach Oxford zurückgekehrt, wo er auf den Rath seines Gönners, des gelehrten und freidenkenden Bischofs von Lincoln, Robert Greathead (Grosse tête oder Capito) in den Franziskaner-Orden eintrat, um die Musse zu wissenschaftlichen Studien zu gewinnen. Um die griechischen und arabischen Philosophen in der Ursprache studiren zu können, lernte er noch als Lehrer an der Universität in Oxford mit Eifer Griechisch, Hebräisch und Arabisch und erwarb sich mit vielen Kosten die besten Handschriften. Zugleich suchte er durch gründliches Studium der Mechanik, Optik, Chemie und Astrologie in die Geheimnisse der Naturwissenschaften einzudringen und verwandte, nach seiner eigenen Versicherung, auf Instrumente und Versuche nach und nach mehr als zweitausend französische Livres, so dass er sein ganzes Vermögen an seine Studien gesetzt hatte. Er war der Einzige seines Jahrhunderts, der das Joch der Scholastik abschüttelte. Seinen Landsmann Alexander von Hales behandelte er geringschätzig und Albert (von Bollstädt) den Grossen und Thomas von Aquino geradezu als Knaben, welche Lehrer geworden seien, bevor sie gründlich gelernt hätten, weshalb weder ihre Philosophie noch ihre Theologie etwas tauge. Die Scholastiker galten ihm überhaupt im Vergleich mit Aristoteles und den arabischen Gelehrten als Barbaren. Für Aristoteles insbesondere als „den gelehrtesten unter den Philosophen" hegt er grosse Bewunderung. „Aristoteles (sagte er) zerstreute die Irrthümer der früheren Philosophen und vermehrte das Gebiet der Philosophie ganz beträchtlich, ja er wollte sie vollständig machen, ohne doch immer ihren Theilen gleiche Vollendung geben zu können. Denn seine Nachfolger berichtigten und erweiterten seine Prinzipien in manchen Punkten, und sie werden Zusätze erhalten bis an's Ende der Jahrhunderte, denn einer absoluten Vollendung sind die menschlichen Erfindungen überhaupt nicht fähig". Die syllogistische Logik des Aristoteles galt ihm jedoch als ein zur Erlangung des Wissens ganz überflüssiges Fachwerk, und die Mängel der damals vorhandenen Uebersetzungen des Aristoteles brachten ihn zu der Aeusserung, wenn er über die Aristotelischen Schriften Macht hätte, so würde er sie sämmtlich verbrennen lassen, da ihr Studium nur die Zeit tödte und die Quellen des Irrthums und der Unwissenheit vermehre. An den Stagiriten schloss sich in Bacon's Augen Avicenna als zweiter und Averroës als dritter Philosoph an. Doch kennt er ausser Aristoteles auch die Griechen Eukleidês und Ptolemaios und unter den arabischen Gelehrten Alfergan, Alfarabi, Albumazer, Algazel u. A. Durch seine sprachlichen und naturwissenschaftlichen Kenntnisse stand Bacon wie ein Riese unter seinen Zeitgenossen. Mit weitausschauendem Blicke hat er seine Aufmerksamkeit auf diejenigen Wissenschaften gerichtet, welche im damaligen Schulunterrichte vernachlässigt wurden und später einen neuen Weg des Forschens gebrochen haben, nämlich Mathematik, Sprachkunde und Physik, nebst der Astronomie. Indem er die Vortheile schildert, welche deren Studium für die Ausbildung der höhern Wissenschaft und für das gewöhnliche Leben bringe, ist er gleichwohl nicht frei vom astrologischen Aberglauben seiner Zeit geblieben. Zwar schreibt er der Astrologie keine unbedingte Gültigkeit für das Vorherwissen menschlicher Handlungen zu, aber doch soll der Wille des

Menschen durch die Gestirne starke Antriebe erhalten, indem vom Himmel aus die wirkenden Kräfte nach der Erde aus dem Mittelpunkt der Welt ausstrahlen und dasjenige bestimmen, was auf dieser sich erzeugt. Die Art, wie sich Bacon die Fortpflanzung des Lichtes in verschiedenen Materien vorstellte, seine Theorie von der Brechung des Lichtes, und seine allgemeinen Theorien über Mittheilung und Wirkungsart der Naturkräfte im Raume geben noch jetzt Anregung zum Forschen und Denken.

Der Ruf von Bacon's wissenschaftlichen Forschungen und Entdeckungen drang bis nach Rom, von wo der nachmalige Papst Clemens IV., damals noch Kardinal, welcher ihn als römischer Legat in England persönlich kennen gelernt hatte, durch den Kleriker Raymond von Laon brieflich den gelehrten Franziskaner-Mönch um Mittheilung seiner wissenschaftlichen Arbeiten ersuchte. Vorerst konnte jedoch Bacon nicht darauf eingehen, weil ihm seine Ordensobern unter Androhung strenger Strafen verboten hatten, irgend Jemandem etwas von seinen Arbeiten und Forschungsergebnissen mitzutheilen. Als aber 1265 sein römischer Gönner den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, hielt sich Bacon an jenes Verbot nicht mehr gebunden und erklärte sich brieflich zur Erfüllung jenes Ansuchens bereit, und nachdem der Papst sein Ansuchen schriftlich wiederholt hatte, arbeitete der jetzt 52jährige Bacon binnen anderthalb Jahren (1266—67) in Frankreich, wo er zehn Jahre lang (1257 bis 1267) in unfreiwilligem Exil zubrachte, unter dem Titel *Opus majus*, *minus* und *tertium* (grösseres, kleineres und drittes Werk) seine Haupt- und Lebenswerke aus, welche er nebst einigen mathematischen Instrumenten durch seinen Schüler Johann von Paris dem Papste nach Rom überbringen liess. Das *Opus majus* (grössere Werk) besteht aus sieben Theilen oder einzelnen Abhandlungen, welche systematisch an einander gereiht sind, um im Interesse seines Plans einer wissenschaftlichen Reform und einer gründlichen Wiederbelebnng wahren Wissens den Weg zur wahren und auch der Kirche nützlichen Philosophie zu weisen. Der erste Theil ist eine Abhandlung „über die Hindernisse des Wissens". Als vier Haupthindernisse, welche dem Forscher im Wege stehen, werden darin angeführt: 1) der Einfluss unzuverlässiger und werthloser Zeugnisse; 2) die Macht der täglichen Gewohnheit; 3) die unerfahrenen Sinne der Menge und 4) das Verdecken unserer Unwissenheit durch Prahlen mit scheinbarer Weisheit. Auf die Einwendung, dass sich die Kirche selbst gegen die Philosophie erklärt habe, wird hauptsächlich dies erwiedert, dass es sich bei den Verboten der Kirche um eine andere Philosophie handele. Im zweiten Theil wird vom Verhältniss der Theologie zur Philosophie gehandelt und bemerkt, dass beide von Gott als dem allein thätigen Verstand eingegeben seien und beide sich einander ergänzen, sofern die Theologie darlege, wozu die Dinge von Gott bestimmt seien, während die Philosophie erörtere, wie und wodurch die Bestimmung der Dinge erfüllt werde. Wenn darum die Bibel den Regenbogen hervortreten lasse, damit das Wasser sich zerstreue, so stehe dies mit der Wissenschaft im Einklang, welche nachweise, dass der Regenbogen bei der Zerstreuung des Wassers entstehe. Weiter wird dann erörtert, wie sich die Erleuchtung vom ersten Menschen auf die nachfolgenden Geschlechter fortgepflanzt habe, um sich bei Aristoteles und in seiner Schule auf den Hochpunkt zu erheben, auf welchem der Christ sie aufnehme, um daraus nicht blos Beweise für den Glauben zu holen, sondern dieselbe wieder aus dem Glauben zu ergänzen. Im dritten Theil, welcher „vom Nutzen der Grammatik" handelt, ist nicht sowohl von der in den mittelalterlichen Schulen beim scholastischen Trivium vorkommenden Grammatik und Logik die Rede, auf welche Bacon für die Wissenschaft keinen grossen Werth legt, sondern es wird vielmehr von ihm verlangt, dass man Hebräisch und Griechisch lerne, um die Bibel und den Aristoteles, und Arabisch, um die Philosophen Averroës und Avicenna zu lesen, da mit den schlechten Uebersetzungen für die Wissenschaft Nichts anzufangen sei. Nicht also Grammatik, sondern Sprachen sollen studirt werden, daneben aber auch das „Alphabet der Philosophie", die Mathematik, über deren Wichtigkeit sich die nächste Abhandlung im vierten Theil des Werks verbreitet, so jedoch, dass darunter alle Wissenschaften des sogenannten Quadriviums mit einbegriffen werden, nach blos flüchtiger Erwähnung der Arithmetik und Geometrie aber die „speculative und praktische Astrologie" eine ausführliche Erörterung findet, während sich Untersuchungen über die Musik im *Opus tertium* finden. Der fünfte Theil handelt von der *Perspectiva*, d. h. der Optik, worin nach vorausgeschickten Untersuchungen über die „empfindende Seele" vom Sehen im Allgemeinen und wie dasselbe durch directe, gebrochene und reflectirte Lichtstrahlen vermittelt ist, gehandelt wird. Ausser den fünf Sinnen unterscheidet Bacon den „Gemeinsinn", als durch welchen jede Empfindung erst die unsrige wird, ferner die „Einbildungskraft", welche die Empfindungen der Sinne fixirt, und die „Gedächtniss- oder Erinnerungskraft", welche die Sinnes-Empfindungen bewahrt und wieder hervorruft, sowie die „Beurtheilungskraft", welche sich beim Thiere als Witterungsvermögen zeigt. Ihren Platz weist diesen Seelenvermögen Bacon im hinteren und vorderen Gehirn an, während die mittlere Hirn-

höhle als Sitz der „logischen oder Denkkraft“ bezeichnet wird, mit welcher sich im Menschen die vernünftige Seele verbindet. Bei der Betrachtung des Sehens wird unterschieden, was dabei reine Sinnesempfindung ist und was sich durch das Urtheil, durch Wissen und Schliessen in jedes Sehen einmischt. Als Anhang zu den bisherigen Betrachtungen schliesst sich eine Abhandlung „über die Vervielfältigung der Erscheinungen oder Eindrücke“ an, welche bei der Sinnesempfindung mitwirken, ohne den Sinnen selbst wahrnehmbar zu sein. Der sechste Theil handelt von der „Erfahrungswissenschaft“, in welcher Principien und das daraus Erschlossene in gleicher Weise gefunden wird. Der siebente Theil des *Opus majus* handelt von der „Moralphilosophie“, welche (nach den im *Opus tertium* enthaltenen Andeutungen) unter sechs verschiedenen Gesichtspunkten, nämlich vom theologischen, politischen, rein ethischen, apologetischen, paränetischen und juristischen Gesichtspunkte betrachtet werden soll.

Erst im Jahr 1733 wurde Bacon's *„Opus majus ad Clementem IV.“* durch Samuel Jebb in London im Druck herausgegeben und 1750 durch Galesio in Venedig wörtlich wieder abgedruckt. Der von Bacon selbst veranstaltete Auszug aus dem grössern Werke unter dem Titel *Opus minus* ist bis auf wenige Bruchstücke verloren gegangen. Letztere sind nebst dem *Opus tertium,* einer Einleitungsschrift zu dem grössern Werke, welche auch den Titel „vom Nutzen der Wissenschaften“ führt, durch Victor Cousin aufgefunden und nebst Bacon's *„Compendium philosophiae“* durch J. S. Brewer im ersten Bande der Sammlung *Rerum Britannicarum medii aevi scriptores* (London, 1859), wo zugleich als Anhang die bereits 1542 im Druck erschienene *Epistola de secretis artis et naturae operibus atque nullitate magiae* wieder abgedruckt wurde, herausgegeben worden.

Nach dem Tode seines päpstlichen Gönners brachte es der Neid und die abergläubische Unwissenheit seiner Ordensbrüder dahin, dass der von seinen Zeitgenossen mit dem Ehrennamen als *Doctor mirabilis* bedachte britische Mönch der schwarzen Kunst und gefährlicher Lehren beschuldigt und 1278 zu Paris in einen Kerker geworfen wurde, in welchem er zehn Jahre lang schmachtete. Als sein Ordensgeneral Hieronymo d'Ascoli als Nicolaus IV. (1288) den päpstlichen Stuhl bestieg, wollte dieser Bacon's Haft noch verschärfen, und erst auf wiederholte Verwendung angesehener Freunde Bacon's liess sich der Papst zur Freilassung des Verfolgten bewegen. Um's Jahr 1289 konnte derselbe in sein Vaterland zurückkehren und starb dort wahrscheinlich 1294 im achtzigsten Lebensjahre.

Sehen wir von Bacon's naturwissenschaftlichen Forschungen ab und fassen wir die allgemeinen philosophischen Grundanschauungen desselben in kurzer Uebersicht zusammen, so will er unter der Philosophie zwar auch die Naturwissenschaften mit einbegriffen wissen, indem ihm beide im Gegensatz zur Theologie das Ergebniss der natürlichen Vernunft sind; gleichwohl aber hat es Bacon's Philosophie doch schliesslich nur auf Theologie abgesehen und soll der letztern als Stütze dienen, und die in der heiligen Schrift enthaltene Lehre dürfe nur durch die Philosophie und durch Zucht im kirchlichen Recht gehörig entwickelt werden, um dem Menschen die vollkommene Weisheit zu gewähren. Während die Philosophie der Ungläubigen durchaus schädlich ist, führt die Philosophie an sich, ohne Offenbarung, nach Bacon nur zur höllischen Blindheit, denn das Menschliche vermag Nichts, wenn es sich nicht an das Göttliche anschliesst. Bacon unterscheidet nun weiter zwei Arten von Erkenntniss. Die durch Beweise und Schlüsse gewonnene, also demonstrative Erkenntniss beseitigt mit dem Erschliessen der Wahrheit eines Satzes noch nicht allen Zweifel. Zum sichern Besitze der Wahrheit gelangen wir nur auf dem Wege der Erfahrung, und zwar durch die äussere, durch die Sinne vermittelte, welche auf die Natur geht, wie durch die innere, auf göttlicher Eingebung beruhende Erfahrung, welche auf übersinnliche Dinge geht und das Erschauen der Wirklichkeit dessen ist, was durch Gründe und Schlüsse erwiesen worden. Dieses innere Schauen oder die Offenbarung gelangt durch sieben Stufen hindurch zur ekstatischen Erkenntniss, zu welcher wir jedoch erst aufsteigen, wenn wir uns vorher durch Selbstverläugnung und Abtödtung gereinigt haben und nicht blos der weltlichen, sondern auch der theologischen Tugenden theilhaftig geworden sind. Der Glaube muss dem Wissen vorangehen; erst muss man glauben, dann erfahren und zuletzt wird man den Grund einsehen können. Denn die menschliche Seele hat nur leidenden Verstand; der thätige Verstand ist allein in Gott. Aber nicht ein Werk unserer Seele allein ist unser Erkennen, sondern des ganzen Menschen durch die Seele. Die in unserer Erkenntniss der natürlichen Dinge abgebildeten Formen stellen zugleich die Form und Materie der Dinge dar. Durch die wirkenden Ursachen wird die Materie erregt, sich durch die in ihr liegende thätige Kraft innerlich zu verändern, so dass es neben den verschiedenen Formen auch verschiedene Materien giebt. Aber die Materie ist weder unendlich, noch trägt sie alle thätigen Kräfte in sich.

E. Charles, Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines d'après des textes inédits. 1861.

Bacon, Francis, war als zweiter Sohn des Grosssiegelbewahrers Nicolas Bacon in

London 1561 geboren. Der frühreife Knabe erhielt seine Bildung vom zwölften bis fünfzehnten Jahre im Dreifaltigkeits-Collegium der Universität Cambridge und las schon damals viel in den Schriften des Platon und Aristoteles. Nachher schickte ihn sein Vater mit dem englischen Gesandten an den französischen Hof nach Paris, wo er zu allerlei praktischen Geschäften gebraucht wurde. Des Vaters Tod rief ihn im 19. Lebensjahre (1580) in die Heimath zurück. Da sein mit sieben Geschwistern zu theilendes väterliches Vermögen nur gering war, trat er als Recthsbeflissener in das Advocatencollegium zu Gray's Inn und schaute sich daneben in allem Wissenswerthen eifrigst um. Im Jahr 1586 verfasste er eine Schrift zum „Lob der Wissenschaften“, welche von höfischen Schmeicheleien gegen die damals dreiundfünfzigjährige Königin Elisabeth wimmelt. Ungefähr gleichzeitig hatte er unter dem Titel *Temporis partus maximus* (die grösste Geburt der Zeit) einen, jedoch verloren gegangenen, ersten Entwurf über die von ihm schon damals in's Auge gefasste Umgestaltung des Wissens niedergeschrieben. Ein doppelter Ehrgeiz erfüllte schon damals den jungen Mann, einmal der Drang nach äusserer Stellung, Macht und Ansehen, der ihn kein Mittel der Schmeichelei und Kriecherei bei den Grossen und Mächtigen scheuen liess, um eine Carriere zu machen, sodann das Streben nach gelehrtem und schriftstellerischem Ruhm und Einfluss. Er wurde zuerst ausserordentlicher Kronanwalt und gewann die Gunst des Grafen Essex, des Günstlings der Königin, und trat 1595 in's Parlament, wo er durch Beredtsamkeit, Witz und gefälliges Wesen bedeutenden Einfluss gewann, sich aber durch eine Opposition gegen die Vorschläge der Krone die Gnade der Königin verscherzte. Die Abneigung der Königin gegen Bacon vermochte auch Graf Essex nicht zu überwinden. Glücklicher war er mit der Feder. Mit seinen 1597 veröffentlichten *Essays moral, economical and political,* welche den später bei den Engländern so beliebt gewordenen *„Essays“* als Muster dienten, begründete er seinen Ruhm als Schriftsteller. Sie sind neuerdings von W. A. Wright (1862) und von R. Whately (6. Edition, 1864) wieder herausgegeben worden. Von Bacon selbst wurde davon nachmals eine lateinische Uebersetzung veranstaltet, die unter dem Titel *„Sermones fideles“* veröffentlicht wurde. Als sein Gönner Essex bei der Königin in Ungnade gefallen war, musste Bacon auf Befehl der Königin die Anklageschrift gegen denselben entwerfen, was er in einer Weise that, die zur Folge hatte, dass die Königin den Grafen wieder in ihre Gunst einsetzte. Als sich dieser jedoch in Verbindungen mit dem König Jacob von Schottland einliess, zog sich Bacon von seinem seitherigen Gönner zurück und überliess denselben seinem Schicksale, welches 1601 mit seiner Hinrichtung endigte. Die Rechtfertigungsschrift dieses Schrittes, welche Bacon im Auftrage der Königin abfassen musste, warf auf seinen Ruf und Charakter in der öffentlichen Meinung einen dunkeln Schatten, und die Königin selbst verachtete ihn als Menschen, während sie den Beamten für ihre Zwecke benutzte. Nach der Thronbesteigung Jacob's (1603) veröffentlichte Bacon eine Rechtfertigungsschrift seines Benehmens in dem Processe des Grafen Essex; der König ertheilte ihm die Ritterwürde und ernannte ihn 1604 zum ordentlichen und besoldeten Kronadvocaten. Im Jahr 1605 veröffentlichte Bacon in englischer Sprache seine zwei Bücher *„On the proficience and advancement of learning divine and human“* (vom Fortschritt und Wachsthum der göttlichen und menschlichen Wissenschaften), welche er später (1623) in lateinischer Bearbeitung und vollständiger ausgeführt unter dem Titel *„de dignitate et augmentis scientiarum“* (von der Würde und Vermehrung der Wissenschaften) herausgab. In deutscher Uebersetzung von J. H. Pfingsten erschien das Werk 1783. Im Jahr 1605 verheirathete sich Bacon, aber seine Ehe blieb kinderlos. Im Jahr 1612 veröffentlichte er die Schrift *„Cogitata et visa“* (Gedanken und Meinungen), welche die Grundlage und den ersten Entwurf zu dem 1620 veröffentlichten Werke *„Novum organon“* bildete. Durch diese Schriften stieg Bacon's Ruf in England und im Auslande eben so rasch, als er in London zu Macht und Ansehen fortschritt. Er wurde 1616 Generalanwalt, 1617 Mitglied des Geheimrathes, bald darauf Grosssiegelbewahrer und 1618 Grosskanzler mit einem Jahreseinkommen von 26,000 Thalern, und Baron von Verulam, endlich 1620 zum Vicegraf von St. Albans erhoben. Er stand jetzt auf der Höhe seines äusseren Glanzes und Einflusses, als 1620 sein *„Novum organon“* erschien. Eben so jäh sank er von dieser Höhe zur Erniedrigung und Schande herab. Als im Jahr 1621 das Parlament einberufen war, wurde vom Unterhause gegen den Lordkanzler und Oberrichter eine Untersuchung wegen Missbräuchen und Bestechungen in seiner Amtsführung angestrengt. Auf eine ihm vom Oberhause zugestellte Anklageacte bekannte sich Bacon bei sämmtlichen 28 Punkten derselben für schuldig. Er wurde zu einer Geldstrafe von 250,000 Thalern, zur Gefangenschaft im Tower, so lange es dem König belieben werde, zum Verlust aller seiner Aemter, seines Sitzes im Parlament und seines Rechts, am Hofe zu erscheinen, verurtheilt. Der König erliess ihm zwar die Geld- und Gefängnissstrafe und hob zuletzt (1624) das ganze Strafurtheil auf; aber Bacon empfand doch das Elend seines Lebens in

der Last seiner durch ungeheure Verschwendung aufgehäuften Schulden tief genug. Er lebte nach seiner Verurtheilung noch fünf Jahre, unter manchen vergeblichen Versuchen, wieder in eine öffentliche Stellung zu gelangen, seinen wissenschaftlichen Studien, in einem Brief an Thomas Bodley zu spät bereuend, sich in den Strudel des Staatslebens gestürzt und sein Leben nicht lediglich den Wissenschaften gewidmet zu haben. Seit 1624 fing seine Gesundheit an, sich zu verschlechtern, und in Folge einer Erkältung, die er sich bei einem im Freien angestellten physikalischen Versuche zugezogen hatte, starb er am 9. April 1626 am Schlagflusse zu Highgate, einem Schlosse des Grafen Arundel, bei London. Neunzehn Jahre nach seinem Tode (1645) erschienen von ihm als nachgelassene Schrift *„Christian paradoxes“* (christliche Paradoxen).

Gesammelt wurden Bacons' Werke zuerst durch W. Rawley (1663) herausgegeben, woran sich eine von demselben verfasste Lebensbeschreibung unter dem Titel *„The life of the right honourable Francis Bacon“* (1670) anschloss. Vollständiger wurden die Werke durch Mallet (gleichfalls mit Lebensbeschreibung) 1740 herausgegeben. Lateinische Ausgaben seiner Werke erschienen 1666 zu Frankfurt, 1684 zu Amsterdam, 1694 zu Leipzig, 1696 zu Leiden, 1730 zu Amsterdam. Eine neue Ausgabe der Werke wurde durch B. Montague in 16 Bänden (London 1825—34) veranstaltet; die neueste durch Spedding, Ellis & Heath in 7 Bänden (London 1857 — 1861), woran sich als 8. — 12. Band anschloss: *Letters and life of Francis Bacon revised and set out in chronological order, with a commentary biographical and historical by James Spedding* (in 5 Bänden) 1862 — 1872.

Die beiden oben erwähnten Hauptwerke Bacon's, die ihm einen ehrenvollen Platz in der Geschichte der Philosophie sichern, hatten seinem Plane nach Bestandtheile eines grossen Gesammt-Werkes bilden sollen, welchem er den Titel *„Instauratio magna“* (grosse Erneuerung der Wissenschaften) zugedacht hatte. Den ersten Theil desselben sollte die 1623 erschienene Schrift *„de dignitate et augmentis scientiarum“* bilden, während als zweiter Theil das schon 1620 veröffentlichte *„Novum Organon“* gelten sollte. Bei der Veröffentlichung dieses letzteren brachte Bacon, ausser der Widmung an König Jabob I. einen für das Gesammtwerk berechneten Vorbericht an die Leser und eine Vorrede, worin er seine „Ansichten und Erwägungen, deren Kenntniss die Zeitgenossen wie die Nachkommen interessiren wird“, über das, was der Wissenschaft Noth thue, darlegt. Der dritte Theil des grossen Erneuerungswerkes sollte eine *„Historia naturalis“* (Natur-Beschreibung) bilden und die einzelnen Erscheinungen des Welltalls betrachten. Der vierte Theil sollte von der „Leiter der Erkenntniss“ handeln, worunter Bacon die beginnende inductive Methode der Forschung verstand. Den fünften Theil dachte er den im Voraus aus der von ihm sogenannten „zweiten Philosophie“ entlehnten Sätzen zu widmen, während der sechste Theil diese zweite Philosophie oder „die thätige Wissenschaft“ zum Gegenstand haben sollte. Von den drei letzten beabsichtigten Theilen seines grossen Gesammtwerkes hat Bacon Nichts ausgearbeitet, obwohl er noch sechs Jahre nach der Herausgabe des *„Novum organon“* in voller Musse gelebt und andere Schriften historischen und rechtswissenschaftlichen Inhaltes ausgearbeitet hat. Nur zur „Naturgeschichte“, welche ihm als Hausrath oder Materialsammlung (*sylva*) für die wahre inductive Forschung gilt, hat er in der nach seinem Tode (1627) durch W. Rawley an die Oeffentlichkeit gebrachten Schrift *„Sylva sylvarum* (Wald der Wälder) *sive historia naturalis“* einzelne Beiträge geliefert und ausserdem noch einzelne Abhandlungen, eine Geschichte der Winde, eine Geschichte des Lebens und Todes, eine Geschichte des Dichten und Lockern vollendet. Wir sind also für die Kenntniss der Grundgedanken der Philosophie Bacon's auf die beiden Werke angewiesen, welche er als ersten und zweiten Theil seines beabsichtigten grossen Gesammtwerkes gesondert der Oeffentlichkeit übergeben hat.

Zunächst die Schrift „vom Werth und Wachsthume der Wissenschaften“. Sie enthält eine encyclopädische Eintheilung und sachlich eingehende Uebersicht des gesammten Wissens-Gebietes oder des *„globus intellectualis“*, in acht Büchern, wobei zugleich die noch vorhandenen Lücken in der Wissenschaft angedeutet und gezeigt wird, was bei jeder Wissenschaft noch zu leisten übrig ist. Neben der Forderung, die Philosophie mit der positiven Wissenschaft zu verbinden, zog der Gründer der Philosophie des Empirismus oder der Realphilosophie zugleich eine scharfe Grenze zwischen Theologie und Philosophie, zwischen der *„theologia sacra et inspirata“* und der *„theologia naturalis* oder *philosophia divina“*. Die Philosophie soll eben so wenig in die Theologie eingreifen, als letztere in die Philosophie; weder die Philosophie soll auf die Theologie gebaut, noch diese von jener abhängig gemacht werden. Die Theologie ist nicht aus dem „natürlichen Lichte“ oder der Vernunft zu schöpfen, sondern hat in ihrem Gebiete und auf ihrem eignen Grunde fest und von den Wechselfällen philosophischer Forschung unabhängig zu bleiben. Alle Vermischung der Theologie mit der Philosophie erscheint ihm an sich als etwas Unwahres, als eine Schein-Ehe zwischen einem nicht zusammengehörenden

Paare. Er schliesst darum die Theologie einfach von seinem Plane aus und behandelte weder die Frage nach dem Dasein Gottes, noch nach dem Wesen der Seele; eben so schloss er die Frage nach den Endursachen oder Endzwecken aus der Wissenschaft aus. Im Gegensatz nun zu der von Gott geoffenbarten Theologie hat Bacon die menschliche Wissenschaft nach den drei Grundvermögen der menschlichen Seele, dem Gedächtniss, der Einbildungskraft und der Vernunft, in Geschichtskunde, Poesie und Philosophie eingetheilt. Die auf das Gedächtniss gegründete Geschichte ist theils bürgerliche Geschichte, zu welcher auch Kirchengeschichte, Literaturgeschichte und Philosophiegeschichte gehören, theils Naturgeschichte, in welcher erzählt werden soll, wie die Natur theils freiwillig, theils gezwungen wirkt. „Die Geschichtschreiber (sagt Bacon) sollen nicht nach Art der Kritiker und Kritikaster ihre Zeit mit Loben und Tadeln hinbringen, sondern die Objecte darstellen, wie sie sind, und das eigne Urtheil sparsamer einmischen. Die Objecte sollen sie nicht aus der Darstellung Anderer entlehnen, sondern aus den Quellen selbst schöpfen, nicht etwa so, dass sie die darzustellenden Schriften blos ausziehen und ihre Lesefrüchte feilbieten, sondern so, dass sie den Hauptinhalt derselben durchdringen, ihre Eigenthümlichkeit in Styl und Methode lebhaft begreifen und auf diese Weise den literarischen Genius des Zeitalters, indem sie seine Werke darstellen, gleichsam von den Todten erwecken.“ Indem er neben der erst noch zu begründenden Literaturgeschichte als nächstes Thema die Nationalgeschichte empfiehlt, unternahm er selbst in Bezug auf die Geschichte seiner eignen Nation einen Arbeitsantheil in seiner „Geschichte der Regierung Heinrichs VII.“

Im zweiten Buche seiner Wissensüberschau kommt er auf die Poesie, welche auf die Thätigkeit der Einbildungskraft gegründet ist. Die Poesie könne darum mit Recht als etwas Göttliches erscheinen, weil sie die Abbilder der Dinge, wie im Traume, unserm Wunsche gemäss erscheinen lässt und nicht unsern Geist den Dingen unterwirft, was Vernunft und Geschichte verlangen. Indem er aber „Satiren, Elegien, Epigramme, Oden und was zu dieser Gattung gehört“, aus der Betrachtung der Poesie ausschliesst und es zur Philosophie und Rhetorik rechnet, übersieht er gerade die unversiegbare Quelle aller Dichtung und behält als Theile der Poesie nur die epische, dramatische und parabolische (oder allegorisch - didaktische) Poesie übrig, wobei ihm die letztere als die wichtigste und alle andern überragende erscheint. „Im ältesten Zeitalter waren die Schlussfolgerungen der Vernunft neu und ungewohnt; darum musste man die Vernunftwahrheiten durch Sinnbilder und Beispiele den Menschen anschaulich machen. Deshalb war damals Alles voll von Fabeln, Parabeln und Gleichnissen. Daher kamen die sinnbildlichen Körper des Pythagoras, die Fabeln des Aesop und dergleichen. Wie die Hieroglyphen älter sind, als die Buchstaben, so sind die Parabeln älter, als die Beweise: sie sind die durchsichtigsten Argumente und die wahrsten Beispiele. Da nun aber alle bisherigen Erklärungsversuche jener parabolischen Dichtung ungenügend sind, so müssen wir eine Philosophie nach Maassgabe der alten Parabeln unter die wissenschaftlichen Aufgaben rechnen. Und was die Poesie betrifft, so ist die Erklärung der alten Parabeln das einzige, was wir in diesem Zweige wünschen.“ Seine Versuche zur Erklärung der alten Mythen, d. h. zur Auflösung derselben in Gleichnisse oder Philosopheme, hat Bacon in zwei lateinisch geschriebenen Schriften niedergelegt: „Von der Weisheit der Alten“, welche der Universität Cambridge zugeeignet ist, und „Ueber den Ursprung der Dinge nach den Fabeln von Eros und Himmel, oder die Lehre des Parmenides, Telesius und besonders des Demokrit, dargestellt in der Fabel vom Eros“. Trotz vielem Tiefsinn, den Bacon auf die Mythenerklärung verwandt hat, treibt er doch nur sein Spiel mit den Mythen.

Im dritten Buche geht Bacon zur Philosophie über, welche auf den Verstand gegründet, die Mutter der übrigen Wissenschaften und die Weisheit ist, die man ehemals die Wissenschaft aller göttlichen und menschlichen Dinge nannte. Er bezeichnet sie als „erste Philosophie“ im Unterschied von der „zweiten Philosophie“ oder der thätigen Wissenschaft und weist jener die Aufgabe zu, die eigentlich transscendenten d. h. über alle besonderen Wissens - Gebiete hinausgehenden und darum in allen geltenden Begriffe und Axiome zu entwickeln. Nach ihren Gegenständen zerfällt sie in die Lehre von Gott, von der Natur und vom Menschen. Auf Gott gehend ist sie *Theologia naturalis* oder *Philosophia sacra,* die als solche jedoch nur ein „Wissensfunke“ ist und ohne Anspruch, die Religion aufzubauen, die Wahrheit der Dogmen zu beweisen und eine bejahende Erkenntniss Gottes zu begründen, sich darauf beschränken muss, den Atheismus zu widerlegen. Ein oberflächliches Kosten führt in der Philosophie leicht zum Atheismus, ein tieferes Schöpfen dagegen zur Religion zurück. Die heidnische Anschauung, dass die Welt nicht Werk, sondern Abbild Gottes sei, hat dazu verleitet, aus der Beschaffenheit der Welt Rückschlüsse auf das Wesen Gottes zu machen und Philosophie und Glauben so zu vermischen, dass eine „phantastische Philosophie“ und eine „häretische Religion“ die Folgen waren. Man gebe dem Glauben, was des Glaubens ist, und dem Wissen, was ihm gehört. Wer die Wissen-

schaft ganz überschaut, weiss auch, dass das Gebiet des Glaubens ein vom Wissensgebiete völlig getrenntes ist, welches nur seinen eigenen Gesetzen gehorcht; er wird also den Glauben niemals angreifen, da ihn die im Gebiete des Glaubens mit der Vernunft auftretenden Widersprüche gar nicht berühren. Auf die Natur sich richtend wird die erste Philosophie zur Naturphilosophie (*natural philosophy*), die ebenfalls im dritten Buche behandelt wird. Hier wird zunächst die theoretische oder speculative Naturphilosophie, welche, von der Erfahrung ausgehend, zu den Axiomen aufsteigt und darum auch *ascensoria* (aufsteigende) genannt wird, von der praktischen oder operativen Naturphilosophie unterschieden, welche von den Axiomen zu den Erfindungen herabsteigt und darum auch *descensoria* (absteigende) heisst. Zur theoretischen Philosophie rechnet Bacon die Physik, welche es mit den concreten Erscheinungen zu thun hat und die blinden mechanischen Kräfte und bewegenden Ursachen betrachtet, und die Metaphysik, welche die Endursachen oder Zwecke in's Auge fasst und auf das in den Erscheinungen sich Gleichbleibende geht. Beide dürfen nicht mit einander vermischt werden; sobald sich die Endursachen in das physikalische Gebiet eindrängen, wird das Gebiet dieser Wissenschaft jämmerlich verwüstet, da in ihr die teleologische Erklärung nichtssagend ist, während sie in der Metaphysik ihren richtigen Platz hat. Während die Physik ihre praktische Anwendung in der Mechanik erhält, gilt für Bacon die natürliche Magie als praktische Anwendung der Metaphysik, nur aber, dass er von der gewöhnlichen leichtfertigen Magie, wozu er auch die Alchymie rechnet, Nichts wissen will. „Wenn sich die Magie mit der Wissenschaft vereinigt, so wird diese natürliche Magie Thaten vollbringen, welche sich zu den früheren abergläubischen Experimenten verhalten, wie die wirklichen Thaten Cäsars zu den eingebildeten Arthur's von der Tafelrunde, d. h. wie Thaten zu Mährchen, die noch dazu Geringeres träumen, als jene ausführen.“ Als Anhängsel und Hülfswissenschaft der Physik erkennt zwar Bacon die Mathematik an, aber er verschloss sich zugleich durch ihre Unterschätzung, aus mangelnder Kenntniss derselben, den Weg zur Anerkennung des Kopernikanischen Welt-Systems, welches er für einen abentheuerlichen Einfall hielt. Die Astronomie in ihrer damaligen epochemachenden Gestalt galt ihm als ein Gemisch blosser Beschreibung oder Geschichte mit allerlei mathematischen Hypothesen, die ihm alle ganz gleich gut zu den Erscheinungen zu passen schienen, während er dagegen verlangte, dass die Astronomie physikalische Erklärungen, d. h. solche geben solle, welche aus dem Wesen der Himmelskörper folgen.

Auf den Menschen bezogen tritt im vierten Buche die Philosophie als Anthropologie auf, deren Gegenstand die menschliche Natur und die menschliche Gesellschaft ist (*philosophia humana* und *philosophia civilis*). Beiden aber soll die Lehre von der Natur und Person des ganzen Menschen und vom Bande des Einzelnen und der Gesellschaft vorausgeschickt werden. Diese Vorhalle der Anthropologie möchte er zugleich mit erhabenen Menschen-Bildern ausgeschmückt wissen, damit durch Beispiele dasjenige vor Augen trete, was die menschliche Geistes- und Willenskraft in den Heldennaturen aller Zeiten und Lebensrichtungen Grosses vermocht hat. Bezüglich der ungetheilten Einheit der menschlichen Natur soll zugleich in einer auf Beobachtungen und Thatsachen neu zu gründenden Physiognomik der Ausdruck der Seele im Körper betrachtet werden. Die in den Gesichtszügen befestigten und zur Gewohnheit gewordenen Geberden sind eine unwillkürliche Seelensprache, deren Entzifferung und Verständniss die Aufgabe der Physiognomik ist, einer Aufgabe, die anderthalb Jahrhunderte nach Bacon durch J. C. Lavater zur Ausführung gebracht wurde. In Beziehung auf den menschlichen Leib, als Physiologie, betrachtet die Anthropologie die Gesundheit, Schönheit, Kraftentwickelung und Lebensfreude in der Medicin, Kosmetik, Athletik und *ars voluptaria* (Lustlehre). Auch Malerei und Musik rechnet Bacon unter die Mittel des sinnlichen Vergnügens. Die Medicin will er von der Verwandtschaft mit ihrer Schwester, der Charlatanerie, befreit wissen. Da sie die Gesundheit erhalten, die Krankheit heilen, das Leben verlängern soll, so zerfällt sie in Diätetik, Pathologie und Makrobiotik, welche letztere Bacon unter den medicinischen Wissenschaften vermisst. Im Interesse der Pathologie verlangt er eine genaue Geschichte der Krankheiten, vergleichende Anatomie und Vivisectionen. Endlich stellt er der äusseren Euthanasie, als einer besonderen medicinischen Disciplin, die Erleichterung des Todes und ein sanftes Sterben als Aufgabe. In der Psychologie unterscheidet Bacon die auf natürliche Weise erzeugte sinnliche Seele, die als körperliche Substanz ihren räumlichen Ort im Gehirn hat, von der auf übernatürliche Weise eingehauchten vernünftigen Seele (dem *spiraculum*) oder dem Geist, den er für unerklärbar aus natürlichen Ursachen hält. Bei der Untersuchung der Kräfte der sinnlichen Seele unterscheidet er das Vermögen der sinnlichen Empfindung von der seelenähnlichen, allen Körpern in der Natur zukommenden Perception, als blosser Empfänglichkeit für bestimmte Eindrücke, wie solche sich auch im Magnet, in der Flamme, in der Luft, in den chemischen Wahlverwandtschaften findet. Als Kräfte der menschlichen Seele erscheinen Verstand und Wille, deren Bethätigung und

Gegenstände einerseits die Logik, andererseits die Ethik zu betrachten hat. Die Psychologie verzweigt und bethätigt sich daher in diesen zwei weiteren philosophischen Wissenschaften, von welchen die Logik im fünften und sechsten Buche betrachtet wird. Als die Wissenschaft vom richtigen Verstandesgebrauche hat sie eben so viele Theile, als der Verstand Functionen, nämlich Entdecken oder Erfinden, Urtheilen und Beurtheilen, Behalten und Mittheilen oder Darstellen. Die Kunst zu erfinden und zu urtheilen ist die eigentliche Logik, die Gedächtnisskunst ist die Mnemonik, die Redekunst die Rhetorik. Die von Bacon gestellte Aufgabe einer neuen Logik, als Erfindungskunst, hat er selbst in seinem „Neuen Organon" zu lösen versucht. In der Mnemonik oder Gedächtnisskunst will er dem Gedächtniss durch die Einbildungskraft zu Hülfe kommen, indem er die Begriffe in Sinnbilder oder Embleme verwandelt und in dieser Form dem Gedächtniss überliefert, wie dies bereits im Alterthume versucht und im vorigen Jahrhundert durch Kästner ausgeführt worden ist.

Im siebenten Buche wird die Ethik behandelt, welche den Geist in seiner Function als Wille betrachtet, wiefern er sich auf das Gute (d. h. das Nützliche) richtet, und also die Kunst zu handeln lehrt. Gut ist, was dem Menschen nützt. Was der Gesellschaft nützt, ist das Gut der Gemeinschaft. Das gemeinnützige Handeln ist die höchste Pflicht des Menschen, in deren Ausübung die Tugend besteht. Dazu die Seele tüchtig zu machen, ist die eigentliche Aufgabe der Ethik. Was der bisherigen Sittenlehre fehlte, ist nach Bacon die praktische Menschenkenntniss. Der Sittenlehrer muss die physischen Eigenthümlichkeiten und Gemüthsbeschaffenheiten der Menschen gerade so sorgfältig untersuchen, wie der Arzt die körperlichen. Wendet die Ethik ihre Bildungsmittel, ohne Unterschied der Individualitäten, auf alle Menschen an, so kommt sie zu einer ähnlichen Charlatanerie und Pfuscherei wie der Arzt, der allen Kranken dieselbe Arznei vorschreibt. Die Ethik ist darum erstens Lehre von der Menschenkenntniss, wozu er auch eine Naturgeschichte der Affecte rechnet, sodann Lehre von den richtigen moralischen Bildungsmitteln. Die Menschen kennen lernen heisst nichts anders, als einmal ihre ursprüngliche Willensrichtung oder Gemüthsart, d. h. ihren Charakter, sodann aber ihre bewegenden Kräfte, die Affecte und Leidenschaften kennen lernen, welche die Krankheiten der Seele sind. Dazu hilft das Studium der Geschichtschreiber und der Dichter. Den Leidenschaften gegenüber, welche die Seele, wie die Stürme das Meer, bewegen und sie aus dem Geleise des gemeinnützigen und massvollen Handelns heraustreiben, kommt der Sittenlehre die Aufgabe zu, die Leidenschaften zu bändigen und in ein natürliches Gleichgewicht zu setzen, was hauptsächlich durch die Gewohnheit geschieht, in welcher die stärkste sittliche Heilkraft liegt. Die sittliche Leitung und Cultur des Willens nennt Bacon die *„Georgica animi"* (Cultur oder Pflege des Gemüths), und in diesem Betracht müssten die Philosophen ernstliche Forschungen anstellen über die Macht und Wirkung der Gewohnheit, der Uebung, der Erziehung, der Nachahmung, des Ehrgeizes, des menschlichen Zusammenlebens, der Freundschaft, des Lobes und Tadels, der Ermahnung, des Rufs, der Gesetze, der Bücher und Studien; denn dies sind die wirkenden Mächte und Kräfte, welche in moralischen Dingen herrschen.

Im achten Buche wird der letzte Theil in der Bacon'schen Uebersicht der Wissenschaften, die Politik oder *Philosophia civilis* (bürgerliche Philosophie) behandelt. Sie hat drei Theile, welche den drei Hauptthätigkeiten der Gesellschaft entsprechen: die Lehre vom Umgang, die Lehre von den Geschäften und die Lehre vom Staate oder von der Herrschaft. „Drei Güter sind es, welche sich die Menschen aus der bürgerlichen Gesellschaft zu erwerben streben: Trost gegen Einsamkeit, Hülfe in Geschäften und Schutz gegen Beleidigungen. Jene drei Klugheiten sind durchaus unter sich verschieden und oft getrennt: die Klugheit im Verkehr, die Klugheit in Geschäften und die Klugheit im Regieren." Die Lehre von den Geschäften hat noch Niemand nach der Wichtigkeit der Sache behandelt; sie zerfällt in die Lehre von den zerstreuten Angelegenheiten und ist hier gewissermaassen der Handlanger des gemeinen Lebens, und in die Lehre von der Bemühung um das Leben (*de ambitu vitae*), was sich auf die Verbesserung der Verhältnisse jedes Einzelnen bezieht. In dieser Beziehung findet sich Nichts, was sich irgendwie mit den Aphorismen vergleichen liesse, die der König Salomon in den „Sprüchen" und in der „Weisheit Syrachs" veröffentlicht hat. Die Lehre von der Bemühung um das Leben bezeichnet Bacon auch als *„faber fortunae"* (Schmied des Geschickes) oder als *„architectura fortunae"* (Aufbau des Geschickes). „Der Schmied seines Glückes oder der Politiker seines Glückes muss sein Handwerkszeug kundig benutzen und richtig anwenden, d. h. sich gewöhnen, den Werth und die Geltung aller Dinge richtig zu schätzen, wie sie für sein Glück und seine Zwecke mehr oder weniger nützen. Er muss die wahre Mathematik des Gemüths kennen lernen." In Bezug auf die wahre Kenntniss Anderer und seiner selbst giebt Bacon einige allgemeine und besondere Vorschriften. „Die Angel der Kenntniss Anderer besteht in der Vorschrift, dass wir uns so viel als möglich jenes Fenster des Momus verschaffen, durch welches man in die dunkeln und verschlungenen krummen

Wege des menschlichen Herzens blicken kann." Ohne Kenntniss der Thätigkeiten Anderer bleibt die Kenntniss der Personen trügerisch; denn die Menschen ändern sich zugleich mit ihren Handlungen. Menschenkenntniss kann auf sechs Weisen geschöpft werden: durch ihr Angesicht und ihren Mund, durch ihre Worte, durch ihre Thaten, durch ihre Geisteseigenthümlichkeiten, durch ihre Zwecke und durch die Beziehungen Anderer. In Bezug auf das Angesicht giebt es einige feinere Bewegungen und Wendungen der Augen, des Mundes und der Mienen, aus welchen sich gewissermaassen eine Thüre des Innern öffnet. „Die Worte des Menschen sind buhlerisch; aber die buhlerische Schminke wird am Besten ertappt, wenn Worte entweder vorbereitet oder in der Verwirrung vorgebracht werden. Nach der Erfahrung giebt es wenige Menschen, die nicht bisweilen im Zorn oder aus Prahlerei oder aus Liebe zu einem Freund oder aus Schwachheit des Herzens oder in irgend einer Gemüths-Erregung ihre innersten Gedanken enthüllen und mittheilen. Obwohl die Thaten die sichersten Pfänder des menschlichen Gemüthes sind, so ist doch auch ihnen nicht ganz zu trauen, wenn man nicht vorher ihre Grösse und Eigenthümlichkeit genau erwogen hat; denn (wie Livius richtig bemerkt) der Betrug verschafft sich in kleinen Dingen Glauben, um mit grösserem Vortheil zu täuschen. In Bezug auf die Menschenkenntniss, die aus den Beziehungen Anderer geschöpft wird, ist Folgendes zu merken: Fehler und Mängel lernt man am Besten von Feinden kennen, Tugenden und Fähigkeiten von Freunden, Sitten und Zeiten von Dienern, Meinungen und Meditationen von Vertrauten. Bei der Prüfung, die der Mensch über seine eignen Fähigkeiten, Tugenden und Hülfsmittel, wie über seine Mängel, Unfähigkeiten und Hindernisse anzustellen hat, kommt Folgendes in Betracht. Es handelt sich darum, wie Einer mit seinen Sitten und seiner Natur zu den Zeitverhältnissen steht; wie er sich zu den Beschäftigungen und Lebensweisen verhält, die Geltung und Werth haben; er muss Sorgfalt in der Wahl von Freunden und Vertrauten zeigen und sich vor falscher Nachahmung Anderer hüten. Aber sich zu kennen reicht für den Menschen nicht aus; er muss auch bei sich überlegen, wie er sich passend und klug benehmen und darstellen könne, indem er Vorzüge zeigt und Mängel verbirgt. Durch Vorsicht, Vorwand und Zuversicht werden Mängel verdeckt. Zu den zerstreuten Vorschriften, die Bacon für den Aufbau des eignen Glückes giebt, gehört unter Anderem, die Zeit richtig zu beurtheilen und immer das nächst Nöthige zu thun, die Gelegenheiten nicht immer zu erwarten, sondern manchmal hervorzurufen, die Natur nachzuahmen, welche Nichts umsonst thut. Können wir die höchste Stufe nicht erreichen, so sollen wir bei der zweiten oder dritten stehen bleiben; können wir bei einem Theile der Sache nicht stehen bleiben, so sollen wir die darauf verwandte Mühe einem andern Zwecke zuwenden; können wir eine Frucht in der Gegenwart nicht pflücken, so sollen wir daraus wenigstens einen Nutzen für die Zukunft ziehen; können wir nichts Gediegenes davon heimbringen, so sollen wir wenigstens etwas für unsern Ruf gewinnen und ja nicht bestürzt oder verwirrt den Muth sogleich verlieren, wenn wir etwa ein Hauptziel nicht erreichen können. An keine Sache sollen wir uns so unbedingt hängen, dass wir nicht wenigstens immer ein offenes Fenster haben, um heraus zu fliegen, oder eine heimliche Hinterthür, um uns zurück zu ziehen. Schliesslich wiederholt Bacon die alte Vorschrift des Bias, eines der sogenannten sieben Weisen unter den alten Griechen: Liebe gleichsam als künftiger Feind und hasse als Einer, der künftig lieben könnte.

Als zweiten Theil seines beabsichtigten grossen Gesammtwerkes über die grosse Erneuerung der Wissenschaften hat Bacon das „Neue Organon" betrachtet, welches aus der schon 1612 verfassten Schrift *„Cogitata et visa"* durch Ueberarbeitung hervorgegangen ist und als seine sowohl sachlich als methodisch wichtigste Arbeit gelten muss. (Franz Bacon's „Neues Organon", übersetzt und erläutert von J. H. von Kirchmann, 1870, als 32. Band der „philosophischen Bibliothek"). Es sollte der Welt ein „neues Werkzeug der Erkenntniss" werden, welches an die Stelle des alten Aristotelischen Organons (d. h. der logischen Schriften des Aristoteles) und der unfruchtbaren scholastischen Nachtreter des Aristoteles im Mittelalter treten müsse, um als Anleitung und Richtschnur für eine beobachtende und untersuchende Forschung zur Erklärung der Natur zu dienen und durch nützliches Wissen die Macht und Herrschaft des Menschen zu fördern. Eine grosse Aufgabe, die aber von Bacon selbst verfehlt oder nur ungenügend ausgeführt worden ist. In den beiden Büchern, aus welchen das *Novum organon* besteht, giebt Bacon das Wesentliche seiner „neuen Logik" anfangs in kurzen, scharf begrenzten Sätzen (Aphorismen), kommt jedoch im weiteren Verlauf zu ausführlichen und zusammenhängenden Erörterungen. Er vertheilt den Inhalt in einen polemischen und verneinenden Theil, welcher die bisherige Methode der Wissenschaft bekämpft, und einen bejahenden oder aufbauenden Theil, worin er seine eigene Methode der Induction auseinandersetzt. Meine Aufgabe (sagt Bacon) besteht darin, die Grade der Gewissheit zu bestimmen, die sinnliche Wahrnehmung durch eine gewisse Einschränkung sicher zu stellen. Das speculative Fortbauen darauf verwerfe ich fast gänzlich, dagegen eröffne ich dem Geiste einen neuen und sicheren Weg durch

eben jene Sinneswahrnehmungen. Es bleibt nur ein Weg offen, den Geist von Anfang an durchaus nicht sich selbst zu überlassen, sondern ihn stets zu leiten und die Sache wie durch Maschinen zu bewerkstelligen. Die Philosophie, die ich einführe, ist eine vermittelst richtiger und gesetzmässiger Auslegung der Natur begründete Philosophie. Sie ist aber nicht sogleich geläufig, noch im Vorbeigehen zu fassen, sondern strenge wider vorgefasste speculative Ansichten, wird sie der Menge erst durch den Nutzen einleuchten, den sie mit sich führt. Wir wollen versuchen, ob wir die Macht des Menschen tiefer begründen, weiter ausdehnen können. Die menschliche Wissenschaft und Macht fallen in Einen Punkt zusammen; denn die Unkenntniss der Ursache vereitelt die Wirkung. Die Natur lässt sich nur besiegen, wenn man ihr gehorcht, und was dem forschenden Verstande als Ursache gilt, ebendasselbe gilt dem erfinderischen Verstand als Richtschnur und Regel. „Ich schweige (sagt Bacon am Schlusse der Vorrede zum Neuen Organon) von mir selbst; aber von der Sache, um die es sich handelt, verlange ich, dass sie die Menschen nicht für eine blosse Meinung, sondern für ein Werk ansehen und sich überzeugt halten, dass wir nicht für eine Schule oder eine beliebige Ansicht, sondern für den Nutzen und die Grösse der Menschheit neue Grundlagen suchen. Auch sollen sich die Leute nicht einbilden, dass unser neues Werk ein grenzenloses und übermenschliches sei; denn es ist in Wahrheit das Ende und die rechtmässige Grenze unendlichen Irrthums. Wir wissen es wohl, dass wir Menschen sind und sterben müssen; aber wir glauben auch nicht, dass unser Werk im Lauf eines Menschenalters vollendet werden könne, sondern übergeben es der Zukunft. Wir suchen die Wissenschaft nicht anmaassend in den engen Zellen des menschlichen Geistes, sondern bescheiden im weiten Reiche der Welt". Er unterscheidet drei Arten und gleichsam Stufen des menschlichen Ehrgeizes. Auf der ersten Stufe sucht man die eigene Macht in seinem Vaterlande zu vermehren; auf der zweiten Stufe sucht man des Vaterlandes Macht und Herrschaft innerhalb der Menschheit zu vermehren. Wenn es nun aber Jemand unternimmt, die Macht und Herrschaft der Menschheit selbst über das Universum der Dinge herzustellen und zu erweitern, so ist ein solcher Ehrgeiz unter allen der vernünftigste und erhabenste. Aber die Macht des Menschen über die Dinge beruht allein auf Kunst und Wissenschaft; denn nur durch Gehorsam wird die Natur beherrscht.

Die Reinigung des Geistes von den Idolen oder den die Fortschritte des Erkennens hindernden Vorurtheilen ist nur der verneinende Theil dessen, wozu das „Neue Organon" anleiten will. Es giebt aber vier Arten von Vorurtheilsgötzen oder falschen Begriffen, welche sich in dem menschlichen Verstande bereits festgesetzt haben: Vorurtheile der Gattung oder der Zunft, Vorurtheile der Höhle oder Eigengötzen, Vorurtheile des Marktes oder Gesellschaftsgötzen und Vorurtheile der Bühne oder der Ueberlieferung. Die Idole der Gattung oder der Zunft haben ihren Ursprung in der gleichen Beschaffenheit der Substanz des Menschengeistes oder der menschlichen Natur überhaupt. Der Geist ist nämlich nicht wie ein ebner Spiegel, der die Dinge ganz so wiederspiegelt, wie sie sind, sondern er gleicht einem Spiegel mit unebner Oberfläche, welcher seine eigne Gestalt mit den Gestalten der Dinge, die er zeigt, combinirt. Die Gattungsvorurtheile kommen entweder aus Voreingenommenheit des Verstandes oder aus der Enge desselben oder aus unruhiger Beweglichkeit desselben oder aus der Färbung desselben durch Affecte oder aus Incompotenz, Stumpfheit oder Täuschungen der Sinne oder aus der Art der Sinneseindrücke. Der menschliche Verstand schiebt in Folge seiner Eigenthümlichkeit leicht eine grössere Ordnung und Gleichmässigkeit den Dingen unter, als er thatsächlich findet, und obwohl Vieles in der Natur einzig und ungleichartig ist, so erdichtet er doch Parallelen und Entsprechendes und Analogien, die nicht vorhanden sind. Die Idole der Höhle oder Eigengötzen sind diejenigen Vorurtheile, welche aus der besondern Eigenthümlichkeit des Einzelmenschen entspringen. Die Menschen lieben besondere Wissenschaften und Contemplationen, entweder weil sie sich für Urheber und Erfinder derselben halten oder weil sie viel Mühe darauf verwandt und sich daran gewöhnt haben. Kommen nun solche Menschen zu allgemeinen philosophischen Betrachtungen, so verdrehen und verderben sie dieselben aus ihren eignen mitgebrachten Phantasieen. Dies zeigt sich besonders deutlich bei Aristoteles, der seine Naturphilosophie ganz seiner Logik verkaufte und jene durch seine Dialektik verdarb. Der grösste und gleichsam radikale Unterschied der Geister besteht in Bezug auf Philosophie und Wissenschaften darin, dass einige Geister stärker und tüchtiger sind, um die Unterschiede, andere dagegen, um die Aehnlichkeiten der Dinge aufzufinden und zu bezeichnen. Beiderlei Geister treiben es leicht bis zum Uebermaass, die Einen in beständigem Haschen nach Unterschieden, die Andern nach Aehnlichkeiten. Die Idole des Marktes oder der Gesellschaft entstehen aus dem Umgang in der menschlichen Gesellschaft und aus der Sprache. Sie sind unter allen die beschwerlichsten. Der Vorurtheile aber, welche durch Worte dem Verstand auferlegt werden, giebt es zwei

Arten. Entweder sind es Namen von Dingen, welche nicht sind, d. h. Namen, welche in Folge von Unterschiebungen der Phantasie gegenstandlos sind, also Erdichtungen, welche aus nichtigen und falschen Theorien ihren Ursprung haben. Oder es sind Namen von Dingen, welche zwar existiren, deren Bestimmungen aber verworren, oberflächlich und ungleichmässig von den Dingen abgezogen sind. Die Menschen meinen, ihre Gedanken beherrschten ihre Worte; es kommt aber auch vor, dass umgekehrt ihre Worte durch einen gewissen Gegenstoss oftmals ihre Gedanken beherrschen. Die Idole der Bühne oder des Theaters sind diejenigen Vorurtheile und Täuschungen, welche aus den Lehrsätzen, Theorien und Ueberlieferungen der Schulen entsprungen sind. Sie sind entweder sophistischer oder empirischer oder abergläubischer Art, indem sich die erstere durch Worte und herrschende Vorstellungen, die zweite durch unvollständige und nicht gehörig geprüfte Erfahrungen, die dritte durch Hereinmengen theologischer Ansichten fesseln lässt. Sie sind nicht unvermerkt in den Geist gekommene, sondern erworbene Vorurtheile und oft das Ergebniss grosser Gelehrsamkeit und grossen Studiums. Solche nichtige Vorstellungen und falschen Begriffe belagern den menschlichen Geist und nehmen ihn so sehr gefangen, dass sie ihm nicht allein den Eingang der Wahrheit erschweren, sondern auch den wahrheitsoffenen Geist immer wieder hemmen, wenn wir uns nicht warnen lassen und mit allem Ernst gegen diese Vorurtheile rüsten.

Die Lehre von den Idolen verhält sich zur Erklärung der Natur ganz ähnlich, wie die Lehre von den Trugschlüssen zur gewöhnlichen Dialektik. Die Idole jeglicher Art müssen darum allesammt durch einen beharrlichen und feierlichen Beschluss für immer vernichtet und abgeschafft werden; der menschliche Verstand muss sich davon gänzlich befreien und reinigen, damit der Eingang in das Reich der menschlichen Herrschaft, welches in den Wissenschaften besteht, offen sei. Niemand hat bis jetzt so viel Beharrlichkeit und Stärke des Geistes gehabt, um es über sich zu gewinnen, alle herkömmlichen Theorien und Begriffe vollkommen abzulegen und den so gereinigten und geklärten Verstand von Neuem auf die einzelnen Dinge zu richten. Daher war die menschliche Vernunft in ihrer bisherigen Verfassung ein Gemisch von vielem Autoritätsglauben, zufälligen Erfahrungen und kindischen Begriffen. Und es wird mit der Wissenschaft nicht eher besser werden, als bis man sich im reifen Alter mit gesunden Sinnen und gereinigtem Verstande ganz von Neuem auf die Erfahrung und ihre Besonderheiten richtet. Die von den Griechen überkommene Weisheit erscheint uns als die Kindheit der Wissenschaft; sie ist, wie ein Kind, fertig zum Schwatzen, unkräftig und und unreif zum Zeugen. Wäre diese Wissenschaft nicht ein ganz todtes Kapital, so hätte sie niemals Jahrhunderte hindurch im alten Geleise beharren können, ohne fortzuschreiten. So aber werden nicht blos die einmal behaupteten Sätze immer wieder behauptet, sondern auch was Problem ist, bleibt Problem und wird durch müssiges Hin- und Herreden nicht gelöst, sondern befestigt und genährt. Der Gang der Ueberlieferungen zeigt immer nur Lehrer und Schüler, niemals einen Erfinder, nie einen Solchen, der die Erfindungen vermehrt und weiterführt. Die Philosophie und die speculativen Wissenschaften werden wie die Statuen angebetet und gefeiert, aber nicht von der Stelle gerückt. Von den dritthalb Jahrtausenden der Menschengeschichte gehörten kaum sechs Jahrhunderte den Wissenschaften. Nachdem sich der christliche Glaube über die Welt verbreitet hatte, mussten sich die vorzüglichsten Geister auf die Theologie wenden. Indessen möge Niemand erwarten, dass die Wissenschaften beträchtlich weiterkommen, bevor die Physik (Naturwissenschaft) in die einzelnen Wissenschaften eingedrungen und diese wiederum auf die Physik zurückgeführt sind. Darum sind Astronomie, Optik, Musik, die meisten mechanischen Künste, sogar die Medicin und auch Moral, Politik und Logik so flach, unsicher und schwankend geworden, weil sie als selbstständige und besondere Wissenschaften nicht mehr von der Naturphilosophie erwähnt werden. Aber es ist kein Wunder, dass die Wissenschaften nicht wachsen, wenn sie ihren Wurzeln entrissen sind. Der logische Syllogismus ist untauglich zum Auffinden der wissenschaftlichen Wahrheiten; wo es sich um Lehrbegriffe handelt, die auf menschlichen Meinungen beruhen, wie bei moralischen und politischen Gegenständen, mag er in gewissem Sinne förderlich sein; aber für die Feinheit und Verborgenheit der Naturerscheinungen ist er unfähig und nicht zutreffend. Wir müssen unsere Zuflucht zu derjenigen Beweisführung nehmen, welche durch Experimente geleitet wird, d. h. zur Induction. Die Wissenschaft kann erst dann gedeihen, wenn auf einer wirklichen Leiter, von Stufe zu Stufe, in geschlossener Reihe emporgestiegen wird, zuerst von den Einzeldingen zu den untersten Gesetzen, von da zu den mittleren und zuletzt zu den allgemeinsten. Darum müssen wir dem menschlichen Geiste nicht Fittige, sondern Blei und Gewicht anlegen, um seinen Flug zurückzuhalten und zu zähmen. Bis jetzt gab es keine lautere Naturwissenschaft; sie wurde angesteckt und verdorben in der aristotelischen Schule durch Logik, in der platonischen durch natürliche Theologie, in der neuplatonischen durch Mathematik, welche die

Naturwissenschaft wohl begrenzen, aber nicht erzeugen und hervorbringen soll. Die Induction, die zur Erfindung und zum sichern Beweis von Wissenschaften und Künsten dienen soll, muss die Natur sichten und scheiden, indem sie die wesentlichen Bedingungen von den zufälligen trennt; sie muss die negativen Instanzen durchmachen, um durch einen richtigen Schluss zu den affirmativen zu kommen. Und dies ist bisher noch nicht versucht worden, ausser etwa durch Platon, der zur Sichtung seiner Definitionen und Ideen wenigstens diese Form der Induction gebrauchte. Das grösste Beispiel der sophistischen Philosophie ist Aristoteles: er hat die Naturwissenschaft durch seine Dialektik verdorben, da er die Welt aus Kategorieen erklärte und sich in Worten, statt in der lebendigen Wahrheit der Dinge bewegte. Es ist besser, die Natur zu seciren, als zu abstrahiren. Dies hat die Schule des Demokrit gethan, welche tiefer als alle übrigen in die Natur selbst eindrang. Deshalb war die Naturphilosophie eines Demokrit und Anderer, welche Gott und Geist von der Bildung der Dinge fern hielten, die Weltordnung aus dem Spiel der Naturkräfte erklärten (welches sie Schicksal oder Zufall nannten) und die Ursachen der einzelnen Erscheinungen aus einer materiellen Nothwendigkeit, ohne alle Einmischung von Zwecken herleiteten, in physikalischer Rücksicht bei Weitem sicherer und eindringlicher, als die Theorien eines Platon und Aristoteles. Die Untersuchung der Zwecke ist unfruchtbar und kinderlos, wie eine gottgeweihte Jungfrau.

Liegt der Vorzug und das Verdienst der Arbeiten Bacon's auf Seiten der Verneinung des bisherigen Zustandes der Wissenschaft und der Autorität des Alterthums, so ist dagegen die positive Seite des Neuen Organons ein schwacher und verunglückter Versuch zur Wegbahnung einer neuen Wissenschaft. Die Darstellung der besonderen Arten und Weisen, wie die Forschung verfahren müsse, beschränkt sich auf eine oberflächliche Aufzählung einer Menge von möglichen Wendungen und Gesichtspunkten des untersuchenden Gedankens. Um den verhältnissmässigen Werth der Thatsachen als Mittel zu Entdeckungen zu bestimmen, werden 27 verschiedene Regeln oder sogenannte prärogative Instanzen aufgezeigt, welche für den heutigen Stand der Erfahrungsforschung gänzlich unbrauchbar sind. Bacon's Schwäche im mathematischen Denken und sein Mangel an Verständniss der grossen Tragweite der Mathematik für die Hervorbringung des Wissens liess ihn die gleiche Wichtigkeit der Deduction und Induction übersehen. Um aus den Experimenten (sagt Bacon) die Axiome herzuleiten, handelt es sich zuerst um eine durch Experimente gesicherte Naturbeschreibung von zureichendem und brauchbarem Inhalt. Diese macht die Grundlage der Naturwissenschaft aus; denn die Naturerscheinungen dürfen nicht erfunden und ausgedacht, sondern müssen gefunden werden. Aber die Naturbeschreibung enthält ein so mannichfaltiges und zerstreutes Material, dass sie den Verstand leicht in Verwirrung bringt und erdrückt, wenn sie nicht logisch geordnet wird. Darum muss man die Ordnungsreihen (*tabulae et coordinationes instantiarum*) so übersichtlich aufführen, dass sich der Verstand orientiren und leicht damit umgehen kann. Aber auch nach einer solchen Vorbereitung ist der sich selbst überlassene und willkürliche Verstand noch nicht zureichend und geschickt, die Axiome zu entdecken, wenn er nicht gelenkt und geschützt wird. Darum muss man drittens die gesetzmässige und wahre Induction anwenden, die zur Erklärung der Natur den eigentlichen Schlüssel bildet. Ich halte dafür, dass man eine solche Form der Induction einführe, die aus einzelnen Thatsachen allgemeine Schlüsse zieht, so jedoch, dass dagegen aus demonstrativen Gründen kein widersprechendes Zeugniss, keine negative Instanz mehr aufgeführt werden kann. Wir müssen durch die negativen Bedingungen zu den affirmativen vordringen nach durchgängiger Ausschliessung der zufälligen. Der menschliche Verstand hat einmal diesen eigenthümlichen und festgewurzelten Irrthum, dass er sich (ganz abgesehen vom Hang zum Wunderbaren) überhaupt mehr durch positive, als durch negative Instanzen bestimmen lässt, während er sich doch beiden mit gleicher Unparteilichkeit hingeben sollte. Ja, für die Aufstellung eines wahren Axioms ist die Bedeutung der negativen Instanz allemal grösser, als die der positiven. Solche Fälle nun, von denen ein einziger so viel gilt, als eine Reihe anderer, und die in Rücksicht auf das Ergebniss mehrberechtigt sind, als andere, heissen prärogative Instanzen, d. h. solche vorzugsweise zu berücksichtigende Fälle, aus welchen sich durch beschleunigte Induction, durch schnelle Sichtung des Zufälligen und Nothwendigen viel schliessen lässt. Unter den Hülfsmitteln des Geistes zur Auslegung der Natur und zur Begründung einer wahren Induction nehmen aber diese prärogativen Instanzen nur die erste Stelle ein; er nennt ausserdem noch eine Reihe anderer, welche jedoch im zweiten Buche des Neuen Organon nicht weiter behandelt werden, während die prärogativen Instanzen alle 27 nähere Erörterung finden.

1) Die einzelstehenden Instanzen (*instantiae solitariae*) heissen so entweder in Bezug auf ihre Aehnlichkeit oder in Bezug auf ihre Verschiedenheit und sind solche Fälle, welche gerade diejenige Beschaffenheit des zu untersuchenden Gegenstandes

hervorheben, worin allein er mit andern Gegenständen übereinstimmt, oder auch solche, welche die Gleichheit aller übrigen Beschaffenheiten der zu untersuchenden Gegenstände darthun, wodurch sich dann gerade das Unterscheidende ergiebt. 2) Die wandelbaren Instanzen (*instantiae migrantes*) sind solche Fälle, in welchen sich die in Frage stehende Eigenthümlichkeit erzeugt, während sie vorher fehlte, oder worin sie andererseits vergeht, wenn sie vorher vorhanden war. Durch solche Verwandlungen muss die Form eines Gegenstandes entweder festgestellt oder aufgehoben werden; die wandelbaren Eigenschaften geben uns also die Verbindungsform oder die Lösungsform an. 3) Die augenfälligen Instanzen (*instantiae ostensivae*) können auch vorherrschende oder einleuchtende heissen und sind solche, welche die gesuchte Beschaffenheit offen darlegen, frei von Hindernissen oder diese wenigstens mächtig überstrahlend. 4) Die verborgenen (*clandestinae*) oder dämmernden Instanzen (*instantiae crepusculi*) sind solche, welche die gesuchte Eigenschaft gleichsam in ihren Anfängen und Rudimenten und unter entgegengesetzten Eigenschaften versteckt enthalten. 5) Die bestimmenden (*constitutivae*) oder mithelfenden (*manipulariae*) Instanzen, welche eine einzelne Seite der gesuchten Beschaffenheit beleuchten.

Es folgen nun 5 vorbereitende, den Verstand berichtigende und reinigende Instanzen, nämlich: 6) die gleichförmigen (*conformes*) Instanzen oder proportionirte oder parallele Aehnlichkeiten sind solche physische Eigenschaften, welche die Aehnlichkeit und den Zusammenhang der Dinge nicht in einzelnen Theilen oder nach einzelnen Seiten, sondern im ganzen Umfange nachweisen; denn die Aehnlichkeiten und Analogieen der Dinge sind es, welche die Natur vereinigen und den Anfang zur wirklichen Wissenschaft machen. Doch ist dabei strenge Vorsicht anzuwenden, da nur solche Analogieen gültig sind, welche natürliche und wesenhafte, nicht zufällige Aehnlichkeiten bezeichnen. 7) Die monadischen (*monadicae*) oder absonderlichen (*heteroclitae*) oder unregelmässigen Instanzen sind solche Eigenschaften, welche ausser der Regel, gleichsam abgerissen, gleich Wundern ihrer Art, in der Natur dastehen und mit andern Dingen derselben Gattung nicht übereinstimmen. 8) Die abweichenden (*deviantes*) Instanzen sind solche Naturverirrungen und Monstrositäten, welche durch ihre Eigenthümlichkeit auf die Entdeckung des Grundes solcher Abweichungen führen können. 9) Die Grenzinstanzen (*instantiae limitaneae*) sind solche Eigenschaften, welche Mittelstücke oder Rudimente zwischen andern Beschaffenheiten zu sein scheinen. 10) Die Instanzen der Macht (*potestatis sive fascium*) sind die durch Menschenhände künstlich hervorgebrachten Dinge oder Kunstwerke.

11) Die begleitenden (*instantiae comitatus*) oder feindlichen Instanzen, als das Gegentheil der ersteren, sind solche Fälle gewisser Eigenschaften, welche dem Körper oder Stoffe gleichsam als ein unzertrennlicher Begleiter folgen oder im Gegentheil denselben feindselig fliehen. 12) Die anzuhängenden (*subjunctivae*) oder äussersten Fälle (*instantiae ultimati sive termini*) sind solche, welche anzeigen, wie weit die Eigenschaften in bestimmten Fällen gehen und wo der Uebergang der Natur in ein anderes Gebiet stattfindet. 13) Die verbindenden oder einigenden Fälle (*instantiae foederis sive unionis*) sind solche, welche die für heterogen gehaltenen, vermeintlich ungleichartigen Beschaffenheiten einigen und mischen. 14) Die Instanzen des Kreuzes (*crucis*) sind, wie die Kreuzwege, besonders entscheidende, richtende, gebietende, den Ausschlag gebende Fälle und darum besonders Licht bringend und von grosser Wichtigkeit. Die Menschen müssen lernen und sich gewöhnen, über die Natur nicht durch wahrscheinliche Gründe, sondern durch das Experiment des Kreuzes zu urtheilen. 15) Die Instanzen der Trennung (*divortii*) irgend einer Beschaffenheit von einem Gegenstande, woran sie gebunden war, deuten die Trennungsfähigkeit der einen Eigenschaft von einer andern an.

Es folgen nun fünf sogenannte beleuchtende Instanzen (*instantiae lampadis*) oder Fälle der ersten Belehrung (*primae informationis*), welche den Sinnen zur Unterstützung dienen, indem sie entweder die Wirksamkeit der Sinne unmittelbar stärken, erweitern und berichtigen, oder das Unsinnliche auf das Sinnliche zurückführen, oder eine ganze Erscheinungsreihe von Vorgängen offenlegen, oder dem Sinn bei reinem Mangel einen Ersatz bieten, oder endlich die Aufmerksamkeit der Sinne erwecken. Es gehören hierher 16) die Instanzen des Eingangs (*portae sive januae*), welche die unmittelbare Wirksamkeit der Sinne unterstützen, indem dadurch auch das Nichtgesehene warnehmbar gemacht oder das Entferntere nahe gebracht oder die Gegenstände genauer und bestimmter wahrgenommen werden, nämlich Mikroskope, Teleskope, Maasstäbe, Astrolabien und dergleichen. 17) Die vorladenden Instanzen (*instantiae citantes sive evocantes*) sind solche, welche das sinnlich nicht Wahrnehmbare gewissermaassen aufrufen und zum Vorschein bringen, nämlich Dinge, die den Sinn fliehen, sei es wegen Entfernung des Gegenstandes oder weil andere Körper dazwischen liegen oder weil der Gegenstand nicht geschickt ist, einen Eindruck auf den Sinn zu machen oder weil die Zeit nicht geeignet ist. 18) Die

Instanzen des W e g s (*viae*) oder die reisenden (*itinerantes*) oder gegliederten (*articulatae*) Fälle sind solche, welche die meist der Aufmerksamkeit sich entziehende allmählich fortschreitende Bewegung in der Natur darthun. 19) Die Instanzen der E r g ä n z u n g (*supplementi*) oder Stellvertretung (*substitutionis*) oder der Zuflucht (*perfugii*) welche die Erkenntniss durch Steigerung (*graduatio*) oder durch Aehnliches (*analoga*) ergänzen, wo die Sinne unzulänglich sind. 20) Die d u r c h s c h n e i d e n d e n (*persecantes*) oder kneipenden (*vellicantes*) Instanzen zerlegen die Natur und regen den Verstand zu pünktlicherer Beobachtung an. Auch die „Grenzpfähle der Durchschneidung" (*metae persecationis*) gehören hierher.

Es folgen nunmehr 7 praktische Instanzen, deren Gebrauch sich auf die thätige Wirksamkeit bezieht und von denen vier als mathematische Instanzen oder *instantiae mensurae* und drei als günstige oder wohlwollende Fälle (*instantiae propitiae sive benevolae*) sich bezeichnen lassen. Hierher gehören 21) die Instanzen der M e s s r u t h e (*virgae*) oder des Strahles (*radii*), die man auch Fälle der Vollendung (*perlationis*) oder des Aeussersten (*Non ultra*) nennen kann. Man schützt sich dadurch bei der Erforschung der Natur gegen das Misslingen der Arbeit und macht sie zugleich wirksamer und kräftiger. Wie die Instanzen der Ruthe die Eigenschaft dem Raume nach messen, so geschieht dies der Zeit nach durch die 22 Instanzen des W a g e n s oder Fortlaufens (*curriculi*), welche auf einfache und vergleichende Messung der zeitlichen Bewegung und Wirksamkeit gehen. 23) Die Instanzen der M e n g e (*quanti*) oder die Gaben der Natur (*doses naturae*) bezeichnen das Verhältniss der Kraft zu den Massen in den Körpern, wieviel nämlich die Masse zur Kraftäusserung beiträgt, und dies ist festzuhalten und das Zuviel und Zuwenig zu vermeiden. 24) Die Instanzen des R a n g s t r e i t s (*luctae*) oder des Vorherrschenden oder Uebergewichtes (*praedominantiae*) bezeichnen den Vorrang der Kräfte unter einander, welche von ihnen die stärkere und siegende nnd welche die schwächere und unterliegende ist. Dabei kommen die verschiedenen Arten der Bewegung in Betracht, welche von Bacon sehr ausführlich erörtert werden. 25) Die a n d e u t e n d e n (*innuentes*) Instanzen zeigen dem Menschen gewisse Vortheile an, die für den Gebrauch des Lebens nützlich sind, da auch vernünftiges Suchen und Wünschen einen Theil der Wissenschaft bildet. 26) Die g e m e i n n ü t z i g e n (*polychrestae*) Instanzen sind, wie rechte Hausmittel, immer zur Hand und lassen mancherlei Anwendung zu, wobei Bacon sieben verschiedene Erfahrungsweisen erörtert. 27) Die m a g i s c h e n Instanzen bilden den Schluss; es sind dies solche Fälle, bei welchen der Stoff oder das Wirkende im Verhältniss des Ergebnisses und der folgenden Wirkung so fein und klein ist, dass solche Fälle den Wundern gleichen.

Der Nutzen dieser 27 bevorzugten Fälle oder prärogativen Instanzen erstreckt sich (wie Bacon am Schlusse des nicht weiter fortgesetzten Neuen Organon bemerkt) im Allgemeinen entweder auf die Belehrung oder auf die Herstellung von Werken oder auf Beides. Als Belehrung unterstützen sie entweder die Sinne oder den Verstand. Was die Herstellung von Werken betrifft, so zeigen diese bevorzugten Fälle der Praxis entweder den Weg oder sie geben ihr das Maass oder sie unterstützen sie sonst. Schliesslich verspricht Bacon, nunmehr zu den Unterstützungen und Berichtigungen der wahren Induction überzugehen, dann über die bei der Untersuchung, je nach der Natur des Gegenstandes, vorzunehmenden Abänderungen und über das, was bei der Untersuchung zuerst und was später geschehen muss, ferner über die Grenzen der Untersuchung, über deren Ergebnisse für die Praxis, über die Zurüstungen zur Untersuchung und endlich über die auf- oder absteigende Leiter der Grundsätze sich auszulassen. Dies hat jedoch Bacon niemals ausgeführt. „So grossartig Bacon (sagt Lewes in seinem Werk über Aristoteles treffend) die verschiedenen Ströme des Irrthums bis zu ihren Quellen verfolgt, so wird er doch selber von eben diesen Strömen mit fortgezogen, sobald er die Stellung eines Kritikers verlässt und die Ordnung der Natur selbst zu untersuchen beginnt. Bacon ist nur in der Kritik und Verneinung eigentlich stark, in seinem Kampfe gegen die schwachen Seiten der Gelehrsamkeit seiner Zeit und indem er mit voller grundsätzlicher Klarheit den Bruch mit dem Aristotelismus und mit der Scholastik des Mittelalters vollzog. Der Grundfehler der bisherigen Wissenschaft bestand, nach Bacon, darin, dass sie sich zu den obersten Principien und allgemeinsten Ursachen und Gesetzen erheben wollte, ehe der Boden gesichert war, auf dem sie stehe, nämlich eine sorgfältig geprüfte und beglaubigte Erfahrung, ferner darin, dass sie sich auf ungeprüfte Ueberlieferungen und fremde Erfahrungen blindlings verlasse und endlich, dass sie statt methodisch und stufenweise von Einzelnen zum Allgemeinen fortzuschreiten, aus wenigen nicht weiter untersuchten Fällen ohne Weiteres Folgerungen ableite. Indem dagegen Bacon die Erfahrung für die einzige Grundlage aller Wissenschaft erklärt und die Bedeutung der Naturwissenschaft für das gesammte Culturleben hervorhebt, verlangt er, dass von der Naturforschung

die Wiedergeburt der Philosophie ausgehen müsse. Endlich hat er selber die, wenn gleich noch unvollkommenen Grundzüge inductiver Forschung bezeichnet, indem er verlangt, dass das wahre inductive Verfahren die Erfahrungen prüfen, die Thatsachen vollständiger sammeln und ihrem Werthe nach würdigen, die Beobachtungen durch umfassende Versuche ergänzen und in den Schlüssen und Folgerungen Schritt für Schritt vorwärts gehen müsse. Wie sehr er auch in seinen eignen positiven wissenschaftlichen Leistungen hinter seinen Zeitgenossen Galilei, Gilbert, Harriot, Harvey, Kepler, Stevins, Gassendi, Descartes und Spinoza zurücksteht, so hat doch Justus Liebig (über Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung, 1863) mit seinem vernichtenden Urtheil über Bacon's Methode das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, und Männer wie William Herschel und John Stuart Mill haben dagegen Bacon's Theorie der Induction als die erste, wenn auch unvollkommene Grundlage ihrer eignen Theorie bezeichnet. Kann also Bacon keineswegs als der eigentliche Führer und methodische Bahnbrecher der neuern Naturforschung, sondern nur als geistvoller Antreiber zur Vermehrung nützlichen Wissens und zum Betreten neuer Wege der Forschung gelten; so war doch die Wirkung, die er auch nur als Herold einer neuen wissenschaftlichen Aera auf seine Zeitgenossen wie auf Nachlebende ausübte, gross und tief, und im Wesentlichen kam doch die Wirkung seiner Schriften dem naturwissenschaftlichen Fortschritt und der Geltung der Naturwissenschaften im Leben zu gut. Ist Bacon's Darstellungsweise eine überwiegend rhetorische und poetische, bilderreich und phantasievoll bis zu überladener Ueppigkeit, so verleiht gerade die lebhafte, hochgetragene, geistreiche und schwungvolle Weise, in welcher er seine kräftigen Kerngedanken und zündenden Lichtblitze vorträgt, den Schriften Bacon's einen besondern Zauber und eine Anziehungskraft, welcher gegenüber andere philosophische Schriftsteller jener Zeit matt und reizlos erscheinen. Man vergisst darüber die Schwächen seines Charakters, seine sittliche Entartung, seine höfische Kriecherei, wie denn auch bei seinen Landsleuten sein Ansehen und Ruhm nach seinem Tode noch wuchs.

Craik, G. L., Bacon, his writings and his philosophy. London, 1847 (1860).

Fischer, Kuno, Franz Bacon von Verulam. Die Realphilosophie und ihr Zeitalter 1856 (1874).

Rémusat, Ch. de, Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu' à nos jours. Paris, 1857.

Lasson, A., über Bacon's von Verulam wissenschaftliche Principien. 1862.

Böhmer, H., über Francis Bacon von Verulam und die Verbindung der Philosophie mit der Naturwissenschaft. Ein Wort der Kritik an Herrn J. von Liebig. 1864.

Bacon, John, auch Baconthorp oder Barcondorp genannt, war gegen das Ende des 13. Jahrhunderts in der Grafschaft Norfolk geboren, trat früh in den Karmeliter-Orden ein und machte seine Studien in Paris. Er starb 1346 und seine Lehre genoss unter seinen Ordens-Genossen grosses Ansehen. Ausser einem ausführlichen Commentar zu den „Sentenzen" Peters des Lombarden verfasste er auch *„Quaestiones quodlibetales"* (Allerlei-Untersuchungen), worin er sich vorzugsweise an den grossen Commentar des Averroës zu Aristoteles anschloss und in vielen Punkten als Gegner der Lehre des Thomas von Aquino auftrat. Als Grundgedanken der Lehre Baconthorp's werden von Jean Picard im *„Thesaurus theologorum"* folgende Sätze aufgeführt: In der Reihe der Geschöpfe, so wie nach der Vollkommenheit ist das erste Subject die Substanz des Einzelwesens. Obgleich dasselbe durch sich selbst intelligibel ist, so muss es doch erst durch den thätigen Verstand wirklich dazu werden. Dem Acte des Denkens geht das Allgemeine voran und folgt demselben nicht erst nach; vielmehr ist die Wahrheit materiell und ursächlich in den Dingen selber gegenwärtig, während sie im Verstande nur formell gegenwärtig ist und zwar in der Weise, dass der Gedanke den äusseren Dingen conform ist. Die letzte Endursache aller Dinge ist Gott, dessen Wesen auch der erste Gegenstand unsers Erkennens ist, ohne dass uns jedoch diese Erkenntniss durch das natürliche Licht unserer Vernunft zugetheilt würde, da sie vielmehr ein Geschenk der übernatürlichen Gnade ist.

Opus super quatuor sententiarum libris. Mediolani, 1510.

Dasselbe et quodlibeta. Venetiis, 1827.

Baggesen, Jens (d. h. Emmanuel), der dänische Dichter, geboren 1764 in Korsoër auf der Insel Seeland, der 1782 zu Kopenhagen studirte, dann viel auf Reisen in Deutschland, Frankreich, Italien und in der Schweiz lebte, 1811—1814 eine Professur der dänischen Sprache und Literatur in Kiel bekleidete, 1814—1820 in Kopenhagen zubrachte und 1826 in Hamburg starb. Ursprünglich ein enthusiastischer Verehrer Kant's, war er ein Gelegenheitsphilosoph, der mit den bedeutendsten philosophischen Strebungen seiner Zeit, mit Jacobi, Fichte, Reinhold insbesondere, in Fühlung und Berührung stand und in seinen philosophischen Aphorismen im Sinne Jacobi's die Rechtfertigung des Glaubens, gegenüber den Anmaassungen des sogenannten Wissens erstrebte und schliesslich zn dem Satze gelangte, dass Gott als unendliches absolutes Wesen zwar wesentlich verschieden von der Welt, zugleich aber das wahre und allgemeine

Sein in Allem ist, so dass die Welt als Offenbarung Gottes sich darstellt.

Baggesen's Briefwechsel mit Jacobi und Reinhold. Hg. v. K. und A. Baggesen, 1831, in zwei Bänden.

J. Baggesen's philosophischer Nachlass, herausgegeben von C. A. R. Baggesen, in zwei Bänden. Zürich, 1858 und 1863.

Bahja (Bachja, Bechaji) ben Josef, blühte zu Ende des 11. Jahrhunderts und noch um's Jahr 1100 in Spanien und wohnte in Saragossa. Er verfasste ein im arabischen Original in der Bodleianischen Bibliothek zu Oxford handschriftlich vorhandenes Werk unter dem Titel: *„Chobath ha-lebabôth"* (die Herzenspflichten), welches von Jehudah ben Tibbon 1167 zu Lunel in's Hebräische übersetzt (zuerst 1490 in Neapel gedruckt und zuletzt von Jsaak Benjakob 1846 herausgegeben) und von R. S. Fürstenthal (1835) in's Deutsche übertragen wurde. Er unterscheidet darin, nach dem Vorgange einiger arabischer Motekallemin, die Herzenspflichten von den sogenannten Gliederpflichten, welche sich wie die Ursache zur Wirkung verhalten. Liebe und Vertrauen zu Gott, Demuth und Betrachtung der Schöpfung gehören zu den Herzenspflichten, welche die eigentliche Grundlage aller Gesetzestreue sind und den Werth der Handlungen bedingen. Das Werk handelt in 12 Abschnitten über Gott und seine Einheit, über den durch die Schöpfung vom Dasein des Einen Gottes gegebenen Beweis, über die Verehrung Gottes, über das Vertrauen auf Gott, über die Richtung der Handlungen des Menschen zur Verherrlichung Gottes, über die Demuth, über die Busse; über die Würde des Menschen, über die Seele, über das Verlassen des Weltlichen und über die Liebe Gottes.

Balbus, Q. Lucilius, ein Stoiker und Schüler des Panaitios in Rom, welcher als Mitunterredner in Cicero's Gespräch „über die Natur der Götter" die stoische Schule vertritt.

Baldinotti, Cäsar, war im letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts geboren und als Lehrer der Philosophie in Padua nach dem Jahre 1820 gestorben, wo er Rosmini zum Schüler hatte. In seiner anonym veröffentlichten Schrift *De recta humanae mentis institutione* (Pavia 1787) und in seinen drei Büchern *Tentaminum metaphysicorum* (Padua 1807) zeigt er sich als Anhänger von Gassendi, Locke, Condillac und Bonnet, deren sensualistischen Empirismus er mit religiösen und ethischen Elementen versetzte.

Ballanche, Pierre Simon, war 1776 zu Lyon geboren, hatte erst studirt, war dann Drucker geworden und durch die Revolution zur Flucht aus Lyon getrieben. Sein weiches und träumerisches Gemüth beschäftigte sich viel mit religiösen Gegenständen. In seinem 25. Jahre nach Paris gekommen, erwarb er sich die Freundschaft Chateaubriand's und erhielt Zutritt zu dem Salon der Madame Récamier, welcher er als seiner Beatrice seine *„Fragments d'élégies"* widmete, die jedoch eben so wie sein Gedicht *„Antigonus"* wenig poetischen Werth haben. Den Namen eines Philosophen oder richtiger Theosophen erwarb er sich durch sein grosses, jedoch unvollendet gebliebenes Werk *Palingénésie sociale* (1827), worin er eine Art von Theodicee der Menschheitsgeschichte auf gläubiger Grundlage geben wollte. Nachdem er 1841 Mitglied der französischen Akademie geworden war, starb er 1847 in Paris. Die Sprache gilt ihm als erste Offenbarung Gottes an die Menschen, deren ursprüngliche Ueberzeugungen durch das Wort in der Erinnerung befestigt worden sind, um sich in der Ueberlieferung erst mündlich, dann schriftlich fortzupflanzen, so dass sich aus der Verbreitung und Verallgemeinerung der Gedanken für die Menschheit ein gemeinsamer Besitz von Wahrheiten bildet.

Oeuvres complétes de Ballanche. Paris, 1830 (in 4 Bänden) und 1833 (in 5 Bänden).

De Laprade, Ballanche, sa vie et ses écrits. Paris, 1848.

J. J. Ampère, Ballanche. Paris, 1848.

Balmes, Jaïme (d. h. Jacob) war 1810 zu Vich, dem Bischofssitz in Katalonien, geboren und besuchte als der Sohn unbemittelter Eltern zuerst das geistliche Seminar seiner Vaterstadt mit einem Stipendium und ebenso seit 1826 das Collegium von Cervera, wo er sich besonders dem Studium des Thomas von Aquino widmete. Nachdem er dasselbe mit dem Grad eines Licentiaten der Theologie verlassen hatte, wurde er 1836 als Lehrer der Mathematik in Vich angestellt. Während des Karlistenkriegs betheiligte er sich in zwei kleinen Schriften an den politischen und religiösen Kämpfen seiner Heimath zu Gunsten der Karlisten und protestirte gegen den Verkauf der Güter des Klerus. Seine Lehrstelle in Vich gab er 1841 auf und siedelte nach Barcelona über, wo ihn die Akademie der Wissenschaften zu ihrem Mitgliede machte. Nachdem er 1842 sechs Monate in Paris gelebt hatte, gab er nach dem Falle des Regenten Espartero zuerst die Zeitschrift *„Civilizacion"* heraus, dann von 1844—46 die Wochenschrift *„El Pensamiento de la Nacion"* (der Gedanke der Nation). Bei seiner stets schwächlichen Gesundheit ereilte ihn der Tod schon 1848 im 38. Lebensjahre. Seine eigentlich philosophischen Werke hatte Balmes in den Jahren 1845—1847 veröffentlicht. Seine zuerst in einer Zeitschrift veröffentlichten „Briefe an einen Zweifler" (*Cartas á un escéptico en materias de religion*) erschienen 1845 zu Madrid als besonderes Buch, und in deutscher Uebersetzung von Lorinser, 1852, in 2. Auflage 1856. Es galt dem Verfasser, die Schwierigkeiten zu erörtern, welche sich im 19. Jahrhundert dem Geist eines Ungläubigen

darbieten, um sich zur Fahne des katholischen Kirchenglaubens zu wenden. Ein Freund der Wahrheit und ein Feind der Abstractionen werde sich aber nicht mit jener symbolischen Sprache und den phantastischen Gedanken befreunden, mit welchen die guten Deutschen ihre Philosophie aufgeputzt haben. Dass die Lehren Schelling's und Hegel's in Frankreich Eingang finden konnten, wo die Geister gerade dem entgegengesetzten Systeme, einem sensualistischen und materialistischen Positivismus sich zuneigen, sei aber eine Art von Nothwendigkeit gewesen, indem sich die Schöngeister Frankreichs, nachdem die Philosophie Voltaire's in Frankreich vollständig in Verruf gekommen war, in ein ernsteres und majestätisches Gewand kleiden mussten, wenn sie noch für Philosophen gelten wollten. Es ist jedoch kaum anzunehmen, dass der Verband zwischen dem französischen Geist und der deutschen Philosophie von Bestand sein werde. Ohne sich dabei aufzuhalten, über die allgemeine und einzige Substanz zu verhandeln, wird der Geist unserer französischen Nachbarn (meint Balmes) geradewegs auf die Consequenz, auf einen reinen Atheismus losgehen, da es unter den geheimnissvollen Formeln der Neuerer Nichts Neueres giebt, als die veraltete Lehre des achtzehnten Jahrhunderts. Glücklicher Weise (so weiss sich der treue Sohn seiner Kirche zu trösten) findet sich in Spanien ein gut Theil gesunden Sinnes, der nicht zulassen werde, dass jene schändlichen Lehren Deutschlands, von denen man vorgab, sie ständen im Einklang mit den Lehren der Kirche, unter uns Aufnahme finden oder Wurzel schlagen möchten. Werden nun auch diese Irrthümer in Spanien kein solches Unheil anrichten, wie anderwärts, so befinden sich doch die philosophischen Studien hier in so grosser Vernachlässigung, dass sich leicht gewisse Neuerer, selber getäuscht, des öffentlichen Unterrichts bemächtigen könnten, bevor die Männer von wahrer Aufklärung und guter Absicht der Gefahr zuvorgekommen wären.

Es galt also, vor den Riss zu treten, und Balmes veröffentlichte 1845 die Schrift *„Il Criterio“* (oder die Kunst, zum Wahren zu gelangen) als eine mit moralischen Reflexionen untermischte praktische Logik. „Die Wahrheit in den Dingen ist die Wirklichkeit der Dinge selbst; für die Erkenntniss ist die Wahrheit die Kenntniss der Dinge, wie sie sind. Die Erkenntniss unter der Herrschaft der Wahrheit, der Wille unter der Herrschaft der Moral, die Leidenschaften unter der Herrschaft der Erkenntniss und des Willens, alle Fähigkeiten des Geistes durch die Religion erleuchtet und geleitet: dies ist der Standpunkt des vollkommenen Menschen; die Vernunft ist seine Fackel, die Einbildungskraft dient ihm als Pinsel, das Herz belebt, die Religion vergöttlicht ihn.“ Im Jahre 1846 erschien die Schrift *„Filosofia fondamental“* (Fundamental-Philosophie) zu Barcelona in vier Bänden, in 2. Auflage 1849, in deutscher Uebersetzung von Lorinser 1855 und 56, in 2. Auflage 1861 und 62, in vier Bänden, worin Balmes' ganze Philosophie in 10 Büchern oder Abhandlungen dargestellt ist: über die Gewissheit, über die Empfindungen, über die Ausdehnung und den Raum, von den Ideen des Seins, der Einheit und der Zahl, über die Zeit, über das Unendliche, über die Substanz, über die Nothwendigkeit und die Ursächlichkeit. Das Werk sollte, nach des Verfassers eigner Erklärung, nur die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino sein, für die Bedürfnisse des 19. Jahrhunderts bearbeitet. Darauf folgte die Schrift *„Corso de filosofia elemental“* (Lehrbuch der Elemente der Philosophie), in vier Bänden, zugleich auch in lateinischer Sprache vom Verfasser ausgearbeitet (Madrid, 1847), in deutscher Uebersetzung von Lorinser, 1852 und 1853, worin zuerst die Logik, dann die Metaphysik (nebst Aesthetik, reiner Ideologie, allgemeiner Grammatik und Theodicee), darauf die Ethik und Moral dargestellt wird, woran sich im vierten Theile die Geschichte der Philosophie in kurzen Umrissen anschliesst. In einer akademischen Gedächtnissrede nach dem Tode des Akademikers Balmes sprach sich J. J. de Mora in öffentlicher Sitzung der Akademie zu Madrid also aus: „Nach Wahrheit dürstend fasste Balmes den Plan einer Philosophie, welche sich einerseits gänzlich von der deutschen Philosophie entfernt und andererseits mit der sensualistischen Schule der französischen Philosophie Nichts gemein hat. Die Gefahr, von welcher er die Gesellschaft bedroht sah, flösste ihm lebhafte Besorgniss ein. Auf der einen Seite führt die Ontologie in ihren Ausschreitungen unvermeidlich zum Pantheismus; auf der andern Seite drängt der Missbrauch der analytischen Methode die sensualistische Schule zum Materialismus. Balmes vermeidet glücklich diese doppelte Klippe. Auf seinen Glauben gestützt, dringt er kühn in das Gebiet der Metaphysik ein und bis zu den vom Glauben gesetzten Grenzen. Die Balmes'sche Philosophie hat das hohe Verdienst, dass sie den Bedürfnissen unseres Vaterlandes Spanien und unsrer Zeit entspricht und sich von den Irrthümern fern hält, welche gegenwärtig in den aufgeklärtesten Ländern Europa's so viel Unheil anrichten.“ Seine Methode ist die psychologische und eklektische. Die Polemik gegen die sensualistische Schule Condillac's nimmt in Balmes' Schriften einen grossen Platz ein, und nächst den Scholastikern citirt er am Häufigsten mit Anerkennung Descartes, Malebranche und Leibniz, um dem Andrang der neuern philosophischen Richtungen Deutschlands vorzubeugen. Er proklamirt in Spanien die Uebereinstimmung der Vernunft und des

Glaubens, aber im Sinne der kirchlichen Scholastik zugleich die Unterordnung der Vernunft unter den Glauben, d. h. eben den Glauben der katholischen Kirche. So nimmt er durch seine in klarer, lebhafter, oft glänzender Darstellung abgefassten Schriften durch das ernste Bemühen, in Spanien die philosophischen Studien zu beleben, in der philosophischen Bewegung des 19. Jahrhunderts eine achtbare Stellung ein. Als Opposition gegen die neue Scholastik der Balmes'schen Philosophie hat besonders der Spanier Del Rio als Anhänger der Philosophie Krause's mit seinen Schriften in den 60er Jahren gewirkt.

Blanche-Raffin, A. de, Jacques Balmes, sa vie et ses ouvrages, 1859, deutsch von F. X. Karker (1852).

Balmesi, Abraham de, aus Lecci im Königreich Neapel, als praktischer Arzt und Professor in Padua 1523 gestorben, übersetzte die astronomische Einleitung des Ptolemaeus und einige philosophische Commentare des Averroës in's Lateinische.

Barbanella, siehe Abravanel.

Barbaro, Ermolao (Hermolaus Barbarus), war aus einer angesehenen Familie in Venedig 1454 geboren und hier, wie in Verona und später in Rom in den alten Sprachen unterrichtet, wurde 1477 Doctor des bürgerlichen und kanonischen Rechts und Professor der Philosophie in Padua und erklärte seit 1479 in Venedig die Alten und besonders den Aristoteles. Seit 1486 von der Venetianischen Republik zu diplomatischen Geschäften benutzt, wurde er während seines Aufenthaltes am römischen Hof vom Papst Innocenz VIII. zum Patriarchen von Aquileja ernannt und starb schon 1493, im 39. Lebensjahre, auf einer Villa des Kardinals Caraffa, an der Pest. Als Schriftsteller nimmt er unter den Wiedererweckern des Studiums der alten, besonders der griechischen Literatur eine hervorragende Stelle ein durch Uebersetzungen von Werken des Aristoteles und seines Paraphrasten Themistios, sowie des Alexander von Aphrodisias. Er soll den Teufel um den rechten Sinn des Wortes „*entelecheia*“ bei Aristoteles gefragt haben. Gedruckt wurde von ihm auch ein *Compendium ethicorum librorum* (Venedig, 1544), ein *Compendium scientiae naturalis ex Aristotele* (Venedig, 1545) und ein Commentar zu Gilberti Porretani (Gilbert's von Poitiers) *liber de sex principiis* (Paris 1541).

Barbarus, Daniel, Grossneffe des Hermolaus Barbarus, war Gesandter der Venetianischen Republik in England, seit 1559 Patriarch von Aquileja und starb 1569. Er schrieb *Exquisitae in Porphyrii quinque voces commentationes,* welche 1542 zu Venedig gedruckt wurden, und *Commentarius in Aristotelis libros III. Rhetoricorum* (Venetiis, 1544).

Barbus, Paulus, aus Soncino in Oberitalien, ein Dominikanermönch, der zu Mailand, Siena, Ferrara und Bologna lehrte und im Jahr 1494 als Klosterprior zu Cremona starb, hat Commentare zu den Kategorien und zur Metaphysik des Aristoteles, sowie zur „*Isagoge*“ des Porphyrios verfasst.

Barbeyrac, Jean, war 1674 in Bezières aus einer Calvinistischen Familie geboren und nach der Aufhebung des Edictes von Nantes in die Schweiz gekommen, wo er Theologie, dann Rechtswissenschaft studirte, erhielt 1697 am französischen Gymnasium in Berlin eine Lehrstelle für schöne Wissenschaften, 1710 in Lausanne eine Professur für Geschichte und bürgerliches Recht, endlich 1717 eine Professur für öffentliches Recht in Gröningen, wo er 1744 starb. Als Uebersetzer der Schriften von Grotius, Pufendorf, Cumberland und de Noot hat er sich für die Geschichte des Naturrechts Verdienste erworben. In seiner Abhandlung „*De la morale des Pères de l'église*“ schliesst er sich zum Theil an Descartes, mehr noch an Locke an und vertheidigt die Locke-Pufendorf'sche Lehre von der Verpflichtung gegen Leibniz.

Barbinella, siehe Abravanel.

Barclay, Jean, war 1582 in Pont-à-Mousson (Mussipontum) in Lothringen geboren, wo sein schottischer Vater die Rechtswissenschaft lehrte. Seine ersten Studien machte er unter den Jesuiten seiner Vaterstadt, welche den begabten Jüngling vergebens für ihren Orden zu gewinnen suchten. Im Jahr 1603 reiste er mit seinem Vater nach England, wo er pseudonym seine Schrift „*Euphormionis Lusini Satyricon*“ veröffentlichte, welche in Form eines Romans eine hauptsächlich gegen die Jesuiten gerichtete politische Satire ist, deren zweiter Theil 1605 erschien. Nach der Rückkehr wurde sein Vater Professor des Rechts zu Angers, in der Provinz Anjou, starb aber schon 1605. Der Sohn ging nach Paris, wo er sich mit der gelehrten Französin Louise de Bonnaire (Aloysia Barclaja) verheirathete. Von 1606—1616 lebte er in England, dann wieder in Paris und folgte 1617 einer Einladung des Papstes Pius V. nach Rom, wo er während des Druckes seines Romans „Argenis“ schon 1621, im 39. Lebensjahre starb. Ausser poetischen, politischen und historischen Arbeiten hat er auch eine philosophische Schrift unter dem Titel „*Icon animarum*“ (Bild der Seelen) 1614 zu London veröffentlicht, worin er beweisen will, dass die intellectuellen und moralischen Fähigkeiten des Menschen nach Alter und Heimath, wie nach staatlichen und geschichtlichen Verhältnissen sich verändern.

Bardêsanês, ein Gnostiker, war 154 nach Chr. G. in der Nähe von Edessa in Syrien geboren und erhielt vom Flusse

Deisân, an welchem diese Stadt liegt, den Namen Bar-Deisân (Sohn Deisan's). Bei Hofe mit einem jungen Prinzen erzogen und in ritterlichen Künsten gebildet, lebte er später als Mann von feiner Weltbildung und verheirathet in äusserm Wohlstande und hatte einen Sohn Harmonios. Bei der Thronbesteigung seines fürstlichen Freundes Abgar (200 nach Chr.), welcher das Christenthum im Staate von Edessa zu kurzer Herrschaft brachte, war er ein 46jähriger, beim Sturze dieses christlichen Königs durch den Kaiser Caracalla (217) war er ein 63jähriger Mann. Er lebte seitdem einige Zeit in Armenien, wo er im Schlosse Anium die Musse fand, die Armenischen Tempelarchive für ein (von Moses von Chorênê benutztes) Geschichtswerk zu benutzen, welches er bis in das zweite Jahrzehnt des dritten christlichen Jahrhunderts fortführte. Später (218) traf er in Edessa mit der indischen Gesandtschaft an den Kaiser Elagabalus zusammen und wurde mit indischen Lehren und Bräuchen bekannt, worüber er auch Denkwürdigkeiten veröffentlichte. Als Gnostiker war Bardesanes von den Lehren des Gnostikers Valentinus ausgegangen und stellte in mehreren Schriften über das Licht und die Finsterniss, über das geistige Wesen der Wahrheit, über das Bewegliche und das Feste (letztere Schrift vorzugsweise astronomischen Inhalts) in eigenthümlicher Umgestaltung der Valentinianischen Lehre die dualistische Grundlage seines eignen gnostischen Systems dar, worin eine Verbindung des persischen Dualismus eines lichten und finstern (guten und bösen) Princips mit christlichen Elementen hervortritt, so dass er als ein Vorläufer des manichäischen Lehrsystems zu betrachten ist. Als Dichter gab er seinem Volke ein an die Psalmen Valentin's sich anschliessendes Buch von 150 Psalmen oder Hymnen, worin er die Versmaasse und Strophen für die syrische Sprache erst erfand. Seine Schriften wurden trotz ihrer gnostischen Elemente von den syrischen Kirchenlehrern benutzt; auch seine Hymnen standen in kirchlichem Gebrauche, bis sie durch die rechtgläubigen Hymnen des Syrers Ephrêm verdrängt wurden. Noch an seinem Lebensabend setzte Bardesanes den schon früher begonnenen Kampf gegen die gnostischen Markioniten fort und starb um's Jahr 225 n. Chr. An die Spitze seiner Schule trat sein Sohn Harmonios, welcher gleichfalls religiöse Lieder dichtete und des Vaters Lehren über die Seele und das Entstehen und Vergehen des Leibes durch Lehren griechischer Philosophen ergänzte. Ein im Alterthum unter dem Namen des Bardesanes bekanntes, in Form eines Dialogs abgefasstes Buch „über das Schicksal“ ist seit 1855 als „Buch der Gesetze der Länder“ im syrischen Original vollständig bekannt geworden (in *Cureton's Spicilegium Syriacum,* London 1855). In deutscher Uebersetzung hat dasselbe A. Merx (Bardesanes von Edessa, Halle 1863) zugänglich gemacht. Da Bardesanes in dieser Schrift als dritte Person erscheint und dieser Mitunterredner als Meister und Lehrer im Schülerkreise mit dem Namen Philippos angeredet wird, so kann dieselbe nicht von Bardesanes verfasst sein, sondern von seinem Schüler Philippos, welcher über eine Streit-Unterredung des Bardesanes mit einem gewissen Awida über Freiheit und Schicksal Bericht erstattet.

Es ist nur Ein Gott (so lehrte Bardesanes), der seinem Wesen nach ewige und unbegreifliche Vater alles Lebendigen. Ihm gegenüber steht die unreine, gestaltlose Materie, aus welcher der Teufel „als die Hefe des Princips der Finsterniss“, seinen Ursprung nimmt. Die verborgene Fülle des Urvaters offenbart sich in einer Siebenzahl von Aionen-Wesen, welche paarig (als männlich und weiblich) verbunden sind. Dem Urvater steht als weibliche Genossin die Urmutter alles Lebens zur Seite, die vom Vater des Lebens befruchtet wird, um den Sohn des Lebendigen oder den himmlischen Christus zu gebären. Bei dieser Erzeugung springt ein Theil des göttlichen Lichtes in's Chaos über und daraus wird die Chakmûth (Achamôth) gebildet, welche mit Christus die zweite „Gespannschaft“ (Syzygia) bilden soll, aber als das unvollkommene weibliche Licht erst durch Christus oder das vollkommene männliche Licht zum Bewusstsein ihrer höhern Abkunft und zur Vollendung geführt werden muss. Dagegen bildet die aus ihrer himmlischen Heimath herabgestürzte und im Chaos allein gelassene Chakmûth, unbewusst von Christus geleitet, den Demiurgen (Weltbildner) und durch diesen die untere Welt, aus der sie sich jedoch nach dem göttlichen Lichte zurücksehnt. Indem Christus, der Sohn des Lebens, aus dem obern Lichtreiche in einen geistigen Lichtkörper herabsteigt und durch Maria wie durch einen Kanal hindurchgeht, um nach scheinbarem Sterben mit seinem himmlischen Leibe wieder zum Himmel aufzufahren, erfolgt die Erlösung, und das Ende ist die unter dem Bilde eines Gastmahls dargestellte Vermählung der Chakmûth mit Christus und der geistigen Naturen mit den Engeln. Die Menschenseelen stammen ihrem höheren, pneumatischen Theile nach aus der oberen Welt und sind von Natur frei zum Guten wie zum Bösen, nur ihre dem Teufel entstammenden Leiber mit der hylischen (stofflichen) Seele sind dem Verhängniss der Gestirne unterworfen, welche als Sterngeister in der sichtbaren Welt das Abbild der obern Siebenzahl sind. Von diesen sieben Sterngeistern werden alle Veränderungen in der sichtbaren Natur, Leben und Tod, Segen und Unheil regiert.

Hahn, Bardesanes gnosticus Sycorum primus Hymnologus. 1819.

Merx, Bardesanes von Edessa. 1863.
Hilgenfeld, Bardesanes der letzte Gnostiker. 1864.

Bardili, Christoph Gottfried, war 1761 zu Blaubeuren (in Würtemberg) geboren, 1786 Repetent im theologischen Stift zu Tübingen, 1790 Professor der Philosophie an der Karlsschule, seit 1795 am oberen Gymnasium zu Stuttgart und starb 1808 zu Mergelstetten. In seinen „Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe“ (1788) und in seiner Schrift „über den Ursprung des Begriffs der Willensfreiheit“ (1796) hat er zunächst Zeugniss von seinem Studium der alten Philosophie abgelegt, sodann sein Studium der Kant'schen Philosophie durch die in Form eines Dialogs gehaltene Schrift „Sophylus oder Sittlichkeit und Natur als Fundamente der Weltweisheit“ (1794) beurkundet. Von der Kant'schen Grundlage aus, auf welcher die letztere Schrift im Wesentlichen ruht, behandelte er dann „die allgemeine praktische Philosophie“ (1796) und seine psychologischen Untersuchungen „über die Gesetze der Ideenassociation und besonders ein bisher unbemerktes Grundgesetz derselben“ (1797). War Bardili bis dahin Kantianer, so finden wir ihn in den anonym herausgegebenen „Briefen über den Ursprung der Metaphysik“ (1798) im Uebergange zum Standpunkt Leonhard Reinhold's begriffen. Diese Schrift ging, wie er sich selbst später brieflich gegen Reinhold äussert, darauf aus, die reine Philosophie auf die Aesthetik und Alles in Allen zuletzt auf das Gefühl zurückzuführen, den Menschen zu einen Stück des beseelten All zu machen und den „Pantheismus“ als diejenige Weltanschauung zu verkündigen, zu welcher eine geläuterte Speculation hinführe und mit welcher sich auch das Gefühl und die ästhetische Ansicht der Welt am Besten vertrage. Im Jahr 1800 veröffentlichte Bardili seinen „Grundriss der ersten Logik“, die er auf dem Titel zugleich mit dem Zusatz erläuterte: „gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kant'schen insbesondere, keine Kritik, sondern eine *medicina mentis,* brauchbar hauptsächlich für Deutschland's kritische Philosophen“, und worin er in einer mit mathematischen Formeln ebenso reichlich wie mit bissiger Polemik durchflochtenen, rauhen und schwer geniessbaren Darstellung der „erkrankten deutschen Philosophie“ wieder aufhelfen zu müssen sich berufen glaubte. „Durch die Kant'sche Dialektik wird die Vernunft zur Unvernunft. Kant hat Leibniz und Locke verschmelzen wollen. Die Ideen Leibnizens hatten nach Kant nur halbe Realität, die andere Hälfte mussten sie sich erst aus England von Locke's Anschauungen kommen lassen. Die Widersprüche der Kant'schen Philosophie sind Krebsschäden, und solche könnte man mit Rosenwasser heilen“? Er glaubte die „*medicina mentis*“ durch eine Reform der Logik darzubieten, indem er das logische Prinzip der Identität oder den Satz des Widerspruches zur Grundlage der Philosophie und zum Hauptschlüssel für die Beurtheilung des Wahren und Falschen in unserer Erkenntniss machte und damit der Kant'schen Philosophie ein „System des rationalen Realismus“ entgegenstellte, welches von der Fichte'schen „Wissenschaftslehre“ ausgehend, in seinem weitern Aufbau zugleich mit der Schelling'schen „Naturphilosophie“ sich berührt, indem er aus der logischen Analyse des Denkens eine Metaphysik abzuleiten und an die Stelle der bisherigen Logik eine zugleich ontologische Dialektik zu setzen sucht, deren höchster und allgemeinster Begriff die „absolute Identität“ als das Wesen aller Wesen und das schlechthin Erste sein soll. „Jeder (so schreibt er an Reinhold) muss als ein unumgängliches Postulat zugeben, dass Alles, was wirklich ist, vorher möglich gewesen sein muss. Dennoch hat Jeder den Begriff der Wirklichkeit eher, als den der Möglichkeit, den er nachher zu erklären versucht. Aber selbst diese Wirklichkeit würde ihm nicht bekannt sein, wäre ihr nicht ein sinnlicher Reiz voraufgegangen. Nun liegt auf der Hand, dass die Möglichkeit, welche allemal bei jeder Wirklichkeit vorausgesetzt wird, in der Natur des Denkens gesucht werden muss. Daher ist etwas im Menschen, welches virtuell das erste, aber in der Ordnung des Bewusstseins das letzte ist, und doch Beidem, sowohl dem Begriffe, als dem Reize, in der Ordnung des Daseins vorangeht. Dieses Erste, dieses Bestimmende ein blosses Nichts zu nennen, würde heissen, die Wirklichkeit selbst ein Nichts zu nennen, da die Wirklichkeit nicht sein könnte, wenn ihr die Möglichkeit nicht vorherginge. Daraus folgt der Schluss: Der Gedanke ist der Grund von Allem. Kennte der Mensch die Möglichkeit von Allem, so würde er von Allem den Grund wissen, und wenn er den Grund wüsste, so würde er zugleich Alles in und unter der Nothwendigkeit wissen, durch welche und in welcher es dieses Ding ist. Mit andern Worten: er würde „das Ding an sich“ erkennen. Während also der subjective Process Sinnenreiz, Wirklichkeit, Möglichkeit ist, so ist der objective Process Möglichkeit, Wirklichkeit, Sinnenreiz. Was das Letzte zu sein scheint, ist in Wirklichkeit das Erste. „Das Eine und Unwandelbare, welches das Wesen des Denkens ausmacht, leidet keine Negative, es ist reine Position. Sein Grundgesetz ist daher das Gesetz der Identität; es leidet eben so wenig Qualitäts- und Modalitäts-Unterschiede, sondern es ist das Allgemeine und Nothwendige. Nun muss aber das Denken die Materie als Materie zernichten, denn sonst wird daraus nicht ein

Gedachtes; andererseits aber, damit aus ihr ein Gedachtes werde, kann sie das Denken auch nicht ganz vernichten, sondern es muss etwas an ihr sein, was sich schlechterdings nicht zernichten lässt. Das durch das Denken Untilgbare an der Materie ist ihre Form, und zwar die Form des Neben- und Nacheinander, so dass Nebeneinandersein (Ausdehnung) und Nacheinandersein (Veränderung) Prädicate eines jeden Objects sind. Zeit und Raum sind gedachtes Neben- und Nacheinander. Wie aber in jedem Object diese Mannichfaltigkeit enthalten ist, eben so auch die Einheit; daher enthält ein jedes Object das Denken, und wenn wir ein Object denken oder erkennen, so denken und erkennen wir schon das Denken; das Denken, welches überall im Weltall herrscht, ist jedoch nicht überall in gleicher Intensität gesetzt. Wird der Organismus wiederum zum Stoff des Denkens, so ensteht das vorstellende Wesen, welches träumende Monade ist, wie das Thier, während der blosse Organismus nur die schlummernde Monade, wie das Leben der Pflanze, des Erdkörpers gab. Erhebt sich das vorstellende Wesen dazu, sich nicht nur in sich selbst, sondern auch durch sich selbst zu vervielfältigen, so giebt dies das bewusste Wesen, welches schlummert, träumt und wacht: das ist der Mensch. In ihm kommt das Denken, welches das Weltall durchdringt, zum Bewusstsein; das Lebensgefühl erhebt sich zur Personalität, die wesentlichen Gesetze der Erscheinungen werden zu Gesetzen der Association seiner Gedanken. Die Gegensätze sind unzertrennlich verbunden und dennoch nie Eins; darüber thront der ewig Unnennbare. So wird die Welt unzertrennlich von Etwas begleitet, das nicht Welt ist, wie die Möglichkeit von der Wirklichkeit. Es muss ein Gott sein, der als Gott Alles, was er ist, nur in und durch sich selbst ist und im Gewissen des Menschen sich offenbart; aber verwegen würde es sein, wenn ich mit dem, was er mir von sich an meinem Denken offenbart hat, sein Wesen überhaupt ergründet zu haben glaubte.

Bardili's und **Reinhold's** Briefwechsel über das Wesen der Philosophie und das Unwesen der Speculation, herausgegeben von L. Reinhold. 1804.

Barhebraeus, siehe G r e g o r i u s.

Bartholomaeus d e G l a n v i l l a (in England), ein Franziskanermönch des 13. Jahrhunderts, verfasste um 1250—1260 ein Werk *„de proprietatibus rerum“* (gedruckt 1488 in Strassburg, 1492 in Nürnberg), worin er Bekanntschaft mit den Schriften des Aristoteles aus griechisch-lateinischen Uebersetzungen zeigt. Dasselbe besteht aus 19 Büchern, worin der Verfasser „Himmel und Erde und Alles was darinnen ist“ in Auszügen aus Kirchenvätern und Philosophen behandelt, ohne eigene Gedanken und Untersuchungen.

Basedow, J o h a n n B e r n h a r d, war 1723 in Hamburg geboren und auf dem dortigen Johanneum gebildet, studirte 1744 bis 1746 in Leipzig Theologie, beschäftigte sich jedoch mehr mit den Schriften von Crusius und Wolff, und lebte 1749—52 als Hauslehrer in Holstein, wobei er eine neue Methode des Unterrichts im Lateinischen mit Glück versuchte. Im Jahre 1752 kam er als Professor der Moral und der schönen Wissenschaften an die dänische Ritterakademie nach Soroe, wo er einige philosophische Aufsätze verfasste, worin viele Anschauungen und Grundsätze ausgesprochen sind, die sich schon vor dem Erscheinen (1762) von Rousseau's Emil mit Rousseau'schen Ideen berühren. Im Jahre 1758 erschien seine „praktische Philosophie für alle Stände“. Während er 1761—1771 als Professor in Altona wirkte, kämpfte er gegen die theologische Orthodoxie im Interesse der Aufklärung durch mehrere Schriften, die in Hamburg und Lübeck verboten wurden. Seine „Philalethie, neue Aussichten in die Wahrheiten der Religion und Vernunft“ erschien 1764. In der Schrift „Theoretisches System der gesunden Vernunft“ (1765) erklärte er die Lehre vom Menschen und seinem Verhältniss zu Gott (Anthropologie und natürliche Theologie) als die beiden Angelpunkte der Philosophie, deren einziger Zweck dieser sei, die für Alle nützlichen und unsere Glückseligkeit fördernden Kenntnisse vorzutragen. Darum gebe es auch kein anderes Kriterium der Wahrheit für einen Gedanken, als dass wir ihm Beifall schenken müssen, um unserer Glückseligkeit gemäss zu denken. Alle dahin einschlagenden Sätze ist der Mensch anzunehmen verbunden, sie sind für ihn „Glaubenspflicht“. In diesem Sinne war auch „die ganze natürliche Weisheit im Privatstande der gesitteten Bürger“ (1768) abgefasst. Unsere Natur ist, nach Basedow, vor dem Unterrichte weit entfernt von aller Erkenntniss der Religion; wir haben keinen angebornen Gewissenstrieb, kein angebornes moralisches Gefühl, und es ist mancherlei Erkenntniss vorauszusetzen, deren Sammlung und Vergleichung die Beweise der Schlussfolgen sind, in welchen wir die Existenz und Eigenschaften einer Gottheit ohne Offenbarung stark vermuthen lernen und bei gehäuften Vermuthungsgründen endlich für wahr annehmen. Die erste dieser vorauszusetzenden Erkenntnisse ist der Satz, dass was einen Anfang hat, durch eine vorgängige Ursache zur Wirklichkeit gekommen ist. Die zweite Vorbereitung ist der Hauptsatz von der verständigen Ursache, dass die mannichfaltige Uebereinstimmung der Dinge mit einer erdenklichen Absicht auch nicht ohne wirkliche Absicht da sei und fortdauere, sondern durch solche Absicht gewirkt werde. Die dritte Vorbereitung besteht in dem Haupt-

satze von der zweckmässigen Beschaffenheit der Welt, indem diese das Ansehen hat, ein aus vielen übereinstimmenden Dingen zusammengesetztes Mittel der allgemeinen Glückseligkeit zu sein. Die vierte Vorbereitung der natürlichen Religion ist der Hauptsatz vom Zusammenhange des Bösen mit dem Guten und von dem Uebergewichte des letztern. Die fünfte Vorbereitung ist der Hauptzweck der einzigen Ursache, welcher den Inhalt hat, dass jede Reihe von Ursachen und Wirkungen nicht in's Unendliche zurückgehe, sondern sich in einer ersten und ewigen Ursache gründe und dass überhaupt nur eine einzige erste Ursache aller übrigen Dinge da sei. Ausserdem muss noch vorausgesetzt werden, dass der Mensch einen freien Willen habe, und es sind die Ungeübten zu belehren, dass sowohl die Freiheit, als die ganze Moralität der menschlichen Handlungen sehr wohl bestehe mit der Lehre, dass es keine andern Wirkungen giebt, als solche, die von entscheidenden und einförmigen Ursachen gewirkt werden. Ausserdem muss ein zur Religion vorzubereitender Mensch sein innerliches Ich oder seine Seele durch wiederholtes Nachdenken als etwas erkennen, was von seinem groben sichtbaren Körper unterschieden ist; er muss ferner einsehen, dass der Untergang seiner Seele mit keiner Wahrscheinlichkeit aus dem leiblichen Tode geschlossen werden dürfe, dass also das Leben der menschlichen Seele nach dem Tode des Menschen nicht für unmöglich zu halten ist, und zwar aus folgenden Gründen: Erstlich, da die kleinsten Körperchen ungeachtet aller Veränderungen, die sie erleiden, dennoch nicht aufhören zu sein, so ist es nicht glaublich, dass die andere Art der für sich bestehenden Hauptdinge, nämlich die Seelen, vernichtet werden. Zweitens, nur der Geister, der Seelen willen schuf Gott die Welt und wird sie in Ewigkeit erhalten; in aller Ewigkeit wird die Welt niemals ohne lebendige Bewohner sein können; aus der Güte und Macht Gottes ist zu vermuthen, dass sich die Zahl derselben nicht vermindere, sondern vermehre; die stärkste Art der Vermehrung aber ist, wenn auch diejenigen Seelen, die einmal da sind, im Leben bleiben. Drittens, die Erfahrung von der menschlichen Geburt giebt uns einen Begriff, dass eine Art des Lebens auf die andere folgen könne, ohne dass die Seele im früheren Leben sich die Beschaffenheit des späteren vorstellen kann. Viertens, die menschliche Seele hat eine merkwürdige Aehnlichkeit mit Gott, ihrem Schöpfer und Erhalter. Ist es nicht von der Güte des allmächtigen Gottes zu vermuthen, dass er solche zu seiner Nachahmung geschickte Wesen ewig im Leben und in Wirksamkeit erhalte und nach und nach durch die nöthige Abänderung zur Vollkommenheit bringe? Fünftens, dieser Glaube, dass die menschlichen Seelen unsterblich sind, ist für Jeden insbesondere, für das gesellschaftliche Leben und für das ganze menschliche Geschlecht von unaussprechlichem Nutzen, insofern der weise Gott und Vater die in diesem Leben unbelohnten Tugenden irgend einmal herrlich belohnen und die in diesem Leben unbestraften Laster furchtbar bestrafen wird. Durch diesen Glauben entsteht die vollkommenste Uebereinstimmung des Triebs zur Gemeinnützigkeit und des Triebs zur eignen Wohlfahrt. Sechstens, es ist also der Glaube an die Unsterblichkeit der Seelen so wahrscheinlich, so wünschenswürdig und vor allen Einwendungen so sicher, dass wir schon während einiges Zweifels vollkommen so handeln müssen, als wenn die Sache gewiss wäre.

Nachdem Basedow von der dänischen Regierung in Ruhestand versetzt worden, wirkte er in weiteren Schriften für eine Reform des gesammten Unterrichtswesens und sammelte zur Durchführung seiner darauf bezüglichen Pläne von aufgeklärten Menschenfreunden und fürstlichen Gönnern nicht weniger als 15000 Thaler. Er ging, mit Beibehaltung seiner dänischen Pension, 1771 nach Dessau, wo ihm der Fürst zur Ausführung seines Werkes freie Hand liess. So liess er 1774 sein grosses „Elementarwerk“ in vier Bänden, mit 100 Kupfertafeln erscheinen, welches den Beifall der damaligen Führer der Aufklärung, sogar des preussischen Ministers von Zedlitz, Lessing's und Kant's erntete. Gleichzeitig eröffnete er 1774 in Dessau sein *„Philanthropinum“* als eine Schule der Menschenfreundschaft für Lernende und junge Lehrer, von welcher Anstalt er sich jedoch nach einigen Jahren aus Mangel an wirthschaftlichem Geschick wieder zurückzog. Er starb 1790 auf einer Reise in Magdeburg.

Meier, Joh. Chr., Basedow's Leben, Charakter und Schriften, unpartheiisch dargestellt. I. II. 1791–92.

Basileidês, der Gnostiker, stammte aus Antiochia in Syrien, blühte zur Zeit des Kaisers Hadrian und brachte, nachdem er verschiedene Gegenden von Aegypten durchwandert hatte, seine spätern Lebensjahre seit 125—130 nach Chr. G. in Alexandria zu, von wo er auch nach Persien gereist sein soll, um seine Lehre zu verbreiten. Die Lehren der griechischen Philosophen geringschätzend, wie man ihm verwarf, holte er sich seine Weisheit von den „Barbaren“, d. h. aus dem Orient. Sein Hauptwerk waren 24 Bücher „Auslegungen zum Evangelium“. Aus seinen und seines Sohnes Isidôros Schriften sind uns nicht unerhebliche Bruchstücke durch die Kirchenväter erhalten worden. Besonders ausführliche Mittheilungen über seine Lehre verdanken wir den Kirchenvätern Clemens aus Alexan-

drien und Eirenaios. Hiernach leitete Basileides, wie die meisten Gnostiker, seine Lehre aus mündlichen Ueberlieferungen des Apostels Petrus ab, welche durch einen gewissen Glaukias vermittelt sein sollen. An der Spitze seines gnostischen Lehrgebäudes steht der unaussprechliche, namenlose Gott als ungewordener Vater und diesem gegenüber das Chaos als die Wurzel des Uebels. Der Urvater liess aus sich selber eine absteigende Stufenreihe von Geisterreichen oder Himmelssphären hervorgehen. Den ersten dieser Himmel bildet der aus dem Vater hervorgehende Nûs, dann folgt der aus diesem hervorgegangene oder ausgeflossene Logos und danach als weitere Emanationen die Phronêsis, die Sophia, die Dynamis, die Dikaiosyne und die Eirene (d. h. die Besonnenheit, Weisheit, Macht, Gerechtigkeit, der Friede). Aus diesen obersten Engeln des ersten Himmels gingen andere Emanationen hervor, welche den zweiten Himmel als Nachbild des ersten ausmachen und sofort bis zu 365 Himmeln oder Engelordnungen des Lichtreiches, durch deren unterste Reihe, mit dem zwar nicht bösen, aber beschränkten Judengotte an der Spitze, in der von uns wahrnehmbaren Sphäre die irdische Welt aus dem Chaos gebildet wurde. Denn wie weit auch das Chaos vom Reiche des Lichtes und seinem göttlichen Herrscher getrennt ist, so sind doch einzelne Strahlen daraus in die dunkle Tiefe gedrungen, aus deren Mischung eben die Sinnenwelt von Weltbildner hervorgebracht wird. Die höchste Vorsehung greift über die Herrschaft des Judengottes über, und alle Schicksalswendungen der irdischen Welt sind ihre Anordnungen. Die vernünftige Seele tritt mit einer Schuld, einer durch die Mächte der Finsterniss ihr anhaftenden Befleckung belastet in das irdische Leben ein und muss diese Schuld durch Leiden und Furcht in verschiedenen Stufen des Lebens abbüssen. Um nun den in der Materie gefangenen Geist zu befreien und die zu Gunsten des vom Judengotte auserwählten Volkes vorgesehene Erlösung in's Werk zu setzen, liess der ungewordene Vater seinen erstgebornen Nûs ausgehen, welcher als Christus bei der Taufe Jesu in menschlicher Gestalt erschien, bei der Kreuzigung aber statt seiner den Simon von Kyrênê eintreten liess. Wer blos an den Gekreuzigten glaubt, steht noch unter der Herrschaft des irdischen Herrn; erst der Glaube an den göttlichen Nûs selber wirkt die rechte Erkenntniss und die Erlösung der Seele, die beim Vergehen des Leibes fortlebt.

Dieses uns hauptsächlich durch den Kirchenvater Irenaeus überlieferte, vom Gegensatz der beiden Reiche durchzogene gnostische Lehrgebäude ist die ältere Gestalt, in welcher Basileides seine Lehre in seiner syrischen Heimath ausgebildet haben mag. In der seit den vierziger Jahren dieses Jahrhunderts zuerst unter dem Namen der *„Philosophûmena“* des Origenes bekannt gewordenen Schrift des römischen Presbyters Hippolytos „Widerlegung aller Ketzereien“ tritt uns die Lehre des Basileides in einer wesentlich abweichenden, den philosophischen Vorstellungen der Griechen sich annähernden Gestalt entgegen, welche Basileides in Alexandrien, dem damaligen Mittelpunkte griechischer Wissenschaft, namentlich unter stoischen Einflüssen, seiner ursprünglichen Lehre gegeben haben mag, wenn wir darin nicht vielleicht die Form zu erblicken haben, welche die Lehre in seiner Schule erhalten hat. Geist und Materie sind jetzt einander nicht mehr schlechthin blos entgegengesetzt, sondern in der ursprünglichen *„panspermia“* (Samenmischung) Anfangs in einer noch ungeschiedenen Einheit, aus welcher sich der geistige und der stoffliche Same erst allmälig unterschiedlich herausarbeiteten, während über dieser ursprünglichen chaotischen Gährung (Samenmischung) der „nichtwissende Gott“ in reiner Geistigkeit von Ewigkeit her erhaben schwebt. In dieser Samenmischung waren drei „Sohnschaften“ verborgen, von welchen die erste sich sofort zum „nichtseienden Gott“ erhob, während die zweite, weniger feine und reine Sohnschaft, durch den heiligen Geist beflügelt, gleichfalls im überweltlichen Raume verharrte, die dritte Sohnschaft aber bei der ursprünglichen Masse verharrte und deshalb der Reinigung bedarf. Indem der heilige Geist in der mittleren Welt schwebte, wohnt in ihr zugleich der Weltherrscher, welcher sich in seiner Beschränktheit für den höchsten Gott hielt und wieder den blos gesetzgebenden Gott unter sich hat. Jener herrschte im ätherischen Reiche von Adam bis Moses, der andere in der Welt unterm Monde von Moses bis Christus. Durch Vermittelung des heiligen Geistes empfing der Sohn des Weltschöpfers die Erleuchtung der überweltlichen Sohnschaft; dadurch erhielt der Weltherrscher selbst erst Kunde vom höchsten Gott und wurde durch die Furcht vor demselben zur Reue über seine frühere Erhebung und zur Weisheit geführt; ebenso auch der ihm untergeordnete gesetzgebende (Juden-) Gott. Durch das von der überweltlichen Sohnschaft ausgehende Licht wurde auch Jesus erleuchtet, und durch Verkündigung des Evangeliums in der Welt wurde die dritte Sohnschaft der Reinigung theilhaftig, so dass sie sich zum Orte der ersten seligen Sohnschaft und zum „nichtseienden Gotte“ erheben und alsdann die grosse Scheidung der Erwählten von den Weltkindern eintreten konnte.

Uhlhorn, das Basilidianische System. 1852.
Hilgenfeld, das System des Gnostikers Basilides (Theologische Jahrbücher, 1856, S. 86 ff.).
Baur, das System des Gnostikers Basilides (ebendaselbst 1856, S. 122 ff.).

Basileidês, Epikuräer, war zu Ende des dritten vorchristlichen Jahrhunderts Nachfolger des Dionysios aus Heraklea in der Leitung der Schule.

Basileidês, Stoiker aus Skythopolis (in Palästina) wird als Lehrer der Kaiser Lucius Verus und Marcus Aurelius bezeichnet.

Bassus, Aufidius, Epikuräer zur Zeit des römischen Stoikers Seneca, der ihn in einem seiner Briefe erwähnt.

Batteux, Charles, war 1713 geboren, hätte als Kanonikus zu Rheims zwanzig Jahre lang und dann in Paris Rhetorik gelehrt und war zuletzt Professor der griechisch-römischen Philosophie am Collège in Paris, seit 1761 auch Mitglied der französischen Akademie und starb daselbst 1780. Abgesehen von seinen Schriften zur Rhetorik und schönen Literatur hat der Abbé Batteux auch einige philosophische Arbeiten veröffentlicht. In der Schrift *„Les beaux arts réduits à un même principe"* (Paris, 1746), übersetzt von P. C. B(ertram) 1751 und von J. A. Schlegel (1752) setzt er die Aufgabe der Kunst in die Nachahmung der schönen Natur und giebt schlichte und klare Auseinandersetzungen. Seine Abhandlung *„La Morale d'Epicure tirée de ses propres écrits"* (Paris, 1758), übersetzt von J. Gfd. Bremer (1774, 2. A. 1792) trug zur Berichtigung der landläufigen falschen Urtheile über Epikur wesentlich bei. Die philosophiegeschichtliche Arbeit *„Histoire des causes premières, exposé sommaire des pensées des philosophes sur le principe des êtres"* (Paris, 1769), übersetzt von J. J. Engel (1773) zeugt von eindringendem Verständniss und gesundem Urtheil.

Baumeister, Friedrich Christian, geb. 1709 zu Grosskörnern (im Gothaischen), wurde 1734 Adjunct der philosophischen Facultät zu Wittenberg und 1736 Rector am Gymnasium zu Görlitz (in der Oberlausitz), wo er 1785 starb. Er war ein Anhänger der Leibniz'schen Idee der „vorherbestimmten Harmonie" und der Wolff'schen Philosophie, in deren Weise seine Schriften gehalten sind: *Philosophia definitiva i. e. definitiones philosophicae ex systemate libri baronis a Wolf in unum collatae* (1735 und 1762), *Institutiones philosophiae rationalis* (1736), *Institutiones metaphysicae methodo Wolfii adornatae* (1738, 1749, 1754) und *Historia doctrinae de mundo optimo* (1741). Seine Lehrbücher haben zur Verbreitung der Wolff'schen Philosophie zweckmässig gewirkt und sind auch von Kant längere Zeit seinen Vorlesungen zu Grunde gelegt worden.

Baumgarten, Alexander Gottlieb, war 1714 in Berlin geboren, als jüngerer Bruder von Jacob Siegmund Baumgarten, und hatte nach seines Vaters Tode als Mitglied des Waisenhauses und als Tischgenosse A. H. Francke's in Halle das Gymnasium besucht und Theologie studirt. Durch die Bekanntschaft mit den Schriften Wolff's, da der Besuch der Vorlesungen desselben damals verboten war, für dessen Philosophie gewonnen, lehrte er diese 1735—1740 als Privatdocent in Halle und nachher als Professor der Philosophie zu Frankfurt a. d. Oder, wo er nach langer Kränklichkeit 1762 starb. Seine meisten Schriften sind aus Dictaten zu seinen Vorlesungen hervorgegangen. Er gab 1740 *Ethica philosophica,* 1750 und 58 in zwei Bänden *Aesthetica,* 1760 *Initia philosophiae practicae primae* und 1761 *Acroasis logica in Christianum Wolf* heraus. Nach seinem Tode erschien 1769 *Sciagraphia encyclopaediae philosophicae,* ferner *Philosophia generalis.* Seine Lehrbücher wurden viel gebraucht und auch von Kant lange Zeit seinen Vorlesungen zu Grunde gelegt. Manche von ihm vorgenommene Veränderung in der seither gangbaren scholastischen Terminologie wurde von Kant adoptirt, sowohl lateinische wie deutsche Kunstausdrücke, welche letztere er unter dem Text seiner Lehrbücher zur Erläuterung gab. In den Augen Kant's, während seiner vor-kritischen Periode, galt Baumgarten als der Khoryphäe unter den damaligen Metaphysikern. Er hat die Wolff'sche Lehre in die steife, schulmässige Form eines Systems, mit scharf ausgeprägter philosophischer Terminologie, gebracht und insbesondere die Aesthetik im Geist der Wolff'schen Philosophie ausführlich behandelt, wodurch er in Deutschland der Begründer der Aesthetik als besonderer Wissenschaft geworden ist. Philosophie ist ihm die Wissenschaft von den Eigenschaften der Dinge, soweit sich diese durch blosse Vernunft erkennen lassen, und gilt ihm als ihr allgemeinstes Princip der „Satz des Widerspruches", aus welchem auch der „Satz des zureichenden Grundes" abzuleiten ist, sozwar dass Alles ebensowohl als Grund, wie als Folge mit Anderm zusammenhängt. Er lässt die Lehre vom Erkennen (*Gnoseologia*) vor der die Metaphysik (nebst der rationalen Psychologie) und die Physik befassenden theoretischen Philosophie vorangehen und auf diese die praktische Philosophie folgen, welche die Ethik, die Rechtsphilosophie mit der Lehre vom Anstand (*Prepologia*) und vom Ausdruck (*Emphaseologia*) umfasst. Die Aesthetik bildet, als Lehre vom sinnlichen Erkennen, den ersten, die Logik als Lehre von der intellectuellen Erkenntniss den zweiten Theil der Gnoseologie. Das Wesentliche in den Dingen sind die Kräfte, die aber einfache Wesen oder Monaden sein müssen, deren jede die ganze Welt in sich abspiegelt und somit vorstellt, sei es in durchaus dunkeln oder theilweise klaren Bildern (bei vernunftlosen Seelen) oder ganz deutlich (bei den Geistern). Alle Wesen stehen durch

Vermittelung der allgemein vorherbestimmten Harmonie untereinander in einer blos idealen, nicht zugleich physischen Wechselwirkung. Die von Baumgarten bei der Darstellung der natürlichen Theologie gegebene ontologische Beweisführung für das Dasein Gottes wurde von Kant seiner Kritik zum Grund gelegt. Neben der natürlichen Gotteserkenntniss behält in seinem System auch die Offenbarung, neben dem Naturlaufe auch die Möglichkeit des Wunders noch einen Platz. Princip des menschlichen Handelns ist das Streben nach Vollkommenheit, mit welchem das naturgemässe Leben zusammenfällt. In der Ethik werden nicht blos die Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und gegen alles Uebrige (untermenschliche, wie übermenschliche Wesen), sondern auch die Philanthropie empfohlen, zu welcher auch Verbreitung der Erkenntniss durch Erleuchtung (*illuminatio*) gehörte. Als die Aufgabe der Aesthetik bezeichnet er die Vervollkommnung der sinnlichen Erkenntniss, welche alle nicht zur Deutlichkeit erhobenen Vorstellungen umfasst (d. h. Empfindungen wie Phantasiebilder). Die Vollkommenheit dieser Erkenntniss besteht in der Schönheit, und darum ist Aesthetik nicht blos Wissenschaft vom niederen Erkennen, sondern auch *philosophia poëtica* oder Wissenschaft des Schönen. Baumgartens Aesthetik ist jedoch eine blosse Sammlung von zum Theil feinen Bemerkungen und Regeln, meist aus dem Gebiete der Rhetorik und Poëtik, ohne tieferes wissenschaftliches Eindringen in die Sache. Naturanlage und Uebung sind ihm die unerlässlichen Forderungen für jede künstlerische Leistung.

Abbt, Th., Alexander Gottlieb Baumgarten's Leben und Charakter. 1765.

Baumgarten, Jacob Siegmund, war 1704 in Wollmirstedt (im Regierungsbezirk Magdeburg) als älterer Bruder von Alexander Gottlieb Baumgarten, geboren und seit 1732 Privatdocent, seit 1734 Professor der Theologie in Halle, wo er 1757 starb. In kirchlicher Gläubigkeit und Achtung vor dem Ansehen der Kirchenlehre aufgewachsen, hat er gleichwohl durch seine Zeitschriften (Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek, seit 1748 in 8 Bänden, und Nachrichten von merkwürdigen Büchern, seit 1752 in 12 Bänden) die Einwirkung des englischen Deismus auf die religiöse Aufklärung in ihrer Verbindung mit der Wolff'schen Philosophie in Deutschland eingeleitet, indem er durch ausführliche Auszüge und Besprechungen die Lehren der englischen und französischen Deisten und Aufklärer auch in Deutschland zu allgemeiner Kenntniss zu bringen suchte. Dadurch hat er die jüngere Generation an den Gedanken gewöhnt, dass die christliche Religion neben ihrem eigentlichen Kerne, den Moralvorschriften, eigentlich nur einen einzigen Glaubensartikel habe, Jesus sei der Messias oder Christus. Ebenso hat er durch seinen „Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift" (1742) einer verständigen historischen Schrifterklärung Bahn gebrochen, die sich sehr bald von grösster Tragweite zeigte. Aus seiner Schule gingen die Theologen Johann David Michaelis und Johann Salomon Semler hervor, welche für die Entwicklung der neuern Theologie bedeutsam wurden.

Bautain, Louis (Eugène Marie), war 1796 zu Paris geboren und seit 1813 in der dortigen Normalschule gebildet, wo er neben Jouffroy und Damiron Schüler des nur vier Jahre älteren Victor Cousin war. Schon 1816, in seinem zwanzigsten Lebensjahre, wurde er Professor am Collège zu Strassburg und zugleich bei der dortigen philosophischen Facultät und veröffentlichte 1818 „*Leçons dictées de philosophie morale*", worin er sich dem Fichte'schen Moralsysteme anschloss. Die moralische Güte einer Handlung wird von der Unabhängigkeit des Willens bestimmt; unabhängig aber ist ein Wille, der von äussern Einflüssen der physischen und geistigen Bedürfnisse frei und ledig ist. Die reine Freiheit ist das Ziel des menschlichen Lebens, ein von der Vernunft geoffenbartes Ideal, eine transscendentale Idee, die ihren Typus in der sichtbaren Welt nicht hat. Die Vernunft aber bedeutet ihm nicht die Vereinigung der intellectuellen Kräfte, auch nicht das Vermögen der Deduction und Induction, sondern sie gilt ihm als das Vermögen, durch welches der menschliche Geist mit demjenigen Sein, welches durch sich selbst ist, in Verbindung steht. Nachdem der jugendliche Anhänger Fichte's 1822 seiner beiden Aemter in Strassburg entsetzt und nicht mehr vom Beifall der studirenden Jugend umrauscht war, befand er sich allein mit seinem System und suchte sich in der Kant'schen Kritik zu orientiren. In seinem „*Courrier littéraire*" wies er 1823 auf Kant als auf denjenigen hin, welcher die Grenzen der Vernunft bezeichnet und dasjenige geoffenbart habe, was sie nicht vermöge, sofern sie in sich keine Kraft habe, in das metaphysische Gebiet zu gelangen. So gründete Bautain jetzt seine Philosophie auf die Offenbarung, seine Moral auf die Demuth; die Vernunft ist ihm das Schlachtofer, welches auf dem Altare des Glaubens darzubringen ist. Er trat 1825 in Strassburg in seine früheren philosophischen Aemter wieder ein, die Kirche weihte ihn zum Priester, damit der Abbé Bautain nun im Philosophenmantel die kirchlich-christliche Lehre verkündige. In seinem 1827 veröffentlichten „*Discours sur la morale de l'évangile comparée à celle des philosophes*" begegnet uns die offene Erklärung, die Bibel habe ihn von der Anmaassung der Philosophen gerettet; man müsse überall mit dem Glauben beginnen, welcher die Bedingung

aller Erkenntniss, aller Wissenschaft, aller Moral sei. In der Schrift *De l'enseignement de la philosophie en France au 19. Siècle* (1833) wird der Vernunft des Einzelnen die Fähigkeit abgesprochen, zur Gewissheit über religiöse und sittliche Wahrheiten zu gelangen; das Princip der Gewissheit liegt vielmehr in der durch das Christenthum überlieferten göttlichen Offenbarung. Das Unglück des Jahrhunderts hat darin seinen Grund, dass man den Glauben von der Wissenschaft getrennt und beide für unvereinbar gehalten habe. Der Philosoph müsse darum jetzt die Principien des Christenthums als Grundlage der Wissenschaft darstellen, um die Menschen zu einem durch Naturerkenntniss und Wissenschaft begründeten Glauben zu führen. Aber auch dieser wissenschaftliche Glaube und diese glaubensvolle Wissenschaft des Abbé Bautain gefiel der Kirche nicht. Der Bischof von Strassburg richtete (1834) einen warnenden Hirtenbrief gegen den Priester und Professor Bautain, und dieser veröffentlichte (1835) mit seinem Schüler, dem Abbé Henri de Bonnechose, der am Gerichtshofe zu Besançon Generalanwalt war und Bautain's Schrift *„Philosophie du christianisme“* (1835, in 2 Bänden) herausgegeben hatte, eine Art von Widerruf und Unterwerfung unter die Autorität der Kirche. Unter dem Einflusse der Schriften der Restaurations-Philosophen de Maistre, de Bonald und de Lamennais wandte sich Bautain ganz zur Religions-Philosophie der Kirche. In seiner *„Philosophie morale“* (1842, in zwei Bänden) sucht er mit dem Scholastiker Anselm von Canterbury den zur Einsicht strebenden Kirchenglauben. Das göttliche Wort muss der wahren Philosophie die Principien und grundlegenden Wahrheiten der Weisheit und Wissenschaft gewähren, die der Philosoph an's Licht zu bringen hat. So wurde der bekehrte Sohn der Kirche 1849 Generalvicar von Paris und Prediger, dann Professor der Moral bei der theologischen Facultät in Paris. Hier gab er seine im Jahr 1839 zuerst veröffentlichte Schrift *„La psychologie expérimentale“* unter anderm Titel: *„L'esprit humain et ses facultés“* (1859, in 2 Bänden) heraus. Ebenso trat die *„Moral de l'évangile“* vom Jahre 1827 nunmehr in Paris unter dem Titel *„La morale de l'évangile, comparée aux divers systèmes de morale“* (1855) hervor und es folgten noch die weiteren Schriften: *„La conscience ou la règle des actions humaines“* (1860), sodann *„La philosophie des lois au point de vue chrétien“* (1860) und endlich *„Manuel de Philosophie morale“* (1866). Er starb in Paris 1867.

Bayer, Johannes, war in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu Eperies (in Ungarn) geboren, hatte 1650 in Wittenberg studirt, wo er auch eine Zeit lang Adjunct der philosophischen Facultät war, und wurde dann Rector zu Eperies und Prediger zu Neuhäusl in seiner Heimath. Er veröffentlichte eine Physik unter dem Titel: *„Ostium vel atrium naturae iconographice delineatum i. e. fundamenta interpretationis et administrationis generalia ex mundo, mente et scripturis jacta* (Cassoviae, 1662) und eine Logik unter dem Titel *„Filum labyrinthi vel Cynosura seu lux mentium universalis cognoscendis, expendendis et communicandis universis rebus accensa* (1663). Als Gegner der Aristotelischen Philosophie wollte er auf die drei Principien: Materie, Geist und Licht eine Naturphilosophie begründen, wobei er erste und zweite Schöpfung unterschied und in verworrener Darstellung ohne Ordnung in werthlosen Subtilitäten als ein lateinischer Jacob Böhme sich zeigt.

Bayle, Pierre, war 1647 zu Carla oder Carlat in der Grafschaft Foix in Frankreich geboren, wo sein Vater reformirter Prediger war, und erst durch diesen, seit 1666 in der reformirten Schule zu Puylaurens und 1668 auf der Akademie zu Soverdun gebildet. Sein Eifer im Studiren zog ihm mehrmals gefährliche Krankheiten zu. Neben seinen eigentlichen wissenschaftlichen Studien lernte er die Schriften der Skeptiker Montaigne und Le Vayer kennen und las namentlich gern katholische Streitschriften, um die Gründe der Katholiken gegen die reformirte Lehre aus ihren eignen Büchern kennen zu lernen. Als der Zweiundzwanzigjährige 1669 nach Toulouse ging, um in der dortigen Lehranstalt der Jesuiten scholastische Philosophie zu studiren, empfahl ihm ein dortiger katholischer Priester, bei welchem er wohnte, die Autorität der Kirche als das beste Mittel, um seine Zweifel los zu werden. Und so hielt sich der junge Zweifler (wie er sich selber äussert) in seinem Gewissen verpflichtet, sich mit dem Stamme des Baumes, als dessen abgeschnittene Zweige er die protestantischen Secten ansah, wiederum zu vereinigen; er trat 1669 zur katholischen Kirche über und wurde während der Zeit seiner weitern Studien zu Toulouse durch den Bischof von Rieux, in dessen Sprengel Bayle's Heimath lag, unterstützt, da er von Hause nichts mehr erhielt. Er blieb jedoch nur wenig länger als ein Jahr im Schoosse der katholischen Kirche; die Eindrücke seiner protestantischen Erziehung gewannen wieder die Oberhand in seinem Geiste, und sein ältester Bruder brachte es endlich dahin, dass Bayle im August 1670 zum reformirten Bekenntniss zurückkehrte und in Genf eine Hauslehrerstelle annahm. Um mehr Zeit für das Studium der Cartesianischen Philosophie zu gewinnen, dem er sich mit Eifer ergab, brachte er seit Mai 1674 einige Zeit bei seinem gelehrten Freunde Basnage in Rouen (in der Normandie) zu, von wo er sich jedoch 1675 als Hauslehrer nach Paris begab. Durch Basnage an den

reformirten Theologen Jurieu zu Sedan empfohlen, erhielt er auf dessen Verwendung 1676 daselbst eine Professur der Philosophie, die er mit Beifall und Erfolg bis zur Aufhebung dieser Akademie im Jahr 1681 bekleidete. Durch Vermittelung eines angesehenen jungen Holländers, welcher in Sedan Bayle's Zuhörer war, erhielt derselbe zu Ende des Jahres 1681 eine philosophische Professur zu Rotterdam mit ansehnlichem Gehalt.

Schon zu Sedan hatte Bayle (1680) bei Gelegenheit der Erscheinung des grossen Cometen eine kleine Schrift ausgearbeitet, die er jedoch erst 1682 in Holland anonym unter dem Titel *„Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne“* drucken liess, mit dem weitern Zusatze, dass darin aus philosophischen und theologischen Gründen dargethan werde, dass die Cometen keine Vorboten von Unglück seien, nebst moralischen und politischen Betrachtungen, verschiedenen historischen Anmerkungen und Widerlegung einiger allgemeiner Irrthümer. Er sprach darin das berühmte Wort aus, dass Unglaube und selbst offene Gottesleugnung besser sei, als Aberglaube, welcher stets aus innerer Nothwendigkeit mit gehässiger Unduldsamkeit und Verdammungssucht verbunden sei, und dass darum der Staat selbst den Atheisten unbeschränkte Duldung zu gewähren habe. In demselben Jahre zeigte er in der gleichfalls anonymen Schrift *„Critique générale de l'histoire du Calvinisme de Mr. Maimbourg“*, worin er den Angriffen dieses Jesuiten auf die Reformirten entgegentrat, sein glänzendes polemisches Talent von einer neuen Seite, gab jedoch, da der Name des Verfassers durch Zufall verrathen wurde, zugleich Veranlassung zur Entzweiung mit Jurieu. Mehr noch, als durch einzelne treffliche Flugschriften, die er weiterhin gelegentlich der französischen Protestanten - Verfolgungen veröffentlichte, wirkte Bayle durch seine in den Jahren 1684 bis 1687 in Rotterdam herausgegebene kritische Monatsschrift *„Nouvelles de la république des lettres“*, worin namentlich die für und wider die protestantische Lehre neu erschienenen Schriften kurz und scharf besprochen wurden. Nachdem er diese Zeitschrift seit 1687 wegen Kränklichkeit wieder aufgegeben hatte, bereitete er die Herausgabe seines Haupt- und eigentlichen Lebenswerkes vor, welches im Jahre 1692 zuerst angekündigt und seit 1695 unter dem Titel *„Dictionnaire historique et critique“* in zwei Bänden erschien, nachdem er 1693 in Folge der gehässigen Angriffe und Beschuldigungen seines früheren Freundes Jurieu seine Professur in Rotterdam verloren hatte. Mit staunenswerther Polyhistorie verbreitet er sich in geistreich lebhafter, immer klarer und fesselnder Darstellungsweise prüfend und zergliedernd über alle Gebiete des menschlichen Geisteslebens und zieht Staat, Religion, Sitte, Erziehung, Wissenschaft und Kunst in den Bereich seiner Erörterung, indem er zugleich Alles auf allgemeine Gedanken und Gesichtspunkte zurückzuführen verstand und dabei immer wieder auf die Grundsätze unbedingter Glaubensfreiheit und allgemeiner Duldung auch der Juden und Türken und selbst der offenen Gottesleugner zurückkommt. Das Bayle'sche Wörterbuch hat durch die nachhaltigsten Wirkungen die französische, englische und deutsche Geistesbewegung des ganzen achtzehnten Jahrhunderts beherrscht. Selbst Friedrich der Grosse hatte dasselbe als Kronprinz eifrig studirt und kurz nach dem Schlusse des siebenjährigen Krieges aus den philosophischen Abhandlungen desselben einen Auszug gemacht. In den Jahren 1704 und 1705 veröffentlichte Bayle noch ein dreibändiges Werk unter dem Titel: *„Réponse aux questions d'un Provincial“*, welches Aufsätze über mancherlei historische, literarische und philosophische Gegenstände enthielt. Die letzten Jahre seines eingezogenen mässigen und arbeitsamen Lebens brachte er unter mancherlei körperlichen Leiden zu, die ihn jedoch von seiner unausgesetzten Thätigkeit so wenig abzuziehen vermochten, dass er noch bis wenige Stunden vor seinem Tode mit der Feder arbeitete. Man traf ihn in seinem 59. Lebensjahre am 28. December 1760 ganz angekleidet todt im Bette.

Die philosophischen Vorträge, die Bayle in Sedan und Rotterdam gehalten hatte, wurden 1737 aus seinem Nachlasse unter dem Titel *„Système de la philosophie“* herausgegeben. Sie enthalten eine übersichtliche Darstellung der wesentlichen Grundgedanken des Cartesianismus, zu welchem sich Bayle in der Hauptsache sein ganzes Leben hindurch bekannte, obwohl er gelegentlich im Dictionnaire wie an anderen Orten seiner Schriften auch an der cartesischen Philosophie seine Kritik übt und manche Punkte derselben bestreitet, z. B. die Behauptung, dass wir deshalb, weil Gott uns nicht betrügen könne, nothwendig die Existenz an Dingen ausser uns annehmen müssten, ferner die Behauptung, dass die Thiere blosse Maschinen seien, ebenso die von Descartes für die Freiheit des Willens vorgebrachten Gründe. Und während Descartes selbst, wenn er nicht ausdrücklich sein Denken dem Urtheil der Kirche unterwirft, die ihn als Philosophen vom Kirchenglauben trennende Kluft vorsichtig verhüllt oder umgeht, tritt bei Bayle der Widerspruch zwischen Wissen und Glauben, Vernunft und Offenbarung, wie sich derselbe eben so sehr auf dogmatischem wie auf ethischem Gebiete kundgiebt, geradezu in den Vordergrund aller seiner Erörterungen. Die Wege des Glaubens und des Unglaubens kreuzen sich bei ihm beständig. Erscheint er im Text seiner Darstellungen meistens gläubig und rühmt er sich sogar gelegentlich

seiner protestantischen Rechtgläubigkeit; so äussert sich dagegen in den Anmerkungen wieder der schneidendste Zweifel und Unglaube, so dass Voltaire in einem seiner „Briefe über Rabelais" treffend sagen konnte, bei Bayle finde sich zwar keine Zeile offenen Angriffs gegen das Christenthum, aber auch keine, die nicht zum Zweifel führe, und wenn auch Bayle selber nicht ungläubig sei, so mache er doch seine Leser ungläubig. Doch ist er nicht eigentlich ein folgerichtiger Skeptiker vom reinsten Wasser zu nennen. Er bekämpft ausdrücklich den reinen, systematischen Skepticismus, wie derselbe in der alten Philosophie als Pyrrhonismus auftrat, als eine abscheuliche Krankheit der Philosophie und stellt die Gefahren und Widersprüche an's Licht, in die sich der Skepticismus stürze. Indem sich Bayle in seinem „Dictionnaire" damit beschäftigt, fremde Geisteserzeugnisse und Lehrsysteme mit scharfem Verstande prüfend zu zersetzen, bewährt er sich als einen kritischen Kopf ersten Ranges, welcher alle Sünden und Schwachheiten der Philosophen eben so unerbittlich geisselt, wie er die Schäden und Widersprüche der kirchlichen Dogmatik aufdeckt, ohne selbst in positiver und aufbauender Weise auf grundlegende philosophische Untersuchungen sich einzulassen. Was er von der menschlichen Vernunft überhaupt behauptete, dass sie im Aufdecken von Irrthümern stark, im Erringen positiver Erkenntniss dagegen schwach sei, war ganz eigentlich die Eigenthümlichkeit seiner eigenen Vernunft. Und doch ist er wiederum der eifrigste Lobredner der Selbstständigkeit und Unabhängigkeit der Vernunft, gegenüber den kirchlichen Ueberlieferungen und der Glaubenslehre.

Die Vernunft (so verkündigt Bayle) hat es den alten Weisen geoffenbart, dass man das Gute thun müsse aus Liebe zum Guten selbst, dass die Tugend selber die Stelle des Lohnes vertreten müsse und dass es nur einem bösen Menschen zukomme, aus Furcht vor Strafe sich des Bösen zu enthalten. Es giebt Gesetze der Vernunft unabhängig vom Willen des Menschen. Giebt es aber gewisse unveränderliche Gesetze für die Thätigkeit des Verstandes, so giebt es deren auch für die Handlungen des Willens, Gesetze die aus der Nothwendigkeit der Natur fliessen und eine bindende Verpflichtung auferlegen. Und wie es ein Fehler ist, gegen die Regeln der Logik Schlüsse zu ziehen, ebenso ist es ein Fehler, etwas zu wollen, was den Gesetzen des Willens widerspricht. Das allgemeinste dieser Gesetze ist aber, dass der Mensch wollen müsse, was der wahren Vernunft gemäss ist. Es giebt keine augenscheinlichere Wahrheit, als dass es eines vernünftigen Wesens würdig ist, mit der Vernunft sich in Einklang zu setzen, unwürdig dagegen, ihr zu widersprechen. Es giebt Sätze, die von vornherein so sicher sind, dass dagegen die ausdrücklichsten Worte der Schrift Nichts ausrichten würden. Und trotz ihres Interesses, uns alle Grundsätze des gesunden Menschenverstandes verdächtig zu machen, erkennt selbst die katholische Kirche an, dass weder die Bibel, noch die Kirche, noch die Wunder wider die evidenten Lichtblicke der Vernunft etwas vermögen. Es ist aber die Art aller Theologen, dass sie zuerst die Offenbarung, das Verdienst des Glaubens, die Tiefen der Mysterien möglichst erheben, dann aber mit allem diesem nur dem Throne der Vernunft ihre Huldigungen darbringen und wenn auch nicht mit bestimmten Worten, doch thatsächlich anerkennen, dass das höchste Tribunal, welches in letzter Instanz und ohne Appellation über alles Vorkommende urtheilt, die nach den Axiomen des natürlichen Lichts oder der Metaphysik rechtsprechende Vernunft sei. Man möge also doch nicht mehr behaupten, dass die Theologie die Königin, die Philosophie deren Magd sei; durch ihr Verfahren bezeugen die Theologen selbst, dass sie die Philosophie für die Königin, die Theologie für die Dienerin halten. Aus dem Dasein dieses lebendigen und klaren Lichtes, das alle Menschen erleuchtet, sobald sie nur aufmerksam ihre Augen öffnen, sind wir zu schliessen genöthigt, dass uns Gott als die wesenhafte Wahrheit unmittelbar selber erleuchtet und uns in seiner Wesenheit die Ideen der ewigen Wahrheiten schauen lässt, die in den Principien oder Allgemeinbegriffen der Metaphysik liegen. Daraus folgt, dass wir der Wahrheit einer Sache nur insoweit versichert sein können, als sie sich in Uebereinstimmung zeigt mit diesem ursprünglichen, allgemeinen Lichte, welches Gott in die Seelen aller Menschen ausgiesst und das untrüglich und unwiderstehlich ihre Ueberzeugung nach sich zieht. Die Katholiken streiten wider den Weg der Vernunft und für die Autorität der Kirche, ohne zu bedenken, dass sie einen grossen Umweg machen, um schliesslich doch auf denselben Punkt zurückzukommen, auf welchen die Andern direct losgehen. Wer das Urtheil der Kirche seinem eigenen vorzieht, kann er dies anders thun, als auf Grund eines Vernunftschlusses, der dahin geht, dass die Kirche mehr Erkenntniss hat, als ich selber, und dass ich ihr also mehr trauen muss, als mir? Somit ist es das eigene Licht, in Folge dessen sich Jeder bestimmt; und auch wenn er eine Sache für geoffenbart hält, so geschieht dies nur, weil sein gesunder Sinn, sein natürliches Licht, seine Vernunft ihm sagen, dass die Gründe für ihr Geoffenbartsein gute und triftige Gründe sind. Selbst also, dass etwas wahr sei, was uns Gott offenbart, beruht auf einem Urtheil der Vernunft, auf der Erkenntniss, dass Gott als das allervollkommenste Wesen weder ge-

täuscht werden, noch selbst täuschen könne. Es ist sonach durchaus anzunehmen, dass jedes Dogma, möge es angeblich in der heiligen Schrift enthalten oder sonst woher angestellt sein, falsch ist, wenn es durch die klaren und bestimmten Begriffe des natürlichen Lichtes der Vernunft widerlegt wird.

Von diesen Grundsätzen geleitet, setzt Bayle wiederholt und weitläufig mit grossem Scharfsinn auseinander, wie die kirchlichen Lehren vom Sündenfall und von der Erbsünde, von einer Schöpfung aus Nichts, von der Dreieinigkeit Gottes, von der Menschwerdung Christi, von der Verwandlung des Brodes und Weines im Abendmahle mit den klarsten und unabweisbaren Forderungen der Vernunft in Widerspruch stehen und dass man nothwendig wählen müsse zwischen der Philosophie und dem Evangelium. Wollt ihr (sagt er) nur glauben, was evident ist und mit den allgemeinen Begriffen im Einklang steht, so ergreift die Philosophie und lasst das Christenthum; wollt ihr aber die unbegreiflichen Mysterien der Religion glauben, so ergreift das Christenthum und lasst die Philosophie; denn es ist eben so unmöglich, Evidenz und Unbegreiflichkeit mit einander zu verbinden, als es unmöglich ist, die Vortheile eines runden und eines viereckigen Tisches zu vereinigen.

Diesen Auslassungen Bayle's zu Gunsten der gesunden Vernunft stehen jedoch in zahlreichen Stellen seines Dictionnaire's wieder andere Aeusserungen gegenüber, worin er die Vernunft von ihrem Throne wieder herabstösst zu Gunsten des Glaubens und die Vernunft ohne den göttlichen Beistand als eine verführerische Wegweiserin bezeichnet, die Philosophie mit den ätzenden Pulvern vergleicht, welche nach Wegzehrung des wilden Fleisches einer Wunde auch das gesunde Fleisch angreifen und die Knochen bis auf's Mark zernagen. Man würde sich sehr täuschen (sagt er), wenn man glaubte, dass unsere Vernunft immer mit sich selbst übereinstimmt. Die zahllosen Schulzänkereien über alle möglichen Gegenstände beweisen offenbar das Gegentheil. Es folgt also aus jenem Widerspruch, dass es nicht mehr möglich ist, sich auf die Vernunft zu verlassen. Es ist ein grosser Unterschied zwischen der Behauptung, die religiösen Geheimnisse scheinen der Vernunft entgegen zu sein, und der Meinung, dass es Dinge gebe, die der Vernunft entgegen zu sein scheinen, obgleich sie wahr sind. Die religiösen Geheimnisse widersprechen nur der kleinen und kläglichen Vernunft des Menschen, nicht der Vernunft an sich. Ich behaupte nicht, man müsse die Vernunft aufgeben, um zu glauben; sondern man flüchtet sich im Gegentheil zum Glauben nur unter der Führung und auf Geheiss der evidentesten Grundsätze der Vernunft. Heisst dies etwa, die Vernunft verlassen, wenn man sie zur Führerin nimmt? Ohne das Licht der Offenbarung ist es der Philosophie nicht möglich, sich aus den Zweifeln herauszuwickeln, die nicht nur aus der Geschichte der Natur, sondern auch aus der Menschengeschichte entnommen werden können. Die Kräfte der Vernunft reichen nur so weit, um uns, wir mögen nun bejahen oder verneinen, in der Furcht des Irrthums zu erhalten und uns die uns umgebende Finsterniss, unsere Ohnmacht und die Nothwendigkeit einer andern Offenbarung erkennen zu lassen. Darum will Bayle keinen Widerspruch darin finden, wenn man zugesteht, das Licht der Vernunft zeige uns, dass dies und jenes falsch sei, und wenn man dasselbe nichts desto weniger glaubt, weil man das Licht der Vernunft nicht für untrüglich hält und lieber den Forderungen des Gefühls und den Eindrücken des Gewissens, kurz dem Worte Gottes, als einer Beweisführung folgen will.

Will man hiernach bei Bayle nicht eine gewisse Verstocktheit des Charakters und einen Mangel an Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit in seinem Denken annehmen und nicht zugestehen, dass er niemals ohne Maske philosophirt und diese Maske zu seinem Charakter gehört; so wird man sagen müssen, dass in seinen Schriften gewissermaassen eine doppelte Vernunft zum Vorschein kommt: einmal eine klare, selbstgewisse und untrügliche und dann wieder eine dunkle, unsichere und zweifelhafte Vernunft, so dass er immer wieder gegen seine eignen Zweifel und Bedenken zweifelhaft und bedenklich wird. Mit der einen bekämpft er unerbittlich die Lehrsätze der Kirche und die Meinungen der Theologen, mit der andern erhebt er Zweifel gegen die Philosophen und neigt sich selbst zum Skepticismus, den er sonst in seiner Blösse hingestellt hatte. Er ist als Denker selbst der eingefleischte Widerspruch zwischen Glauben und Wissen, Religion und Philosophie, Offenbarung und Vernunft, aber zugleich auch der unaufgelöste Widerspruch der Vernunft mit sich selbst.

Bayle, P., dictionnaire historique et critique. Rotterdam, 1687. In vierter verbesserter und vermehrter Auflage, avec la vie de l'auteur par Des Maizeaux, in 4 Bänden Folio, Amsterdam, 1740.

Oeuvres diverses de Pierre Bayle, contenant tout ce que cet auteur à publié sur des matières de théologie, de philosophie, de critique, d'histoire et de littérature, excepté son Dictionnaire, à la Haye, 1727—31, in vier Bänden, und in vermehrter Ausgabe mit 150 Briefen Bayle's, 1737, 4 vols.

Des Maizeaux, de la vie de Pierre Bayle. Amsterdam, 1730. Deutsch von J. P. Kohl. 1731.

Bayle's philosophisches und kritisches Wörterbuch, deutsch mit Vorrede von J. G. Gottsched, in 4 Bänden, 1741—44. Ein nur die philosophischen Artikel enthaltender deut-

scher Auszug von L. H. Jacob, 2 Bände, 1797—98.

Lettres choisies de P. Bayle, avec de remarques par Marchand. Rotterdam, 1714, 3 vols; desgleichen Lettres publiées sur les originaux avec des remarques par Des Maizeaux. Amsterdam, 1729, 3 vols.

Feuerbach, L., Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten dargestellt und gewürdigt. 1838.

Beattie, James, war 1735 zu Lawrencekirk in der Grafschaft Kinkardine in Schottland geboren und besuchte als Inhaber einer Freistelle das Mareschall-College in Aberdeen, wo er sich später als Lehrer an der lateinischen Schule durch poetische Arbeiten bekannt machte. Als ihm 1764, nach dem Weggang von Thomas Reid nach Glasgow, dessen Professur für Philosophie am Kings-College in Aberdeen angeboten wurde, musste er sich erst in dieses Lehrgebiet hineinarbeiten und sich Anfangs bei seinen Vorlesungen der Hefte seines Vorgängers bedienen. Aber bald füllte er seinen Platz mit Ehren aus, und sein 1770 veröffentlichtes Werk *„Essay on the nature and immutability of truth in opposition to sophistry and scepticism“* (Edinburg, 1770) machte grösseres Aufsehen, als das im Jahre 1764 erschienene Werk von Reid „Untersuchungen über den menschlichen Geist und die Principien des Gemeinsinnes“, worin dieselben Grundgedanken früher und gründlicher erörtert sind, als bei Beattie. Seinen Ruf als Philosoph über Verdienst zu vermehren, trug hauptsächlich der allgemeine Beifall bei, welchen das von Beattie 1771 veröffentlichte grössere Gedicht *„The minstrel“* fand, welches ihm die Gunst angesehener Kreise verschaffte, und so gab er das genannte Werk über die Wahrheit zugleich mit zwei früher veröffentlichten Schriften ästhetischen Inhalts unter dem Titel *„Essays“* (1776) von Neuem heraus. Er erklärt darin die nur durch Beobachtung unserer selbst und Anderer zu gewinnende Erkenntniss des eignen Geistes für die Hauptaufgabe der Philosophie und sucht dann nach dem Kriterium der Wahrheit, das er in dem Satze findet, dass dasjenige wahr sei, was unsere Natur uns zu glauben zwingt. Einige Wahrheiten erkennen wir auf dem Wege des Beweises, Andere auf unmittelbare Weise durch den *„common sense“* (Gemeinsinn oder gesunden Menschenverstand), welcher die Wahrheit instinctartig vernimmt und unter dessen Urtheil sich auch alle Beweisführung fügen muss. Alles menschliche Wissen beruht auf unbewiesenen und unbeweisbaren Axiomen, zu welchen auch die durch Uebereinstimmung Aller verbürgte Thatsache gehört, dass der Empfindung ein Gegenstand entspricht und dass der Causalbegriff (der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung) im gesunden Menschenverstande liegt. Auf der Voraussetzung der Richtigkeit des Gemeinsinnes beruht alles Wissen, alle Wahrheit, alle Tugend. Neben diesen Erörterungen Beattie's läuft eine in gereiztem und eifernden Tone gehaltene Polemik gegen den allgemeinen Skepticismus Hume's her, sowie gegen den spiritualistischen Skepticismus Berkeley's und gegen Descartes, welchem Reid die Sucht, Alles beweisen zu wollen, zum Vorwurf macht. Unter dem Titel *„Dissertations moral and critical“* veröffentlichte Beattie 1783 vermischte Aufsätze über Gedächtniss und Einbildungskraft, über Träume, über die Theorie der Sprache (Versuch einer allgemeinen Grammatik), über Familien-Gefühle, über die Beispiele des Erhabenen. Von besonderer Bedeutung ist darin die Erörterung über Gedächtniss und Einbildungskraft. Er hebt mit Reid hervor, dass die Erinnerung das Bewusstsein eines wirklich Gewesenen enthalte und unterscheidet mit Aristoteles das passive und active Gedächtniss (*remembrance* und *recollection*). Die Einbildungskraft fasst er einestheils als ein Vermögen der reinen Apprehension, ohne Rücksicht auf das wirkliche Sein oder Nichtsein des Gegenstandes, anderntheils als ein Vermögen, Vorstellungen mit einander zu verknüpfen (Ideenassociation), wobei er gewisse Gesetze aufzustellen sucht. Im Jahre 1786 erschien von ihm die Schrift *„Evidences of the christian religion“*, in zwei Bänden, und 1790 die Schrift *„Elements of moral science“*, in zwei Bänden, welche letztere aus seinen Lehrvorträgen entstanden war. Nachdem sich Beattie wegen Kränklichkeit 1788—89 in seinem Lehramte durch seinen Sohn hatte vertreten lassen, starb dieser Sohn 1789 und ein zweiter 1796. In Folge dieser häuslichen Leiden verfiel er in eine Schwermuth, die ihn veranlasste, sich einen Stellvertreter geben zu lassen und in die Einsamkeit zu vergraben. Er starb 1803.

Beattie's Versuch über die Natur und Unveränderlichkeit der Wahrheit im Gegensatz der Klügelei und Zweifelsucht. Aus dem Englischen. 1772.

Beattie's neue philosophische Versuche. Aus dem Englischen von Meiners. 1779, 2 Bände.

Forbes, W., account of the life and writings of James Beattie. 3 Bände, 1806, 7 und 24.

Mallet, sur la vie et les écrits de James Beattie. (Comptes rendus de l'académie de sciences morales et politiques, Vol. 66, 1863.)

Beauregard, siehe Berigard.

Beausobre, Isaac de, auch Bellesobrius genannt, war 1659 zu Niort (in Poitou) aus einer alten reformirten Adelsfamilie geboren, auf der reformirten Akademie zu Saumur zum Theologen gebildet, wurde 1683 Pfarrer zu Châtillon sur Indre (in Touraine), flüchtete nach Aufhebung des Edicts von Nantes nach Rotterdam, ging dann als Kaplan der Fürstin von Anhalt nach Dessau und wurde 1694 als französischer

Prediger in Berlin angestellt, wo er als Inspector der französischen Kirchen und Schulen 1738 starb. In der Geschichte der Philosophie verdient er wegen seiner *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme* (in 2 Bänden, 1734) Erwähnnng.

Beausobre, Louis de, Sohn des Vorigen, war 1730 in Berlin geboren, im 70. Lebensjahre seines Vaters, und in Berlin auf Kosten des Kronprinzen Friedrich II. gebildet, worauf er in Frankfurt a. d. O. studirte. Er starb als Mitglied der Akademie der Wissenschaften und Cabinetsrath des Königs im Jahre 1783 in Berlin. Er hat in populär-philosophischen Schriften die skeptischen und sensualistischen Ideen des 18. Jahrhunderts verbreitet. Ihre Titel sind: *Dissertations philosophiques sur la nature du feu et les différentes parties de la philosophie,* 1753. *Le Pyrrhonisme du sage,* 1754. *Songe d'Epicure*, 1756. *Essai du bonheur, introduction à la statistique,* deux vols, 1765.

Beauvais, siehe: Armand von Beauvoir, und: Vincenz von Beauvais.

Beck, Jacob Siegmund, war 1761 zu Marienburg (in Westpreussen) geboren und studirte in Königsberg, wo er Kant's Vorlesungen hörte, worauf er 1791 in Halle Lehrer am lutherischen Gymnasium und Privatdocent wurde. Als eifriger Anhänger und gründlicher Vertreter der Kant'schen Philosophie gab er in seiner auf Ermunterung Kant's veröffentlichten Schrift „Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Professors Kant“ 1793—96, in drei Bänden einen Commentar zu dessen drei kritischen Hauptwerken heraus, dessen dritter Band auch den besondern Titel führt: „Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss“. Gleichzeitig legte er seine Anschaunngen, die er als die richtige Consequenz der Kant'schen Kritiken und zugleich als dessen eigne Meinung hinstellte, in gedrängter Form in seinem „Grundriss der kritischen Philosophie“ (1796) dar und veröffentlichte 1798 einen „Commentar über Kant's Metaphysik der Sitten“. Er geht bei der Untersnchung des Vorstellens darauf aus, die Grenze zwischen Berkeley's empirischem und Kant's kritischem Idealismus zu ziehen. Vom „Ding an sich“ will er ganz abstrahirt wissen und verlangt, dass die Erscheinungen nicht aus dem Ding an sich und den Vorstellungsgesetzen, sondern nur aus der letztern erklärt werden. Von Gegenständen ausser uns können wir Nichts wissen, eben so wenig von der Existenz solcher Gegenstände, da wir ausser Stand sind, unsere Vorstellungen mit den angeblichen Gegenständen vergleichen und dadurch die Existenz der letztern feststellen zu können. Bei einem Ding an sich, welches dem Stoff unserer Vorstellungen entsprechen soll, lasse sich schlechterdings Nichts denken. Nicht der Gegenstand ausser uns, sondern unsere Vorstellungsfähigkeit selbst verknüpft nnsere Empfindungen zur Einheit. Wir bringen durch unsere Vorstellnngen Nichts als Erscheinnngen hervor und haben darin Alles selbst erzeugt. Zur Erklärung nnserer Vorstellungen bedarf es weiter Nichts, als auf die ursprünglichen Gesetze unseres Vorstellens, d. h. anf das ursprüngliche Vorstellen, als die erfahrungsmässige Grundthatsache unsers Bewusstseins zurückzugehen, welche der einzig richtige Anfang der Philosophie ist. Durch dieses ursprüngliche Vorstellen wird zunächst ein verbundenes Mannichfaltiges gesetzt nnd darin zugleich Raum und Zeit und das Reale der Dinge gegeben. Erst nachträglich setzen wir durch einen zweiten Act, die „ursprüngliche Anerkennung“, den Vorstellungsinhalt uns als Gegenstand gegenüber. Die „Kategorien“ sind die ursprünglichen Vorstellungsarten selbst. Im ursprünglichen Verstandes-Gebranche fallen sie alle zusammen, die Philosophie zergliedert denselben nnd so erscheint er gleichsam in vielen Vorstellungsarten, welche eben die Kategorien sind. Der Raum an sich ist ganz und gar Nichts; er besteht blos in jenem ursprünglichen Verfahren, der ursprünglichen Zusammensetzung des Gleichartigen, die von den Theilen zum Ganzen geht. Ebenso wie der Ranm fällt auch die Zeit mit der Kategorie der Grösse zusammen; beide sind extensive Grössen. Die Zeit selbst ist nichts anders, als ein ursprüngliches Darstellen. Auf dieses werden nun weiter auch alle naturwissenschaftlichen Begriffe zurückgeführt. Zur Erklärung des sittlichen Wollens muss ein ursprüngliches Sollen angenommen werden, dessen Zweck nur die Menschheit oder das der Zwecke fähige Wesen sein kann. Die Forderung, die Menschheit als Zweck, nie als blosses Mittel zu betrachten, ist Inhalt des Sittengesetzes, und die Verwirklichung dieser Forderung das höchste Gut. Als erreichbar denken wir uns letzteres durch den Glauben an die Unsterblichkeit und an Gott. — Später hat Beck diesen Standpunkt wieder verlassen. Nachdem er nämlich 1799 einem Rufe als Professor der Philosophie nach Rostock gefolgt war, erschien seine „Propädeutik zu jedem wissenschaftlichen Studio“ (1799), worin er als die wahre Philosophie nicht mehr die kritische, sondern diejenige bezeichnet, welche keines Mannes Namen führen dürfe. Später gab er anch ein „Lehrbuch der Logik“ (1820) und ein „Lehrbuch des Naturrechts“ (1820) heraus. Er starb zu Rostock 1842.

Beda, mit den Beinamen Venerabilis (der Ehrwürdige) war 647 zu Sunderland (im nördlichen England) geboren, seit seinem siebenten Jahre bei den Mönchen im Kloster Jarrow (auf dem rechten Tyne-Ufer) erzogen

und dann über 50 Jahre lang Mönch in diesem Kloster, wo er 735 starb. Er wurde durch seine zahlreichen und mannichfaltigen Schriften der Lehrer seiner Zeit und der folgenden Jahrhunderte, indem er seine umfassenden gelehrten Kenntnisse dazu benutzte, um einzelne Theile der heiligen Schrift in die sächsische Volkssprache zu übersetzen, und daneben auch durch Homilien (Predigten) und Auslegungen der heiligen Schriften den Lesern der letztern zu Hülfe zu kommen suchte. Ausserdem schrieb Beda eine Kirchengeschichte der Angelsachsen und ein Werk *„de rerum natura"* (über die Natur der Dinge), welches jedoch ohne eigentlich philosophischen Gehalt im Wesentlichen nur ein Auszug aus der ähnlichen Schrift des im 7. Jahrhundert lebenden Isidor von Sevilla ist, wie es denn überhaupt im Sinne der damaligen Zeit war, durch neue Auszüge aus frühern Auszügen die damalige Summe der überlieferten Kenntnisse weltlicher Wissenschaft immer knapper zusammen zu fassen. Doch ist von Beda zu rühmen, dass er sich vom Kirchenvater Augustinus, dessen Schriften er benutzte, den philosophischen Blick auf das Ganze der Wissenschaften anzueignen verstand.

Bedae opera sind zu Paris 1521 und 1544, zu Basel 1573 und zu Köln 1612 und 1688 gedruckt, neuerdings aber herausgegeben worden von

A. Giles, the complet works of venerable Beda in the original latin, in 12 Bänden, London 1843. 44.

Bedae carmina edidit H. Meyer. 1835.

Werner, K., Beda der Ehrwürdige und seine Zeit. 1875.

Béguelin, Nicolas de, (Wegelin) war geboren 1714 zu Courtelari (in der Schweiz) und Bürger zu Biel, studirte in Basel die Rechtswissenschaft, kam 1735 nach Wetzlar, um den Reichsprocess kennen zu lernen, und wurde 1746 von Friedrich dem Grossen als Lehrer des nachmaligen Königs Friedrich Wilhelm nach Berlin berufen, wo er später Mitglied der Akademie der Wissenschaften und 1786 Director der philosophischen Klasse wurde, als welcher er 1789 starb. In den *Mémoires de l'académie de Berlin* sind ausser naturhistorischen und mathematischen auch philosophische Abhandlungen von ihm enthalten, worin er einen Eklekticismus aus den verschiedenen philosophischen Systemen empfiehlt, in der Psychologie Locke mit Leibniz zu vereinigen sucht und in Betreff der ersten Principien der Metaphysik sich dem Standpunkt Kant's nähert. Besonders beachtenswerth sind seine in den Berliner *Mémoires* 1870 und 1872 veröffentlichten Denkschriften zur „Philosophie der Geschichte", auf welche Karl Rosenkranz (das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte, 1835, S. 10 und 30—60) mit einem deutschen Auszuge daraus wiederum aufmerksam gemacht hat. Er fasst darin die Geschichte mit vorwaltender Rücksicht auf die Bildungsgesetze der Staatsverfassungen auf und will, in Uebereinstimmung mit dem damals herrschenden Systeme des Gleichgewichts, Alles aus dem Gegensatz von todten und lebendigen Kräften erklären.

Behmenjâr (ben el-Marzubân) ein persischer Aristoteliker, Schüler des Ibn Sinâ (Avicenna), lebte im 11. Jahrhundert und verfasste mehrere Abhandlungen, von welchen die eine „über den Gegenstand der Metaphysik" und eine andere „über die Abstufungen des seienden Wesens" betitelt arabisch und deutsch mit Anmerkungen von S. Poper, 1851, herausgegeben wurden. Der wesentliche Inhalt beider Abhandlungen ist dieser. Gegenstand der Metaphysik ist das Seiende als solches, und die ihm unbedingt anhaftenden Neben- und Folgebestimmungen (Accidenzen). Das Seinsprincip als solches ist nur für einen Theil des Seins, nämlich für das verursachte Sein, und desshalb forscht man nach der ersten Ursache, aus der jedes verursachte Sein hervorgeht. Nur in drei Punkten ist das Sein als solches verschieden: in Bezug auf das Früher und Später, das Selbstgenügen und Bedürftigsein, die Nothwendigkeit und Möglichkeit. Die wesentliche Seinsnothwendigkeit schlechthin ist nichts Verursachtes, sondern nur sein eignes unbedingtes Gesetzsein, das ursachlose Seiende, welches nur Eins ist. Es giebt vier Abstufungen von immateriellen Wesen: das Eine, ursachlose Seiende, die wirkenden Intelligenzen, die himmlischen Seelen, die menschlichen Seelen. Sie alle haben vier gemeinschaftliche Eigenschaften, sie sind nämlich unkörperlich, unsterblich und unzerstörbar, sie erkennen ihr eignes Wesen, sie haben jede ihre eigenthümliche Seligkeit und ihr eigenthümliches Leben und ihr selbständiges Wesen. Die Beweise zur Erhärtung der Wirklichkeit dieser immateriellen Wesen bilden den Hauptinhalt der zweiten Abhandlung. Die der Seele als solcher zukommende Befähigung zur Aufnahme der intellectuellen Anschauungen ist verschieden von ihrer Befähigung zur Erlangung der Vollkommenheit und zur Vollendung ihres Wesens. Ihre zeitlich bedingte Befähigung, diese Vollkommenheit in sich aufzunehmen und dadurch thatsächlich entwickelte Intelligenz zu werden, liegt in der Materie und fällt erfahrungsmässig zusammen mit dem Eintreten der Abbilder der äussern Dinge in die reproducirende und producirende Einbildungskraft. Zur Erlangung der actuellen Intelligenz hat also die Seele unumgänglich den Körper nöthig.

Bekker, Balthaser, war 1634 zu Metslawier (in Friesland) geboren und hatte sich als begeisterten Cartesianer in seiner Schrift *„de philosophia Cartesiana admonitio*

candida et sincera" (1668), sowie als Doctor der Theologie und reformirter Prediger in Amsterdam durch eine freisinnige Auslegung des Heidelberger Katechismus und eine über den Kometen vom Jahr 1680—81 veröffentlichte Schrift (1683) bekannt gemacht, worauf er 1691—93 mit den vier Bänden seines weltberühmt gewordnen Werkes „*Betoverden Wereld*" (bezauberte Welt), welches gleichzeitig aus dem Holländischen in's Französische, Deutsche und Lateinische übersetzt wurde, mit der Absicht „dem Teufel seine Macht zu rauben und ihn von der Erde in die Hölle zu verbannen", als furchtloser Kämpfer gegen den Aberglauben hervortrat. Er wurde in Folge dessen aus dem Kirchenverbande ausgeschlossen und trat zur französisch-reformirten Gemeinde über. Den grausamen Verfolgungen, die er durch den fanatischen Hass der Rechtgläubigen zu erdulden hatte, erlag er im Jahr 1698, während sein Werk ein Grund- und Eckstein des spätern protestantischen Rationalismus und für Christian Thomasius der Anstoss zur Verbannung der Hexenprocesse aus dem deutschen Gerichtswesen wurde und 1781, im Jahre des Erscheinens von Kant's Kritik der reinen Vernunft, eine durch J. S. Semler veranstaltete neue deutsche Uebersetzung und Umarbeitung erlebte.

Bellutus, Bonaventura, war zu Anfang des 17. Jahrhunderts zu Catana in Sicilien geboren und als gelehrter Franciskaner ein eifriger Anhänger des scholastischen Schulhauptes Duns Scotus. Im Collegium des heiligen Bonaventura in Rom lehrte er gemeinsam mit seinem Freunde Bartholomaeus Mastrius die scotistische Philosophie, welche sie in einer Schrift „*Disputationes in organum Aristotelis, quibus Scoti Logica vindicatur*" gemeinsam vertheidigten. Er starb als Provincial seines Ordens 1676 zu Catana. Ausser verschiedenen Commentaren über Aristotelische Schriften verfasste Bellutus einen „*Cursus philosophiae ad mentem Scoti*".

Bena, siehe Amalrich von Bena.

Benbenaste, Samuel, ein Spanier, der um's Jahr 1300 blühte, übersetzte das Werk des Boëtius „*de consolatione philosophiae*" in's Hebräische, wovon sich Handschriften in der Vatikanischen und Münchner Bibliothek befinden.

Bendavid, Lazarus, war 1764 in Berlin geboren, studirte zuerst in Göttingen Mathematik und wandte sich dann zum Studium der Kant'schen Philosophie, deren eifriger Anhänger er wurde. Nachdem er in Berlin 1790 öffentliche Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft gehalten hatte, trug er mehrere Jahre lang zuerst in einem Hörsaale der Universität, dann im Hause des Grafen von Harrach vor einem glänzenden Publikum sein ganzes System der kritischen Philosophie vor. Seine Schriften sind: Versuch über das Vergnügen 1794 (in 2 Theilen), Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft (1795 und 1802), desgleichen über die praktische Vernunft (1796) und ebenso über die Kritik der Urtheilskraft (1796), ferner: Ueber den Zweck der kritischen Philosophie (1796), Vorlesungen über die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1798) und Versuch einer Rechtslehre (1802). Gegen alle nachkantische Geistesbewegung sich abschliessend starb er als reiner Kantianer 1832 in Berlin.

Bendavid, L., Selbstbiographie. 1804.

Bene, Leone del, gestorben im Jahr 1677, war Verfasser eines religions-philosophischen Werkes in hebräischer Sprache: „*Kisôth le-bêth David*" (Verona, 1646), worin er über Erschaffung der Welt, über die Firmamente, die Himmelskörper, die Elemente, das Dasein Gottes und seine Eigenschaften, die Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Todten handelt.

Beneke, Eduard, war 1798 in Berlin geboren und auf dem dortigen Friedrichsgymnasium gebildet. Seit 1816 studirte er in Halle und seit 1817 in Berlin ursprünglich Theologie und war in seiner Vaterstadt ein fleissiger Zuhörer der Predigten Schleiermachers. Aber die Anregung, die er in Halle durch die dortigen Veteranen des Kantianismus, Hoffbauer und Jakob, und in Berlin durch Kiesewetter für die Erfahrungsseelenlehre erhalten hatte, lenkte ihn schon während seiner Studienzeit auf die Bahn psychologischer Forschung, in der er seinen Lebensberuf erkannte. Seine Studien wandten sich der sensualistischen Richtung in der Philosophie zu, wie sie in England durch Locke, Hume, Priestley, Hartley und durch die schottische Schule, insbesondere durch Reid und Stewart, vertreten war. Daneben begegnen wir bei ihm Anregungen durch die Schriften von Kant, Jacobi, Fries, Schelling und Herbart, während sich seine Geistesrichtung gegen die durch Fichte, Schelling und Hegel eingeleitete philosophische Entwicklung der beiden ersten Jahrzehnte unsers Jahrhunderts ablehnend und verneinend verhielt. Die noch unreife und flüchtige Erstlingsschrift des 22jährigen Jünglings „Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen dargestellt" (1820) wollte nur zeigen, wie und wo in dieser Grundwissenschaft alle menschlichen Erkenntnisse ihre Wurzeln treiben, enthält aber bereits in ihren Hauptzügen die keimkräftigen Gedanken, welche den Kern seiner wissenschaftlichen Anschauungen bilden und deren fortschreitender Ausbildung seine geistige Lebensarbeit fernerhin gewidmet war. Eine zweite kleine Schrift: „Erkenntnisslehre nach dem Bewusstsein der reinen Vernunft in ihren Grundzügen dargelegt" (1820) suchte

durch den Nachweis, dass die von Kant für apriorisch (vor der Erfahrung gegeben) angesehenen Formen der Erkenntniss ebensowohl, wie das Material derselben aus der Erfahrung stammen, das logische Fundament seines philosophischen Standpunkts zu entwickeln. Mit der Schrift *„De veris philosophiae initiis“* (1820) habilitirte sich der Verfasser am 9. August als Privatdocent für Philosophie an der Berliner Universität, wo seit zwei Jahren Hegel die „Philosophie des Absoluten“ als preussische Staatsphilosophie einzubürgern bemüht war. Dagegen setzt der junge Docent auseinander, dass das Ziel der Philosophie von der Erfahrung aus erreicht werden müsse und vergleicht das entgegengesetzte Verfahren, welches aus einem einzigen obersten Princip ohne Hülfe der Erfahrung Alles ableiten wolle, mit dem thörichten Versuche, ein Haus vom Dach aus zu bauen. Er erklärt die sogenannte „dialektische Methode“ (Hegel's), welche auf der Voraussetzung einer vom Allgemeinen zum Besondern fortschreitenden Selbstbewegung des Begriffs beruht, für unmöglich und stellt zugleich im Widerspruch mit Kant den Satz auf, dass wir unsere psychischen Functionen mit voller Wahrheit, wie sie wirklich an sich sind, erkennen. Mit diesem philosophischen Progamme begann Beneke im Herbst 1820 seine Vorlesungen an der Universität. Nachdem im Jahr 1821 Hegel's Rechtsphilosophie erschienen war, machte der junge Erfahrungsphilosoph dagegen eine, wenn auch nicht namentliche, doch sachlich deutlich genug hervortretende Opposition in seiner Schrift „Grundlegung zur Physik der Sitten“ (1822), die er als Gegenstück zu Kant's Metaphysik der Sitten hinstellte. Indem er die Sittenlehre an die Erfahrungsseelenlehre (Physik der Seele) anknüpft, sucht er im Gegensatz zu Kant's kategorischem Imperativ und zu dem „Despotismus der Regel“ das Sittliche mit Fr. H. Jacobi auf das Gefühl zu gründen und erklärt die sittlichen Urtheile als Gefühlsbegriffe, Zwecke von absolutem Werthe gebe es für den Menschen nicht, alle Werthe seien vielmehr einzelne und subjectiv bestimmte, d. h. was jedem Einzelnen Lust und in welchem Maasse es dies sei, bestimme seine Werthgebung oder seinen „Lustraum“ und die in der Seele zurückbleibende sittliche Anlage. Als Programm zu seinen für den Sommer 1822 in Aussicht genommenen Vorlesungen über Logik und Metaphysik veröffentlichte Beneke gleichzeitig die kleine Schrift „Neue Grundlegung zur Metaphysik“, worunter er die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Vorstellen und Sein versteht. Jede Erkenntniss unserer Seelenthätigkeiten gilt ihm als die Erkenntniss eines Seins an sich d. h. so wie es unabhängig von seinem Vorgestelltwerden ist. Durch die Wahrnehmungen von unserm Leibe haben wir die vermittelte Erkenntniss eines Seins, welches wir als unser psychisches Sein unmittelbar, wie es an sich ist, vorstellen. Bei der Wahrnehmung eines fremden Leibes, d. h. auf Anlass solcher Sinneswahrnehmungen, die der Wahrnehmung von unserm eignen Leibe analog sind, stellen wir uns eine der unsrigen ähnliche Seele als ein fremdes Sein vor, welches wir insoweit, als es mit unserm eignen psychischen Sein übereinstimmt, ebenfalls so, wie es an sich ist, denken. Und von dem uns ähnlichsten menschlichen Sein aus geht dann unsere Vorstellungsfähigkeit in ununterbrochener Stufenreihe abwärts, indem zugleich mit jeder Stufe, die wir in der Vollkommenheit des Seins hinabsteigen, auch die Vollkommenheit der Vorstellung abnimmt.

Auf Hegel's Betrieb wurden unerwartet dem jungen Privatdocenten für das Sommersemester 1822 vom Ministerium Altenstein die Vorlesungen untersagt, weil sich in seiner „Grundlegung zur Physik der Sitten“ eine Einseitigkeit der Betrachtung zeige, die auf Jünglinge leicht sehr nachtheilig wirken könne. Da sich in Folge dieses Urtheils eine von Weimar aus beabsichtigte Berufung Beneke's an die Universität Jena zerschlug, so habilitirte sich dieser auf Ostern 1824 als Privatdocent in Göttingen. Nachdem in demselben Jahre seine „Beiträge zur Bearbeitung der Seelenkrankheitskunde, nebst einem vorgedruckten Sendschreiben an Herbart: Soll die Psychologie metaphysisch oder physisch begründet werden?“ (1824) erschienen waren, veröffentlichte Beneke 1825—1827 sein erstes grösseres Werk: „Psychologische Skizzen“, und zwar den ersten Band unter dem besondern Titel: Skizzen zur Naturlehre der Gefühle, in Verbindung mit einer erläuternden Abhandlung über die Bewusstwerdung der Seelenthätigkeiten (1825), worauf er die kleine Schrift „Verhältniss der Seele zum Leibe“ (1826) folgen liess, während der zweite Band der „psychologischen Skizzen“ unter dem besondern Titel erschien: Ueber die Vermögen der menschlichen Seele und deren allmähliche Ausbildung (1827). In diesen zusammengehörenden Schriften giebt Beneke zuerst eine zusammenhängende Durchführung seiner psychologischen Anschauungen, indem er den seitherigen Weg einer Erklärung der seelischen Vorgänge aus den sogenannten Seelenvermögen als nichtssagende blosse Worterklärungen verschmäht und klare, bestimmte Unterscheidungen der psychischen Zustände und Vorgänge zu gewinnen und dadurch zugleich ihre Entstehungsweise aufzuklären sucht. In geräuschloser Lehrthätigkeit und wissenschaftlicher Arbeitsseligkeit verflossen ihm die nächsten Jahre nachdem es ihm gelungen war, seine Rehabilitirung als Privatdocent

in Berlin im Jahr 1827 zu erreichen. Im Jahr 1830 veröffentlichte er: „Grundsätze der Civil- und Criminalgesetzgebung, aus den Handschriften des englischen Rechtsgelehrten Jeremias Bentham herausgegeben von Etienne Dumont, nach der zweiten Auflage bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von F. E. Beneke" (in zwei Bänden). Nach dem Urtheile, das Warnkönig in seiner Rechtsphilosophie aussprach, hat erst durch Beneke's Bearbeitung die Theorie Benthams eine festere Grundlage, richtige Haltung und die ihr fehlende Genauigkeit erhalten. Seine eignen Ansichten, die mit der Lehre Benthams selbst nicht verwechselt werden dürfen, hat Beneke in der Vorrede dargelegt. Im Jahr 1832 erschien von Beneke eine neue Schrift: „Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit; eine Jubeldenkschrift auf die Kritik der reinen Vernunft". Sie war für das Jahr 1831 bestimmt, als dem 50. Jahre nach dem Erscheinen von Kant's Werk, aber in Folge einer Verzögerung des Drucks erst 1822 ausgegeben. Beneke nahm darin feste Stellung als Gegner der die Erfahrung überfliegenden Speculation über das Absolute und als Erneuerer der Kant'schen Tendenz zur Erfahrungsphilosophie und sucht das im Wesentlichen auf psychologischer Grundlage ruhende Unternehmen Kant's von den Missverständnissen und absichtlichen Verdrehungen zu reinigen, die sich während der vorausgegangenen fünfzig Jahre bei den nachkant'schen Philosophen über Kant eingeschlichen hatten. Kant wollte (so heisst es darin) dem Wechsel der Systeme für immer ein Ende machen; aber nie sind dieselben schneller und mit einer solchen Schwindel erregenden Eile aufeinander gefolgt, als gerade in den letzten vier Jahrzehnten. Kant wollte die Schranken des menschlichen Erkennens für alle Zukunft unveränderlich feststellen, und wann sind diese nach allen Seiten hin und leichtsinniger von den Philosophen überschritten worden, als seit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft? Und alle diese, im vollsten Gegensatze zur Grundtendenz Kant's stehenden Systeme haben sich für dessen wahre und ächte Nachfolger ausgegeben, haben nichts weiter thun wollen, als auf dem Grunde fortbauen, der von Kant gelegt war! Es ist hohe Zeit, dass wir zur Selbsterkenntniss kommen über das Unwesen, dass wir in der Kant'schen Philosophie die Grundwurzel des Uebels zu entdecken und den Strom, welcher Deutschland mit einer intellectuellen Barbarei zu überschwemmen droht, an der Quelle zu verstopfen suchen! Die Grundtendenz des Kant'schen Unternehmens war die Durchführung des Satzes, dass aus blossen Begriffen keine Erkenntniss des Seienden, keine Begründung des in diesen Begriffen Gedachten möglich sei, dass die Erkenntniss, wiefern sie eine Existenz behauptet, nur durch die Wahrnehmung des Existirenden gegeben werden kann. Auf die Feststellung dieses Satzes geht Kant's ganze Theorie der Erfahrungskenntniss hinaus, indem sie auf das Entschiedenste daran festhält, dass die menschliche Vernunft auf keine Weise das Uebersinnliche zu erreichen im Stande sei. Bei der Aufstellung dieses wichtigen Satzes war Kant's Absicht zunächst darauf gerichtet, die menschlichen Erkenntnisskräfte fortan auf die Erfahrung zu concentriren, sodann aber durch Aufhebung des Wissens zum Glauben Platz zu gewinnen durch den Nachweis, dass vom Uebersinnlichen gar kein Wissen für uns möglich sei, weder dafür, noch dagegen. Indem damit Kant, nach Beneke's Ansicht, dass Geheimniss der ganzen Welt ausgesprochen hätte, kommt nun Beneke auf den der Kant'schen Kritik angeblich anklebenden Mangel zu sprechen. Nach Kant's Grundsätzen (so fährt er fort) sind die einfachen Kräfte oder Formen des menschlichen Geistes in keiner Art erkennbar, weder unmittelbar aus der Erfahrung, noch unabhängig von der Erfahrung, noch endlich durch eine Vermittelung zwischen beiden. In dieser Hinsicht ist die Kant'sche Erkenntnisstheorie in einem unlösbaren Widerspruche mit sich selber befangen. Er trieb die Speculation aus blossen Begriffen zur Vorderthür hinaus, um sie zur Hinterthür wieder einzulassen. An die Stelle der objectiven Dichtungen in Bezug auf Welt und Gott setzte er subjective Dichtungen. Und Fichte, Schelling und dessen Nachfolger hatten, Kant gegenüber vollkommen Recht, wenn sie zum alten Dichten über Gott und Welt zurückkehrten. Erklärt weiterhin Kant den Verstand für das Maass und erzeugende Princip der objectiven Wahrheit und begründet er also die Objectivität unserer Erkenntnisse rein subjectiv, sofern die ursächliche Verbindung und alle übrigen Verbindungen dieser Art rein aus dem Verstand in unsere Erkenntnisse hereingebracht werden; so gerieth er damit in einen zweiten Selbstwiderspruch, denn da er ausdrücklich die Möglichkeit leugnet, aus blossen Begriffen der Existenz des in diesen Begriffen Vorgestellten gewiss zu werden, so durfte er sich jene subjective Ableitung der Realität auf keine Weise gestatten. Der Irrthum aber, in den er damit gerieth, wirkte bei Fichte, Schelling, Hegel in verderblicher Weise fort. Noch tiefer greift ein dritter Mangel der Kant'schen Theorie. Kant bezeichnet geistige Kräfte, Erfolge und Processe durch von der Aussenwelt entlehnte Bilder, anstatt die Sache selber und den eigentlichen Erfolg aufzufassen. Auch hierin folgten ihm alle spätern deutschen Systeme, die sich nur als Durchgangspunkte werthvoll zeigen, als Krisen, die selbst Krankheiten sind und

vorübergehen müssen, wenn die Gesundheit des Philosophirens wiederkehren soll. Das Philosophiren aus Einem Stück ist ein Ueberbleibsel des Scholasticismus, und ein neuer Tag wird in Deutschland für die Philosophie anbrechen, wenn wir uns erst entschlossen haben, auf dem Wege besonnener Selbstbeobachtung die Philosophie zu suchen. Schon seit Bacon von Verulam strebt die ganze neuere intellectuelle Cultur unaufhaltsam zwei erhabenen Zielpunkten zu. Zuerst Antiquirung der (bisherigen falschen) metaphysischen Methode, d. h. der Methode, welche aus blos abstractem Denken oder aus selbstgebildeten Dichtungen eine Erkenntniss des Wirklichen erklügeln will. Erfahrung, innere und äussere, sind die einzig gültigen Grundlagen jeder wahren Wissenschaft, und selbst die Wissenschaft von den Gründen der Natur, die Metaphysik (wenn sie nicht mit Hirngespinnsten träumen, sondern wahre Wissenschaft sein will) kann keine andere Grundlage erhalten, als die innere Erfahrung. Nach Wahrheit, d. h. nach Uebereinstimmung (des Denkens) mit dem wirklich Gegebenen, muss vor Allem gefragt werden nnd kein vermittelnder Vertrag ist zulässig mit der sogenannten philosophischen Speculation; dieselbe muss ganz und gar ausgetrieben werden, wo es wahre Wissenschaft gilt. Allerdings wird es hierzu in Dentschland noch eines schweren Kampfes bedürfen; aber gewiss wird zuletzt die jetzt unterdrückte Erfahrungsphilosophie den Sieg davontragen. Kant's Philosophie war, ihrem tiefsten Grunde nach, ein kräftiger Anlauf hierzu; der Kantianismus in seiner vollen Reinheit wird über die metaphysische Methode triumphiren. Nur die wahre Kant'sche Lehre also ist es, was uns die Zukunft bringen wird, geläutert von ihren Schlacken und befreit von ihren entstellenden Hüllen. Der zweite Zielpunkt, zu welchem die ganze neuere Philosophie unveränderlich hinstrebte, ist die Psychologie, rein auf unser Selbstbewusstsein begründet, als Mittelpunkt der gesammten Philosophie, als die Sonne von welcher alle übrigen philosophischen Wissenschaften ihr Licht empfangen. Alle philosophischen Begriffe sind ja Erzeugnisse der menschlichen Seele: das logisch Richtige und Unrichtige, das ästhetisch Schöne und Hässliche, das Sittliche und das Unsittliche, das Recht und das Unrecht, und was sonst noch Problem der Philosophie werden kann, sind nur verschiedene psychische Bildungsformen; ja selbst die innern Kräfte und Gründe der Aussendinge, soweit wir dieselben überhaupt zu erkennen im Stande sind, vermögen wir nur in Analogie mit unserm eignen Seelensein zu erkennen, als dem einzigen Sein, welches wir überhaupt in seiner vollen Wahrheit und Innerlichkeit aufzufassen im Stande sind. Die gesammte übrige Philosophie ist also nichts anders als angewandte Psychologie. Was sich aber als bleibender Gewinn von Kant's kritischem Unternehmen stets von Neuem bestätigen wird, ist dies, dass das Uebersinnliche für das menschliche Erkennen unerreichbar ist. Nur im Glauben und Ahnen vermögen wir uns demselben zu nähern, und in Bezug darauf also ist keine allgemein gültige und allgemein geltende Theorie, keine volle Einstimmung der Ansichten zu erwarten. Die religiösen Ideen werden den subjectiven Bedürfnissen gemäss in alle Zukunft hin auf mannichfaltige Weise begründet werden können, und die Religionsphilosophie als Wissenschaft kann weniger Philosophie über die Gegenstände der Religion sein, als Philosophie über das unabhängig von der Philosophie entwickelte religiöse Bewusstsein. Dagegen alle Gegenstände der innern Erfahrung sind einer allgemein-gültigen Erkenntniss fähig. Dasjenige freilich, was man bisher als empirische Psychologie gegeben hat, ist nicht von dieser Art, und wir werden dazu einer neuen psychologischen Methode bedürfen, bei welcher jedoch die Bemühungen früherer besonnener Denker nicht umsonst gewesen sein werden; nur aber, dass wir nicht die Hände in den Schoos legen, sondern alle Kräfte anspannen, um das begonnene Werk auf die rechte Weise zu Ende zu führen.

Diese neue Psychologie war nun das eigentliche Lebenswerk Beneke's; auf ihre immer gründlichere wissenschaftliche Bewältigung und umfassendere Behandlung war fortwährend sein Hauptaugenmerk gerichtet. Er hat damit, gleichzeitig mit seinem Rivalen Herbart, die Arbeit von Fries gründlicher wieder aufgenommen und von dessen Gedanken von der anregbaren Selbstthätigkeit des Ich oder der sinnlichen Vernunft ausgehend, die sogenannten Seelenvermögen als blosse Wirkungsweisen des Seelenseins gefasst. Von wesentlichem Einfluss auf Beneke's psychologische Grundanschauungen waren zugleich die im Jahre 1820 erschienenen „Vorlesungen über die Philosophie des menschlichen Geistes“ von Thomas Brown, einem Edinburger Schüler und Collegen Stewart's, ein Werk, welches sich in England eines solchen Beifalls erfreute, dass es in 40 Jahren 20 Auflagen erlebte. Brown's Princip der Suggestion, auf die er das ganze Vorstellungs- und Begehrungsleben zurückführte, seine Auffassung der Aufmerksamkeit als eines Zusammenseins von Begehren mit Sinneswahrnehmung, seine Reduction der Gedächtnisskraft auf eine den Vorstellungen überhaupt zukommende Eigenschaft, seine Gesetze der Suggestion (Dauer, Lebhaftigkeit, Frische, Wiederholung, Gewohnheit, ausschliessende Verbindung, Verschiedenheit der ursprünglichen Constitution, Veränderung der leiblichen und psychischen Stimmung), diese und

ähnliche Gedanken und Gesichtspunkte des schottischen Psychologen hat Beneke für sein psychologisches System glücklich zu verwerthen gewusst.

Hegel hatte Beneke's Zulassung zu einer ausserordentlichen Professur in Berlin hartnäckig bekämpft. Nachdem er die Augen geschlossen, wurde dem zurückgesetzten Erfahrungsphilosophen im 34. Lebensjahre (1832) die wohlverdiente Professur, wiewohl ohne Gehalt, zu Theil. Er veröffentlichte ausser seinem 1832 erschienenen „Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens“ und einer kleinen Schrift über „die Philosophie in ihrem Verhältniss zur Erfahrung, zur Speculation und zum Leben“ (1833), in demselben Jahre sein „Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft“, an welches sich die „Erläuterungen über die Natur und Bedeutung meiner psychologischen Grundhypothesen“ (1836) anschlossen. Zugleich suchte er seine psychologischen Anschauungen auch praktisch zu machen und zunächst zur wissenschaftlichen Begründung eines praktischen pädagogischen Systems anzuwenden in der „Erziehungs- und Unterrichtslehre“ (1835 und 36, in zwei Bänden), sodann in Bezug auf die Ethik in den „Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie“, Band I.: allgemeine Sittenlehre (1837), Band II.: specielle Sittenlehre (1840) und Band III.: Grundlinien des Naturrechts, der Politik und des philosophischen Criminalrechts, allgemeine Begründung (1838). Die Sittenlehre wurde von Beneke selbst für sein gelungenstes Werk erklärt, das ihn am Meisten befriedige. Dagegen war es zunächst die „Erziehungs- und Unterrichtslehre“, welche äusserlich die meisten Erfolge hatte, indem sie 1842 eine zweite Auflage erlebte und 1861 in dritter Auflage (durch J. G. Dressler) herausgegeben wurde. Dieses Werk war es auch, welches zuerst den psychologischen Anschauungen Beneke's, und zwar nicht unter den Philosophen vom Fache, sondern in den Kreisen der Schulmänner Beifall und Eingang verschaffte. Während er bis zu Ende der dreissiger Jahre mit seinen psychologischen Lehren ganz allein stand, traten seitdem mehrere Schulmänner hervor, welche dieselben durch populäre Darstellungen, Erläuterungen und specielle Anwendungen den mit der Erziehungs- und Unterrichts-Praxis Beschäftigten näher zu bringen suchten. In diesem Sinne gab J. R. Wurst sein Buch „die zwei ersten Schuljahre“ (1839) heraus; der Gymnasiallehrer Kämmel in Zittau und der Seminardirector Dressler in Bautzen veröffentlichten in der „Pädagogischen Real-Encyclopädie“ mehrere, nach Beneke's Grundsätzen gearbeitete Artikel, und Dressler insbesondere, welcher seit 1840 mit Beneke in schriftlichen Verkehr trat, eröffnete der neuen „Psychologie“ durch seine Schrift „Beneke oder die Seelenlehre als Naturwissenschaft, eine freimüthige Beleuchtung der von ihm entdeckten Naturgesetze, welche in der menschlichen Seele walten und deren Entwickelung beherrschen“ (1845 und 46, in 2 Bänden) ein ergiebiges Feld praktischer Anwendung, nachdem er schon vorher in gleicher Absicht das Schriftchen: „Ein Wort über Beneke's Seelenlehre und ihre Einführung in den Schullehrerseminarien“ (1842) herausgegeben hatte. Den Genannten schloss sich der Schullehrer G. Raue in Burka bei Bischofswerda an, mit der Schrift: „Die neue Seelenlehre Beneke's, nach methodischen Grundsätzen in einfach entwickelnder Weise für Lehrer bearbeitet“ (1847). Beneke's „Lehrbuch der Psychologie“ erschien (1845) in einer neuen Bearbeitung, zu welcher der Verfasser zugleich in der Schrift: „Die neue Psychologie“ eine Reihe erläuternder Aufsätze herausgab, während er denjenigen Abschnitt des Lehrbuchs, welcher die charakteristischen Unterschiede der individuellen Ausbildung behandelte, zum Gegenstand einer besondern Schrift: „Pragmatische Psychologie“ (1850, in zwei Bänden) machte.

Auf dem Katheder hatte Beneke, obgleich ihn ein klarer und fliessender Vortrag empfahl, der sich fort und fort zu immer grösserer Eindringlichkeit ausbildete, nur eine kleine Zahl von Zuhörern. Die „Philosophie des Absoluten“ war in der preussischen Hauptstadt in den dreissiger und vierziger Jahren so sehr Modesache geworden, dass mancher Zuhörer, der sich in Beneke's Vorlesungen verirrt hatte, dieselben bald wieder mit dem Bedauern verliess, dorther nur gesunden Menschenverstand schwarz auf weiss mit heim zu bringen. Indessen hatte derselbe von der preussischen Regierung seit 1839 eine jährliche widerrufliche Remuneration von 200 Thalern erhalten. Bei einem zur Gründung einer Familie unzureichendem Einkommen blieb er ehelos und führte mit seinem, gleichfalls unverheiratheten jüngern Bruder, dem Prediger und Consistorialrathe Beneke, ein gemeinsames Junggesellenleben. Schon in seinem 44. Lebensjahre (1842) klagte er in Briefen an den Seminardirector Dressler über die ausnehmende Reizbarkeit seines Unterleibes und eine Neigung zu Schwindel, was ihn in hohem Grade missmuthig machte. Seine äussere Stellung blieb dieselbe, und eine im Sommer 1848 durch Dressler nach Berlin gesandte Petition der Mitglieder der Dresdener Lehrerversammlung um Uebertragung einer ordentlichen Professur an Beneke blieb erfolglos. Dagegen wuchs die Zahl seiner Anhänger und Verehrer unter dem Lehrerstande, mit deren Bemühungen, die Forschungen und Ergebnisse der „neuen Psychologie“ bekannter zu machen, sich die

Liberalität eines wohlhabenden früheren Zuhörers von Beneke, Namens Schwarzlose, verband, indem dieser mehrere Jahre lang Preise von 50 und 30 Thalern für psychologische Abhandlungen aussetzte, welche nach Beneke's Grundsätzen gearbeitet waren. Als solche Preisschriften erschienen mehrere pädagogische Abhandlungen über die Entwickelung des menschlichen Bewusstseins von Fr. Dittes, O. Börner und Fr. Ueberweg im Druck. Den Bericht über solche psychologisch-pädagogische Preisschriften erstattete Beneke selbst in einer Vierteljahrsschrift, die er seit 1851 als „Archiv für pragmatische Psychologie oder die Seelenlehre in ihrer Anwendung auf das Leben" (in 3 Bänden, 1851—53) herausgab. Obwohl der Verleger die Fortsetzung dieses Unternehmens gern gesehen hätte, musste sich doch Beneke entschliessen, dasselbe aufzugeben, da er sich körperlich zu schwach zur Fortsetzung desselben fühlte. Gegen den Winter 1853 nahm seine Schlaflosigkeit zu, obwohl sein Befinden im Ganzen erträglich genug war, um seine Vorlesungen, in welchen mehrere Lehrer aus Kronstadt in Siebenbürgen, Neugeboren, Corrodi und Kammer seine eifrigen Zuhörer waren, bis gegen den Schluss des Winter-Semesters fortzusetzen. Schon war er am 1. März 1854 zwischen 4—5 Uhr für seine Abendvorlesung gerüstet; er empfing noch einen seiner Zuhörer zum Besuch und verliess dann seine Wohnung mit dem Vorsatze, zur Universität zu gehen, ohne jedoch dort zur Stunde der Vorlesung zu erscheinen. Um 5 Uhr war er am Potsdamer Thor, gegen 6 Uhr am Kanal in der Gegend des zoologischen Gartens und in der Richtung nach Charlottenburg gesehen worden. Er war und blieb verschwunden, und ein Theil seiner Kleider fand sich später bei zwei Arbeitern in Charlottenburg, die sie auf einer Bank am Kanal gefunden haben wollten. Das Dunkel, das über dem räthselhaften Verschwinden des Mannes lag, ist niemals gelichtet worden. Angesichts der Ungunst des Zeitalters und der schwierigen Verhältnisse, mit denen Beneke zu kämpfen hatte, ist der Fleiss, die Kraft und die Resignation, mit welchen derselbe seinen Weg verfolgte, ohne sich irre machen zu lassen, bewundernswürdig. Indessen ist er selbst nicht ganz freizusprechen von Schuld an dem geringen Erfolge, den seine reiche und fruchtbare schrifstellerische Thätigkeit bei seinen philosophischen Zeit- und Fachgenossen hatte. Bei allem unverkennbaren Streben nach Klarheit und Durchsichtigkeit leidet seine Darstellung an einer gewissen Breite und Schwerfälligkeit; sie ist trocken, nüchtern, phantasielos und entbehrt den Hauch lebendiger Frische und sinnlicher Fülle, sowie jede Spur von Eleganz und Glätte des Styls, womit weit weniger begabte Köpfe und selbst oberflächliche Denker grössere Erfolge errungen haben. Indessen kann dieser Mangel die wissenschaftliche Bedeutung nicht schmälern, die unstreitig der „neuen Psychologie" Beneke's zukommt und ihm einen ehrenvollen Platz in der Entwickelungs-Geschichte der nachkant'schen Philosophie sichert. Wir stellen seine psychologischen Lehren unter folgende Gesichtspunkte:

[Leib und Seele.] Ihrem Grundwesen nach ist die Seele keine feste, sondern eine fliessende Grösse, ein die Eindrücke verarbeitendes und dadurch sich bildendes strebendes Wesen, welches mittelst seiner angebornen Urvermögen beständig neue Grundvermögen anbildet und entwickelt. Alles ist im Menschen Kraft, d. h. alles in ihm Existirende strebt zur Bethätigung auf; Alles wirkt zugleich. Ueberall aber entwickelt sich der Mensch nicht aus einem Ganzen heraus, sondern in der menschlichen Seele bildet sich Alles ursprünglich einzeln, d. h. durch einzelne Empfindungen hindurch, und an und für sich hindert Eins das Andere nicht, sondern Alles, was von Acten und, indem diese innerlich fortexistiren, von Kräften in uns gebildet wird, hat unmittelbar neben Allem Platz. Die Verschiedenheit zwischen der Seele und dem Leibe ist keine specifische, sondern eine blosse Gradverschiedenheit. Ihrer Natur nach ist die Seele zugleich ein durchaus immaterielles und ein sinnliches, der Anregung von aussen fähiges Wesen, und es giebt keine Gattung von leiblichen Entwickelungen, die nicht unter gewissen Umständen benutzt werden könnten. Der Gegensatz zwischen Geistigem und Sinnlichem in Bezug auf die Seele ist ein gemachter, in der Wirklichkeit nicht vorhandener, dabei in seiner Fassung schiefer. Geistiges und Sinnliches haben denselben Ursprung; alles Geistige in uns stammt zugleich aus demjenigen, was man sinnlich oder ungeistig genannt hat, welches letztere seiner Grundnatur nach ebenfalls geistig ist. Das Geistige entsteht durch die Kraft des inneren Beharrens der von den Sinneseindrücken zurückbleibenden Spuren und durch blosse Verschmelzungen oder Aneinanderreihungen und Zusammenbildungen dessen, was wir ungeistig nennen. Denn es ist ein allgemeines Gesetz der menschlichen Seelenentwickelung, dass Alles, was vom ersten Lebensaugenblicke an als Act in ihr erzeugt wird, auch wenn es aus dem Bewusstsein entschwindet, doch innerlich fortexistirt und in spätere gleichartige Acte als Unterlage hineingegeben wird, so dass sich schon in den sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen die ursprünglichen Acte verhundert- und vertausendfachen. Diese Vervielfachung erhält sich dann in den Erinnerungen und Einbildungsvorstellungen und steigert sich in den Be-

griffen, für deren Bildung die früheren Verschmelzungen vieler elementarischer Acte wieder vielfach verschmelzen. Durch solche Vertausendfach ·ng wird eben der Charakter des Geistigen gebildet, der Anfangs nur schwach vorhanden war, so dass also das Geistige nichts specifisch Neues ist, sondern nur das gleichsam durch ein Vergrösserungsglas verstärkte Frühere und Ursprüngliche. Die Kraft des innern Beharrens des einmal in der Seele Erregten ist die Grundbedingung der Geistigkeit. Alles, was in der ausgebildeten Seele zu unserer Kenntniss kommt, ist durchgehends ein in hohem Grade Abgeleitetes und Zusammengesetztes im Vergleich zum Ursprünglichen. Alle Formen, die sich an Entwickelungen der ausgebildeten Seele finden, werden erst durch eine längere Reihe von dazwischen liegenden Processen erzeugt, und diese sind nebst den Elementen, durch welche diese Umbildungen vor sich gehen, vor Allem aufzuzeigen. Aus immer reicherer Ansammlung von Spuren, und aus den Massen-, Gruppen- und Reihenbildungen, welche theils durch das von aussen her Einwirkende, theils durch die Grundprocesse der psychischen Entwickelung bedingt werden, lässt sich die ganze erfahrungsmässig vorliegende Entwickelung der Seele erklären. Die Kräfte, sofern wir durch sie gewisse Entwickelungen hervorzubringen vermögen, sind im Innern der Seele in eben demselben Maasse wirklich, wie die durch sie ermöglichten Entwickelungen. Angeboren ist aber dem Menschen nichts von Kräften, als die geistig-sinnlichen Urvermögen und die Vital- und Muskelkräfte; alles Uebrige muss in der Seele erst werden in Folge der ihr eigenthümlichen Lebensentwickelung. Die Urvermögen sind an sich leer und indifferent, und alles Gegenständliche muss zuletzt aus äussern Eindrücken stammen. Aber vor allen Eindrücken sind die Urvermögen schon grundwesentlich mit einer Spannung, einem Aufstreben behaftet; es geht allen Anregungen von Seiten der Aussenwelt eine Selbstthätigkeit von innen her voraus, welche durch die Ausfüllung der Urvermögen mit Reizen befriedigt wird.

[Die Grundprocesse der Seelenentwickelung.] Kraft ist das Wirkende im Process oder Geschehen, und zu einem bestimmten Erfolge wirken stets mehrfache Kräfte zusammen; alle Entwickelungen und Gebilde, Acte oder Thätigkeiten der Seele sind Producte der Kräfte und Processe; eine Zusammenfassung oder ein allgemeiner Ausdruck mehrerer Processe heisst ein Naturgesetz; dasjenige Geschehen aber, welches sich für andere Entwickelungen als das ihnen gemeinsam zu Grunde liegende Geschehen ergiebt, ist ein Grundgesetz oder Grundprocess. In der bei allen Menschen gemeinsamen, wenn auch nicht in gleichem Maasse ausgebildeten psychischen Entwickelung treten folgende Grundprocesse hervor. Zunächst das Gesetz der Reizaneignung. In Folge der von aussen kommenden Eindrücke oder Reize werden von der Seele sinnliche Empfindungen oder Wahrnehmungen ausgebildet, wobei indessen die Erregungen der leiblichen Organe nur parallel gegebene Erfolge sind, die in keinem ursächlichen Zusammenhange mit dem Seelenvorgange der Empfindung stehen. Für die Erzeugung sinnlicher Empfindungen und Wahrnehmungen werden einmal gewisse äussere Elemente vorausgesetzt, die in unserer Seele aufgenommen und angeeignet, dadurch aber zu psychischen Elementen werden; sodann gewisse innere Kräfte oder Vermögen, sinnliche Urkräfte oder nicht weiter abzuleitende Urvermögen, durch welche die Aufnahme und Aneignung der Reize geschieht. Die ursprünglichen Bestimmtheiten oder Grundeigenschaften der sinnlich-geistigen Urvermögen sind: Reizempfänglichkeit in Bezug auf die Leichtigkeit des Erregtwerdens von innen her, Kräftigkeit in Bezug auf die Aufnahme des von aussen Aufgenommenen, und Lebendigkeit in Bezug auf den grössern oder geringern Grad von Schnelligkeit der Aufnahme und Aneignung des Dargebotenen. Ein zweiter Grundprocess ist das Gesetz der gegenseitigen Anziehung des Gleichartigen. Der menschlichen Seele bilden sich fortwährend durch den innersten Lebensprocess neue gleichartige Urvermögen an, obwohl wir von dieser Anbildung kein Bewusstsein haben. Sie gehen vermöge einer eigenthümlichen Umbildung aus den von unsern Sinnen aufgenommenen Reizen hervor und sind durch die von Zeit zu Zeit eintretende Erschöpfung der Urvermögen bedingt, die nach jedem Verbrauche wieder ersetzt wird. Im Schlafe stellt sich das Gleichgewicht zwischen den geistigen und leiblichen Systemen her. Der Herd dieses Anbildungsprocesses neuer Urvermögen sind die neuerzeugten sinnlichen Gebilde, die von den Sinnen aufgenommenen Reize, mit welchen jedoch andere, uns bis jetzt unbekannte und tiefer liegende Kräfte zusammenwirken mögen. Indem im höhern Alter die Concentrirung der Entwickelung auf das Innere mehr und mehr gesteigert wird, muss ein Zeitpunkt eintreten, wo die Ausbildung neuer Urvermögen entweder ganz aufhört oder doch so gering wird, dass dieselben oder die durch sie aufgenommenen Reize zur Erhaltung des Bewusstseins oder der Erregtheit des Seelenlebens nicht mehr hinreichen, d. h. der natürliche nothwendige Tod eintritt, dessen Wesen lediglich in der Vernichtung des Zusammenhangs zwischen dem innern Seelensein und der Aussenwelt besteht. Ein dritter Grundprocess ist das Gesetz der Ausgleichung beweglicher Elemente. Alle Entwickelungen

unsers Seins sind nämlich in jedem Augenblick unsers Lebens bestrebt, die in ihnen gegebenen beweglichen Elemente (d. h. Reize und Urvermögen) durch Steigerungen und Herabstimmungen gegen einander überfliessen zu lassen, d. h. auszugleichen, so dass diese beiden Elemente bald in festerer, bald in weniger fester Verbindung und Durchdringung sind. Was sich in der Seele noch unbewusst forterhält, heisst eine Spur, sofern es sich auf das innerliche Fortexistiren einer vorausgegangenen Erregung bezieht, oder eine Angelegtheit, sofern es auf die künftigen Entwickelungen sich bezieht, die auf dieser Grundlage ausgebildet werden. In der „Spur" erhält sich jede sinnliche Empfindung in eben derselben Verbindung von Reiz und Vermögen fort, durch welche die Empfindung ursprünglich entstanden ist, und die Reproduction dessen, was zur blossen Spur herabgestimmt war, erfolgt in genauer Uebereinstimmung oder Angemessenheit zu den früheren Bildungen. Aber ein Wo? giebt es für diese Spuren nicht; vielmehr sind alle ihre Theile nirgend und auch an kein leibliches Organ geknüpft; nichtsdestoweniger aber sind die Spuren qualitativ oder gegenständlich und quantitativ oder dem Umfange nach ganz individuell bestimmt, und ihre Vollkommenheit ist abhängig von der Vollkommenheit, in welcher die Entwickelungen ursprünglich gebildet worden sind. Die Spuren der früher erregten Entwickelungen bilden die Kräfte oder Vermögen der ausgebildeten Seele. Durch die Ansammlung und Vervielfältigung von Spuren bilden sich die sinnlichen Auffassungskräfte aus. Alle Thätigkeiten der ausgebildeten Seele, alle Talente und Gemüthsstimmnngen bestehen aus einer grossen Anzahl solcher Spuren oder Angelegtheiten von sinnlichen Empfindungen, welche zu den angebornen sinnlichen Urvermögen von aussen hinzukommen, und im Zusammenwirken beider, des Aeussern und Innern, bilden sich nach den Grundgesetzen der psychischen Entwickelung eigenthümliche Formen als Bildungsformen des Vorstellens, Begehrens, Fühlens, welche aber theils durch Verbindung ungleichartiger Gebilde zu Gruppen und Reihen, theils durch Anziehung im Verhältniss der Gleichartigkeit so innig verschmolzen sind, dass sie sich durchgehends als Ein Ganzes zur Erregtheit ausbilden und in dieser bewussten Gestalt wirksam erweisen.

[Die Ausfüllung der Urvermögen und das Bewusstsein.] Die Urvermögen bilden überall die Grundlagen für die fortschreitende Entwicklung der Seele, und jedes Urvermögen kann unter angemessenen Umständen ebensowohl zum Bestandtheil eines Empfindens, Vorstellens, Erkennens u. s. w. ausgebildet werden. An sich enthalten sie noch Nichts von einer Sonderung des Vorstellens, Begehrens und Fühlens, und jedes Urvermögen kann ebensowohl zum Vorstellen, als zum Fühlen, wie zum Begehren und Wollen ausgebildet werden; ob es aber zu dem einen oder dem andern ausgebildet wird, das bestimmt sich erst durch die Bildungsverhältnisse. Nach der Verschiedenheit der ursprünglichen Ausfüllung der Urvermögen durch die von aussen kommenden Elemente entsteht eine Scala von Reizungsverhältnissen. Die gewöhnlichsten Ausfüllungen reichen gerade aus zur Befriedigung des den Urvermögen inwohnenden Bedürfnisses; dadurch wird die den Urvermögen inwohnende Spannung aufgehoben, das in ihnen vorhandene Bedürfniss oder Streben befriedigt: so entsteht ein Vorstellen, als Vollreizung. Oder aber die Fassungskraft der Urvermögen ist irgendwie weniger angemessen für die von aussen kommende Reizfülle, nämlich entweder dahinter zurückbleibend und zu gering, sodass eine unbefriedigende Reizausfüllung stattfindet: so entsteht Unluststimmung. Oder die Urvermögen werden durch den in überfliessender Fülle andringenden Reiz überwältigt, und zwar ist in diesem Falle die Ausfüllung der Urvermögen entweder bis zur Schwelle der Ueberwältigung spannend d. h. Lustempfindung; oder wirklich schon übermässige Ausfüllung, Ueberreizung d. h. Schmerzempfindung; oder endlich allmähliche Ueberladung mit dem Reiz d. h. Ueberdrussempfindung. Durch Uebertragung der aufgenommenen Reizfülle werden die Spuren oder Angelegenheiten in bewusste Acte verwandelt, d. h. sie gelangen zur Wiedererregtheit, zum Bewusstsein. Der den Grundgebilden durch weitere Fort- und Ausbildung zuwachsende Gewinn sind die Ausbildungen. Ein theilweises Entschwinden der aufgenommenen Reize verwandelt die bewussten Empfindungen wieder in unbewusste Spuren, die aber mit dem Streben nach Wiedererfüllung behaftet sind. Der Ersatz für das bei ihrem Unbewusstwerden Verlorne kommt ihnen durch Aufnahme von Ausgleichungselementen, welche von schon erregten Seelengebilden zu den unerregten hinzufliessen und deren Steigerung zur Bewusstheit bewirken. Die Aufmerksamkeit ist keine besondere Kraft neben andern Kräften, sondern wenigstens was die einzelnen Vorstellungen betrifft, mit dem Auffassungsvermögen einerlei. Vermöge der Spuren oder innern Auffassungskräfte wird die ausgebildete Seele in den Stand gesetzt, einer ihr aufgegebenen Auffassung die rechte Aufmerksamkeit zuzuwenden, welche nichts anders ist, als das Verhältniss oder Maass der in jedem Falle hinzufliessenden Elemente oder erregt werdenden Spuren zu den überhaupt schon vorhandenen. Was die Richtung betrifft, in welcher die Uebertretung der Erregtheit oder die Steigerung zum Bewusstsein stattfindet, so ist es ein durch die Erfahrung bestätigtes

Grundgesetz, dass von jeder erregten Entwicklung der Seele aus die beweglichen Elemente stets auf dasjenige übertragen werden, was am stärksten mit derselben verbunden oder eins ist. Demgemäss ist die Verknüpfung durch das Zugleichgegebensein stärker, als die Verknüpfung durch das Vorher und Nachher. Was die innere Beschaffenheit des zu Erregenden betrifft, so erfolgt die Aufnahme der zur Uebertragung vorhandenen Ausgleichungselemente in um so grösserer Fülle, je gleichartiger mit den zu erregenden Spuren die aufzunehmenden Ausgleichungselemente sind. Der Act des Erregtwerdens ist schwächer oder kräftiger, jenachdem die Anzahl der zusammengeschmolzenen Spuren grösser oder geringer ist. Die Stärke eines Aggregats von Spuren, d. h. eines Gesammtbildes in der Seelenentwicklung, liegt in seiner Vielräumigkeit, d. h. in dem Umfange, in welchem dasselbe die Erregungselemente, mögen sie nun gleichartig oder ungleichartig sein, für sich in Beschlag nimmt und festhält. Der Process der Steigerung der Spuren zu bewussten psychischen Entwicklungen ist keineswegs ganz vorübergehend, sondern es bleibt bei der innern Angelegtheit ein Theil der aufgenommenen Ausgleichungselemente zurück, sodass nunmehr die zur Erregtheit gesteigerte Angelegenheit um einen neuen Zuwachs verstärkt zum Unbewusstsein zurückkehrt und die Angelegenheiten später weniger Ausgleichungselemente aufzunehmen haben, um bewusst zu werden.

[Reproductive Bildungsformen der Vorstellungsentwicklung.] Eine allgemeine Gedächtnisskraft giebt es ebensowenig, als eine allgemeine Auffassungskraft; es giebt kein Gedächtniss ausser und neben den innerlich fortexistirenden Vorstellungen, sondern das Gedächtniss ist eben die Kraft ihres allgemeinen Beharrens im psychischen Sein, nachdem sie aus der Erregtheit der Seele verschwunden sind, und im Grund hat jede psychische Entwicklung ihr besonderes Gedächtniss, und dieses ist abhängig theils von der Stärke der ursprünglichen Bildung, d. h. von der Kräftigung und Reizempfänglichkeit der Urvermögen, theils von der Ungeschwächtheit der davon zurückgebliebenen Spuren, theils endlich von den durch Wiederholung oder Erneuerung erhaltenen Verstärkungen. Die Erinnerung ist fortgesetzte Reproduction oder reproducirte Spannung der Spuren und abhängig sowohl von der Stärke derselben, als auch von der Stärke der weckenden Ausgleichungselemente. Einbildungsvorstellungen oder innerlich gebildete Vorstellungen sind alle aus Angelegtheiten wiederhergestellte Vorstellungen, deren Reize nicht unmittelbar aus der Aussenwelt aufgenommen, sondern durch eine Uebertragung gegeben sind. Alle Spuren sind als solche wesentlich Strebungen und als solche nothwendig Bewegung setzend und darum auch Raum setzend. Aus diesem Aufstreben freier, unerfüllter und unverbrauchter Urvermögen und ihrer Spannung auf weitere Befriedigung entstehen die Begehrungen und ihre negative Form, die Widerstrebungen. Während bei der Lusterinnerung der Lusteindruck durch die Gedächtnisskraft der Lustempfindungen in grösserer Fülle von den Urvermögen angeeignet wurde, ist beim Begehren der Verlust grösser und entweder kein oder nur ungenügender Ersatz eingetreten. Den Begehrungen liegt Reizmangel zum Grunde, entschwundener Reiz ohne eingetretenen Ersatz. Zwischen Vorstellungen und Begehrungen findet nur ein Gegensatz hinsichtlich der Bildungsformen statt; beide stammen aus gleichen Urvermögen, und aus jedem Urvermögen kann sowohl ein Vorstellen, als ein Begehren hervorgehen. In jedem Gebilde findet sich soviel Streben, als Reize entschwunden und die Urvermögen wieder frei geworden sind. Und wie sich an allen Spuren von Vorstellungen ein gewisses Streben findet, so sind alle Begehrungen selbst wesentlich Vorstellungen. Durch gegenseitige Anziehung von Vorstellungs-, Stimmungs- und Begehrungsacten entstehen die Combinationsverhältnisse dieser Gebilde, welche bei Anziehungen zwischen gleichartigen Gebilden und Acten als Verschmelzungen, beim Zusammenfallen von ungleichartigen oder entgegengesetzten Gebilden und Acten als Gruppen- und Reihenverbindungen erscheinen. Die aus der Vielfachheit des gleichen Verschmolzenen entstehende grössere Stärke ist bei gleichartig verschmolzenen Vorstellungen Klarheit, bei gleichartig verschmolzenen Empfindungen Innigkeit, bei gleichartig verschmolzenen Strebungen und Widerstrebungen Stärke der Spannung oder des Verlangens. Das Verstehen und Begreifen bildet sich erst aus, indem ähnliche Vorstellungen einander im Verhältniss der Gleichartigkeit anziehen und mit einander verschmelzen, d. h. indem ein Begriff als bewusster Act gebildet wird. Ebenso kann sich das Wollen nicht anders bilden, als im bewussten Seelensein, indem Begehren mit einer Vorstellungsreihe zusammentritt, in welcher wir das Begehrte als vom Begehren aus erreicht oder verwirklicht vorstellen. Die durch Vereinigung der gleichen Bestandtheile zu Einem Act erzeugten Vorstellungen sind die Begriffe. Durchdringen sich Gruppen und Reihen von Vorstellungen, welche gewisse gemeinsame Glieder haben, so entstehen Gruppen- und Reihenbegriffe. Die im Begriff enthaltene Beziehung auf das Besondere ist ein Urtheil. Unter begleitenden Urtheilen entstehen Schlüsse dadurch, dass die einzelnen Glieder einer verknüpften Vorstellungs-Gruppe oder Reihe in das Verhältniss nothwendig ver-

bundener Urtheile treten. So findet in unserer gesammten Vorstellungsentwicklung, von den sinnlichen Empfindungen bis zu den höchsten Begriffen, eine stetige Abstufung und Steigerung statt, in welcher blos durch Vermehrung der gleichartig verschmelzenden Gebilde die Bewusstseinsklarheit immer mehr gesteigert wird. Alle Grundfactoren unserer Seelenbildung bieten keine andern Verschiedenheiten dar, als Gradverschiedenheiten. Die Vorstellung von uns selbst bildet sich als ein Aggregat von Vorstellungen in Folge der Verknüpfung des Einzelnen, welches wir in unserm Bewusstsein nicht blos zusammen oder eins nach dem andern, sondern in einander und eins durch das andere gewirkt wahrnehmen. Das durch diese Vorstellung von uns selbst Vorgestellte nennen wir unser Ich, sofern sich uns beim Vorstellen desselben die Identität des Vorstellenden mit dem Vorgestellten kundgiebt. Die Vorstellung des Ich ist nicht einfach und angeboren, sondern als Eigengruppe von grosser Zusammengesetztheit, eine Vorstellungsgruppe, die sich erst sehr allmählich durch Verschmelzungen bilden muss und überdies durch Verschmelzung von Acten, die zum Theil einzeln schon sehr zusammengesetzt sind. Die Selbstvorstellung oder Ichgruppe wird allmählich zum Mittelpunkt für all unser übriges Vorstellen, Empfinden und Streben. Durch Gruppen- und Reihenbildungen von Vorstellungen und ihren Reproductionen werden nicht blos Kenntnisse gegründet, sondern es treten auch die Bewegungskräfte des productiven Fortwirkens hinzu, welche selbstthätige Entwicklungen in unserm Seelensein hervorrufen.

[Strebungen und Gefühle mit ihren Reproductionen.] Das Begehren geht hervor aus dem Reizentschwinden bei der Lustempfindung; der Grad, in welchem die Urvermögen vom Reiz frei geworden sind und wieder nach Ausgleichung oder Erfüllung streben, ist die Strebungshöhe. Den Verschmelzungen und Verbindungen von Vorstellungen sind die Verschmelzungen und Verbindungen von Strebungen analog; jene entstehen aus gleichartigen, diese aus ungleichartigen Strebungsacten und Zusammenbildungen. Durch Verschmelzung gleichartiger Strebungen oder durch vielfache Ansammlung von Spuren, die von gleichartigen Lustempfindungen zurückgeblieben sind, entstehen Neigungen (im weitern Sinne des Wortes), d. h. Gesammtgebilde von Angelegtheiten für Lustempfindungen und Begehrungen. Sie stufen sich ab als Neigung (im engern Sinne), Hang, Leidenschaft, Laster. Auch die Widerstrebungen, als negative Form von Begehrungen, verschmelzen theils mit einander, theils mit affectiven Gebilden zu Neigungen d. h. Abneigungen. Unlustaffecte sind eine durch die Ausgleichung von Lust und Unlust entstandene Mischung von Widerstreben und Schmerz. Indem das Unlustgebilde den Reiz des Lustgebildes zu sich hinüberzieht und denselben dadurch jenem entzieht, bildet sich das Lustgebilde zum Widerstreben gegen das Unlustgebilde. Treten zu Begehrungen die ihnen entsprechenden, durch den Abstractionsprocess gebildeten Begriffe hinzu, so bilden sich praktische Grundsätze, d. h. Sätze oder Urtheilsformen für das Handeln. Die beständige von äussern Umständen ungestörte Richtung des Strebens und der Thätigkeit auf Einen Zweck ist Charakter. Wir schätzen den Werth der Dinge nach den vorübergehenden oder bleibenden Steigerungen oder Herabstimmungen, welche durch dieselben für unsere psychische Entwicklung bedingt werden; diese Reizungshöhe selbst wird aber bedingt durch die Natur der Urvermögen, der Reize oder Anregungen und durch die Aneinanderbildungen der aus Verbindung von Reiz und Urvermögen hervorgehenden Acte. Jene Steigerungen und Herabstimmungen aber können sich in dreifacher Weise für unser Bewusstsein ankündigen: einmal in ihrem unmittelbaren Gewirktwerden, dann in ihren Reproductionen als Einbildungsvorstellungen, wodurch die Werthschätzung der Dinge oder die praktische Weltansicht begründet wird, und endlich in ihren Reproductionen als Begehrungen, welche die Gesinnung des Menschen und die Grundlage seines Handelns bilden. Wir messen dadurch auch das Wohl und Wehe anderer Menschen, indem wir die dadurch bedingten Steigerungen und Herabstimmungen in uns nachbilden. Dies kann entweder eigennützig oder uneigennützig geschehen, je nachdem diese Steigerungen und Herabstimmungen in Verbindung mit der Eigen- oder Ichgruppe oder aber in Verbindung mit den auf Andere sich beziehenden Vorstellungsgruppen empfunden werden. Ist eine Steigerung als eine höhere bedingt, so ist auch der durch sie vorgestellte Werth allgemeingültig ein höherer. Hierdurch wird die Abstufung der Güter und Uebel in unserm Urtheil bedingt und daraufhin eine, in der menschlichen Natur begründete, für Alle gültige praktische Norm gegeben; was nach dieser als das Höhere empfunden und begehrt wird, ist auch das moralisch Geforderte: man soll in jedem Falle dasjenige thun, was nach der objectiv und subjectiv wahren Werthschätzung als das Beste oder natürlich Höchste sich ergiebt. Diese Werthschätzung kann jedoch durch übermässig vielfache Ansammlungen von Lust- und Unlustempfindungen niederer Art gestört werden, und ebenso das dieser höhern Werthschätzung gemässe Wollen durch übermässig vielfache Ansammlung von Begehrungen und Widerstrebungen niederer Art, wodurch das Niedere einen übermässigen

Schätzungs- und Strebungsraum gewinnt. Im Gegensatze zu der abweichenden Werthschätzung kündigt sich die richtige mit dem Gefühle der Pflicht oder des Sollens an, welches im innersten Grundwesen der menschlichen Seele wurzelt. Indem sittliche Gefühle von gleicher Form mit einander zusammenfliessen, bilden sich daraus sittliche Begriffe, und wenn diese als Prädicate zu den Schätzungen und Strebungen hinzutreten, so ergeben sich sittliche Urtheile. Erst aus specielleren sittlichen Urtheilen, welche sich auf die Vergleichung einzelner Werthe beziehen, entsteht bei fortgeschrittener Entwicklung ein allgemeines moralisches Gesetz. Die Gesammtheit der höchsten und zugleich tadellos gebildeten Producte der menschlichen Seele in allen Formen ist in der Vernunft begriffen, welche somit in allen ihren Bestandtheilen ein erst durch eine grosse Reihe von Entwicklungen Gewordenes ist. Im Fortschritte des Lebens nimmt die Seele stetig zu an innern Angelegtheiten, an Stärke derselben, an Ausdehnung ihrer gleichartigen und ungleichartigen Verbindungen, und desto selbständiger wird sie der Aussenwelt gegenüber. Beim ausgebildeten Menschen sind die meisten äussern Reizungen innerlich vermittelt, und überdies werden die aufgenommenen Reize sogleich mehr nach innen hinübergetragen und verbraucht. In dem Maasse jedoch, wie sich eine grosse Anzahl von Angelegtheiten ansammelt, geht die Entwicklung des Bewusstseins langsamer von Statten und verliert an Strebungs- und Reizungshöhe; die Gluth der Gefühle, Affecte und Leidenschaften wird schwächer. Ein Forterben individueller Eigenthümlichkeiten in Betreff des Moralischen in gewissen Familien, Ständen, Corporationen, Völkern und Zeiten beruht nicht auf einer Fortpflanzung durch die Geburt, sondern auf dem Zusammenleben, welches in den mannichfaltigsten Formen, durch Beispiel, Aufforderungen, dargebotene Gelegenheiten, zunächst wiederholte Uebertragungen von gewissen Acten und dann erst durch diese hindurch, d. h. vermöge ihrer innern Fortexistenz, eine Uebertragung der entsprechenden Eigenschaften vermittelt.

Dressler, J. G., kurze Charakteristik der sämmtlichen Schriften Benekes (1861), zugleich als Anhang zu der (von Dressler besorgten) 3. Auflage des Beneke'schen Lehrbuchs der Psychologie.

Noack, L., Beneke und seine psychologischen Forschungen (in dessen Zeitschrift „Psyche", II (1859) S. 129—150. Ferner: Ehrenräuber und Ehrenretter Benekes (ebendaselbst, V, 1863, S. 125—137.

Ben Maimon, siehe Moses ben Maimon (Maimonides).

Ben Meschulam, Abigador Abraham, lebte in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts und verfasste in seinem 17. Lebensjahre (1367) in hebräischer Sprache ein aus Prosa und Versen gemischtes Compendium der Logik, welches unter dem Titel: *„Segulath melachim"* in Paris handschriftlich vorhanden ist.

Bentham, Jeremy, der Begründer der Nützlichkeitsphilosophie (des Utilitarismus), war 1748 in London geboren und hatte seit seinem 13. Jahr in Oxford studirt, wo er 1764 als Baccalaureus promovirte. Dem Anfangs erwählten Advokatenstande entsagte er bald, um unabhängig seinen Studien zu leben. Nach einer mehrjährigen Reise widmete er seine Musse der Aufgabe seines Lebens, die Theorie einer vernunftgemässen Gesetzgebung aufzustellen, und veröffentlichte in diesem Sinne im Jahr 1789 die Schrift *„Introduction to the principles of moral and legislation."* Er starb in London 1832. Da er mit seinem Systeme der Gesetzgebung nicht zum Abschlusse gelangte, so übernahm es sein Schüler und Freund, der Genfer Etienne Dumont, aus Bentham's hinterlassenen Manuscripten und gedruckten Schriften seine Lehre im Zusammenhange darzustellen und gab dieses Werk in französischer Sprache heraus, unter dem Titel: *„Traité de législation civile et pénale précédé des principes généraux de legislation"* (1801, in 2. Auflage 1820), welches unter dem Titel: „Grundsätze der Civil- und Criminalgesetzgebung, aus den Handschriften des englischen Rechtsgelehrten Jeremias Bentham französisch bearbeitet und herausgegeben von Etienne Dumont", nach der 2. Auflage bearbeitet und mit Anmerkungen versehen wurde von Fr. Ed. Beneke, 1830, in zwei Bänden. Nach Bentham's Tode erschien dessen Werk *„Deontology or the science of morality, edited by John Bowring"* (1834), in 2. Bänden, wovon eine deutsche Uebersetzung 1834 und 1835, in 2 Bänden, unter dem Titel erschien: „J. Bentham's Deontologie oder die Wissenschaft der Moral, aus den Manuscripten von Bentham geordnet und herausgegeben von John Bowring; aus dem Englischen übertragen." Eine französische Uebersetzung von B. Laroche erschien in Brüssel (1834). In der Schule der englischen und französischen Sensualisten und Empiriker gebildet, hielt Bentham alle Untersuchungen über den allgemeinen Begriff der Tugend für ebenso überflüssig, wie die so oft wiederkehrende Behauptung, dass der Schmerz kein Uebel und das Glück etwas Unwesentliches sei, weil dergleichen niemals zu den gegebenen Verhältnissen des Lebens passe, da in der Wirklichkeit Alles nach dem entgegengesetzten Maasstabe beurtheilt werde und eben thatsächlich Jeder nach Wohlsein von möglichster Dauer und Vielseitigkeit strebe. Der Zweck aller gesellschaftlichen Einrichtungen könne darum kein anderer sein, als die „Maximation des Wohlseins"

und die „Minimation des Uebels." Dieses Ziel verfolgt er durch die ganze Gesetzgebung, Rechtspflege und Staatseinrichtung hindurch und gründet auf den Grundsatz des Nutzens (*utility*), welcher Jeden bewusst oder unbewusst leite und der mächtigste Hebel aller Handlungen in der Gesellschaft sei, seine Moral und Politik (Deontologie und Gesetzgebungswissenschaft), welche beide Wissenschaften dieselbe Grundlage, dasselbe Ziel, demselben Mittelpunkt, nur aber eine verschiedene Peripherie haben. Man muss zunächst mit dem Worte „Nutzen" einen klaren und bestimmten Begriff verbinden, sodann dieses Princip als einziges, Alles entscheidendes durchführen und endlich durch eine Art von moralischer Arithmetik das in jedem Verhältnisse erreichbare Nützliche genau feststellen. Der Begriff Nutzen bezeichnet die Eigenschaft einer Sache, uns vor irgend einem Uebel zu bewahren oder uns irgend ein Gut zu verschaffen. Unter „Uebel" ist Unlust, Schmerz oder Ursache von Schmerz, unter „Gut" ist Lust oder Ursache von Lust zu verstehen. Lust und Unlust aber heisst, was ein Jeder als solche fühlt. Das moralisch Gute oder die Tugend ist wahrhaftes Gut nur durch seine Eigenschaft, physische Güter hervorzubringen. Das moralisch Schlechte oder Laster wird nur darum zum Uebel, weil es nothwendig von physischer Unlust begleitet ist. Unter physischer Lust und Unlust ist aber ebensogut die geistige wie die sinnliche zu begreifen, da der Mensch im ganzen Umfange seiner Natur in's Auge zu fassen ist. Ueber die Frage, was sein wahres Wohl und sein wahres Uebel sei, ist der Mensch beständigen Täuschungen ausgesetzt, indem er aus Unwissenheit, Schwäche des Urtheils oder aus Leidenschaft Dingen oder Handlungen einen höhern Werth beilegt, als sie verdienen, andern dagegen einen geringern, als ihnen zukommt. Man hat darum nur Jeden über das wahrhaft Nützliche vollständig und richtig aufzuklären, so wird er von selbst danach streben. Das eigne Interesse oder die persönliche Klugheit schreibt vor, bei allen Lustbestrebungen im „moralischen Budget" genau den Gewinn und den Verlust zu berechnen, und nur dann der Lust sich zu überlassen, wenn jener sich grösser ergiebt, als dieser. Deshalb ist der Egoismus durch sich selbst unhaltbar, weil die egoistischen Handlungen gegen ihren eignen Urheber ausschlagen. So wird die persönliche Klugheit den Egoismus bemeistern und dem natürlichen Wohlwollen Raum lassen, so gewiss es übrigens auch ist, dass mein eignes Wohl mich lebhafter interessirt, als das des Andern. Die erste Tugend ist darum die persönliche Klugheit, aus welcher als weitere Tugenden die Mässigung und die Selbstbeherrschung entspringen. Die Klugheit erstreckt sich zugleich auf den Andern und nimmt auf ihn und seinen Zustand Rücksicht. Dabei macht aber die Sympathie ihren Einfluss geltend. Beziehen sich ihre Aeusserungen zunächst nur auf einzelne Personen oder Handlungen, so lernt man allmählich das Wohlwollen auf das ganze menschliche Geschlecht und auf sein allgemeines Wohl ausdehnen, wodurch erst die „ausserpersönliche" Klugheit vollständig verwirklicht ist, sofern man sich überzeugt, dass man des fremden Wohls bedürfe, um das eigne vollständig zu erreichen. Indem sich das thätige Wohlwollen nur enthält, Andern Böses zuzufügen, ist es nur ein negatives; das positive Wohlwollen geht darauf aus, das Wohlsein des Andern zu vermehren, ist jedoch in seiner Wirksamkeit beschränkter, als das blos negative Wohlwollen; darum muss man dasselbe durch Kunst und moralischen Calcul erweitern. Wohlwollen und Wohlthun sind gesteigert, wenn es uns gelingt, mit dem wenigsten Aufwand für uns selbst die grösste Summe fremden Wohlseins zu bewirken. Freilich dabei sein eignes Wohlsein aufzugeben, wäre nicht Tugend, sondern Thorheit, da jenes einen ebenso grossen Theil des allgemeinen Wohls ausmacht, als das Wohlsein irgend eines Andern. Jeder sucht von Natur das Wohlsein haushälterisch zu behandeln; wenn er daher das eigne Wohl dem fremden aufopfert, so kann es nur im Interesse einer solchen Oekonomie geschehen, indem er in solchem Falle berechnet, dass die Freuden der Sympathie den eignen Genuss überwiegen, wodurch eben seine Schale auf die Seite des Andern neigt. Je mehr nun die Deontologie die Menschen über die wahre Natur ihrer Freuden, sowie über deren Dauer und Gehalt aufklärt, desto stärker wird sie dieselben überzeugen, dass alle diejenigen Handlungen, wodurch wir das möglichst grösste Wohl Aller befördern, auch uns selber den dauerndsten und reinsten Genuss gewähren. Das allgemeine Wohlsein, die Maximation des Wohlseins Aller durch Alle, wird sicher den Sieg davontragen.

Bentham's Works edited by John Bowring (London, 1843), in 11 Bänden, deren beide letzte Bentham's Biographie und Correspondenz enthalten, sowie eine von J. Hill Burton verfasste Einleitung in das Studium von Bentham's Werken.

Birks, the modern utilitarism or the systems of Paley, Bentham and Mill. London, 1874. Der Moralist Bentham und die Geldaristokratie unserer Zeit. 1836.

Berg, Franz, war 1753 zu Frickenhausen geboren und Anfangs durch Jesuiten gebildet, später aber durch die Schriften der englischen Deisten, der französischen Freigeister und der deutschen Rationalisten, namentlich aber durch den Einfluss David Hume's dem Christenthume innerlich ent-

fremdet. Gleichwohl erhielt er 1777 die Priesterweihe und eine Kaplanstelle bei der Dompfarrei zu Würzburg und 1786 die dortige Professur der Kirchengeschichte, späterhin der Universalgeschichte, und starb 1821 in Würzburg. Seine freien rationalistischen Anschauungen suchte er in seinen Vorlesungen zu verschleiern und (wie er sich selbst ausdrückt) zu verkleistern. An der philosophischen Bewegung zu Anfang dieses Jahrhunderts betheiligte er sich vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes und der sogenannten Aufklärungsphilosophie zunächst in der anonym erschienenen kleinen Schrift „Lob der allerneuesten Philosophie“ (1802), worin er nicht ohne persönliche Gereiztheiten und Bitterkeit die satyrische Geissel gegen die Schelling'sche Naturphilosophie schwingt. Dagegen liessen aber Schellings Würzburger Freunde ein in pöbelhaftem Tone gehaltenes ironisches „Lob der Kranioskopie“ (1802) ausgehen, welches auf Berg gemünzt war und worin bedauert wurde, dass man nicht den skelettirten Schädel des Mannes vor sich habe, um damit nach den Grundsätzen der damals aufgetauchten Gall'schen Schädellehre zu verfahren. In der gleichfalls anonymen Schrift: „Sextus oder die absolute Erkenntniss von Schelling; ein Gespräch“ (1804) kämpft er mit logischer Schärfe und kaustischem Witz gegen das Schelling'sche Phantasiedenken und dessen „intellectuelle Anschauung“. Endlich suchte er in der „Epikritik der Philosophie“ (1805) das Kant'sche Problem der Möglichkeit der Erfahrung mit einer Kritik des Schelling'schen Identitäts-Systems in einer neuen Weise zu lösen.

Schwab, J. B., Franz Berg. Ein Beitrag zur Charakteristik des katholischen Deutschlands, zunächst des Fürstbisthums Würzburg im Zeitalter der Aufklärung. 1869.

Berger, Johann Erich von, war 1772 zu Faaborg auf der Insel Fünen geboren, hatte zuerst in Kopenhagen Rechtswissenschaft studirt und wurde dann in Göttingen durch Reinhold's „Briefe über die Kant'sche Philosophie“ zu philosophischen Studien angeregt, welche er in Kiel fortsetzte. Der Anhänger Kant's wurde 1793 in Jena Fichte's und Schellings Zuhörer und brachte 1796 und 1797 mit dem Brandenburger Hülsen und dem Bremer Smidt in der Schweiz zu. In sein Vaterland zurückgekehrt, lebte er zehn Jahre lang auf seinem Gute in Seekamp bei Kiel verheirathet als Landwirth, wo er zugleich lebhaftes Interesse an Schelling's, Steffens', Schubert's, Oken's und Troxler's Schriften nahm und einige Zeit seinen dänischen Landsmann Steffens als Gast bei sich hatte. Hier veröffentlichte er seine „Philosophische Darstellung der Harmonie des Weltalls (1808), worin er in fünf Abschnitten hauptsächlich an Schelling sich anschliessend 1) über die göttliche Selbstanschauung in der Natur, 2) über das freie Leben des Geistes im Universum, 3) allgemeine Betrachtung der Sphäre und ihrer Erscheinungen, 4) über das bildende Princip, 5) über die Grösse der Dinge im Unendlichen und über das Wesen der Zahlen und Gestalten in einer Weise sich aussprach, von welcher er später bekannte, dass sie mehr nur das verworrene Rauschen der Weltharmonie in einem lebendigen Gemüthe sei. Er betrachtete Natur und Geist als Wesen und Form der Einen göttlichen Vernunft und bezeichnete es als die Aufgabe des anschauenden Geistes, in den Naturgesetzen seine Autonomie zu erkennen. Natur gilt ihm als das Abbild oder die Erscheinungssphäre der Geister, die in ihr Eins werden, damit in ihnen sich die Gottheit anschaue. Den Dingen, als blossen Formen des Ewigen, spricht er das Werden ab und fasst die Zahlen eben sowohl als Denkformen wie als Weltverhältnisse. Nachdem Berger in Göttingen unter Gauss Astronomie studirt hatte, ging er 1814 als Professor der Astronomie nach Kiel und übernahm dort nach Reinhold's Tode (1823) dessen Professur der Philosophie. Gelegentlich des sogenannten Thesenstreites erhob er in der Schrift „Ueber den scheinbaren Streit der Vernunft wider sich selbst“ (1818) seine Stimme gegen die Partei von Claus Harms. Sein philosophisches Hauptwerk veröffentlichte Berger in den Jahren 1817—1827 unter dem Titel „Allgemeine Grundzüge zur Wissenschaft“ in vier Bänden. Er sucht darin zwischen den Standpunkten Fichte's und Schelling's zu vermitteln und zeigt zugleich den Einfluss, den das Studium der Phänomenologie und Logik Hegel's auf seine philosophischen Anschauungen gewonnen hatte, indem er die Hegel'sche Bestimmung aufnimmt, dass der Geist zuerst denkend nur in sich selber sei, dann sich als Naturwesen von sich selbst gleichsam entfremde, um endlich Bestimmung der Natur in sich selber zu sich zurückzukehren. Der erste Theil dieses Werkes erschien unter dem besondern Titel „Analyse des Erkenntniss-Vermögens oder die erscheinende Erkenntniss im Allgemeinen“ (1817). Er betrachtet darin nach Art der Hegel'schen Phänomenologie das Erkennen in seiner fortschreitenden Entwickelung zur Vernunft, so zwar, dass das Princip der Entwickelung und des Zusammenhanges in unsern Gedanken dasselbe sei, wie bei der Entwickelung der Dinge. Das zeitlich erste Moment der Erkenntniss ist das sinnliche. Unmittelbar und zuerst wird die chaotisch einwirkende Allmacht des Seins als das eigne und dunkle Leiden empfunden. Aber mit der Empfindung dämmert auch zugleich der sondernde und bestimmende Sinn und durch

fortgesetztes und erhöhtes Unterscheiden das erste und leise Bewusstsein. Dieses ist nun unmittelbar ein er-innerndes, und die höhere Wahrheit der Sinnlichkeit ist die ursprünglich freie oder schöpferische Einbildungskraft. So regt sich in der Seele das unendliche Spiel der vergeistigten sinnlichen Anschauungen oder der Bilder und unbestimmten Vorstellungen. Wie nun diese Vor-stellungen unmittelbar auch als Darstellungen zu begreifen sind und wie aus der Ursprünglichkeit dieser Handlung der Seele die Sprache nothwendig hervorgeht, so bildet diese den Uebergang zum Verstande, als dem ordnenden Princip der Erkenntniss durch Begriffsbildung, Urtheil und Schluss. Aus der Einsicht in die Unzulänglichkeit der abstracten oder blos formalen Erkenntnissweise entsteht die höhere Frage nach dem Inhalt oder der Realität der Verstandesbegriffe, und indem der Verstand die Wahrheit seines Begriffs in der eignen Tiefe unmittelbar vernimmt, ist derselbe als erkennender Verstand die Vernunft selbst. Nur aber dürfen Verstand und Vernunft oder Begriff und Idee nicht etwa einander als zweierlei Erkenntnissweisen entgegengesetzt werden, sondern wie die Phantasie dadurch, dass sie ihre Vorstellungen ordnet und stehend macht, eben Verstand ist, so ist der Verstand gerade dadurch, dass er seine Gesetze als Sein und das Princip des Erkennens als das Princip des Seins erfasst, unmittelbar Vernunft. Die Vernunft tritt den Zweifeln, in die sich der Verstand verstrickt, durch die Gewissheit entgegen, dass das vom Geiste ursprünglich Angeschaute oder Erkannte wirklich ist, ja dass es eben nur durch das Anschauen und Erkennen ist, so dass der Gedanke desjenigen Geistes, in welchem alle Geister leben und sind, der Ursprung alles Seins ist. Dadurch wird das All der Dinge oder die Natur ein Complex geistiger Verhältnisse. In diesem Sinne bildet sie den Gegenstand des zweiten Theils der „allgemeinen Grundzüge zur Wissenschaft", welcher unter dem Titel „Zur philosophischen Naturerkenntniss" 1821 veröffentlicht wurde. Es giebt nicht zwei Naturen, eine innere und eine äussere, sondern die Eine Natur ist beides zugleich, und die äussere, erscheinende Natur wird in jedem Augenblicke in den Geist auf- und zurückgenommen und wird so wiederum die innere Natur, die sie zuerst war. Da die Natur logisch oder in Wahrheit eine Schöpfung des Geistes ist, der Geist aber scheinbar aus der Natur emportaucht, so sind beide im Bewusstsein schon geeinigt. Aus dem Kampf des Gegensatzes von Gedanke und formlosem Stoffe und aus ihrer Durchdringung geht die Natur als ein Reich der Formen und Verwandlungen hervor. Die blosse Materie als solche ist nur eine Abstraction, in Wirklichkeit sind in ihr, als kräftiger Räumlichkeit, immer schon geistige, ideale Principien wirksam, und indem diese sich steigern, wird die Naturerkenntniss zur Geschichte der Natur in höherm Sinn, d. h. einer Geschichte unter der Gestalt des Ewigen. Die Mathematik ist mehr als eine blos formelle Erkenntniss und enthält den wirklichen Anfang der Naturerkenntniss. Im ersten Buch wird die Lehre vom Weltganzen, im zweiten das Leben der Erde zuerst als anorganische oder allgemeine, dann als organische oder individuelle Natur erörtert und der Begriff des Organischen so bestimmt, dass dasselbe seinen Zweck in sich selber hat und dieser das weckende Princip, die Lebenskraft oder Seele ist. Das Leben erhebt sich im Gegensatz gegen seine untergeordnete Grundlage an dieser und auf derselben. Die Metamorphose der Thierreihe ist die Vorbedingung, dass der Mensch, das höchste Thier, als der selbstbewusste Geist der Erde, die ganze Natur als Eine und ganze Offenbarung des Weltganzen erkenne. Der dritte Theil erschien 1824 unter dem Titel: „Grundzüge der Anthropologie und Psychologie, mit besonderer Rücksicht auf die Erkenntniss- und Denklehre". In der allmäligen Stufenfolge der Thierreihe bilden die vollkommenern Affen vielleicht den wilden Stamm, aus welchem durch Veredlung die Menschengattung hervorgegangen ist. Wissenschaftlichen Werth hat weder die Ansicht (Schelling's), dass dem Menschen ein vollkommeneres Geistergeschlecht vorausgegangen, noch die Ansicht (von Steffens), dass das von einem einzigen Paare entsprossene Menschengeschlecht durch die Sünde entartet sei. Der ursprüngliche Mensch wird ebenso, wie der Affe, in der Wildniss der Urwälder entstanden sein. Der ursprüngliche Zustand des Menschen ist als ein kindlicher, milder zu denken und die Verwilderung, wie der Hochmuth der Erkenntniss war ein unvermeidliches Naturereigniss. Das ganze Seelenwesen des Menschen ist Gegenstand der Psychologie, deren weitere Entwicklungen Logik, Ethik und Religionslehre sind. Der vierte Theil des Werkes erschien 1827 unter dem Titel: „Grundzüge der Sittenlehre, der philosophischen Rechts- und Staatslehre und der Religionsphilosophie". Bei der Betrachtung der Freiheit als eines psychologischen Problems wird diese nicht in die Wahl des Guten oder des Bösen, sondern in die Vernunft gesetzt. Weil der Mensch aus dem dunklern Leben der Natur und ihrer zuerst blinden Triebe zu dem höhern Leben des geistigen Selbstbewusstseins erst hinanstrebt, so muss ein Kampf entstehen, in welchem ebensowohl Uebermaass und Wildheit der Begierden, als Irrthum des Verstandes den Menschen dahin brachten, dass er gesündigt hatte, ehe er's wusste, während erst hinter-

her im Gewissen die Sünde ideell gesetzt und zugerechnet wird. Es giebt genau genommen nur Eine Tugend, die Tugend der Freiheit; wird aber mehr die innere Vollkommenheit des Subjects hervorgehoben, so tritt sie als Streben nach Weisheit auf; tritt wieder mehr die Beziehung zur Aussenwelt hervor, so ist die Tugend Gerechtigkeit und Liebe; macht sich mehr die Beziehung auf Gott geltend, so äussert sie sich als vollendete Erkenntniss. Rechte hat der Mensch nur in Beziehung auf Menschen; Privat- und öffentliches Recht sind nur zwei verschiedene Ausdrucksweisen eines und desselben Rechts. Eine nach Naturgesetzen sich entwickelnde Autonomie, Gleichheit und Milde des Rechts im Leben der Familie, möglichste Freiheit auch der abhängigen und dienenden Mitglieder der Gesellschaft, Sicherheit und Unverletzbarkeit der lebenden Persönlichkeit, freier Gebrauch der Kräfte, der die Freiheit Anderer nicht stört, Sicherstellung des guten Rufs und Namens, allgemeine Wahrhaftigkeit, Freiheit der Gedanken und ihrer wohlerwogenen und sittlichen Aeusserung: diess sind die ursprünglichen Rechte des Menschen, die nur durch Unrecht verwirkt werden können. Im Anstreben eines allgemeinen Friedens und einer allgemeinen Völkerrepublik verwirklicht sich der wahre Kosmopolitismus. Dem Reiche des Geistes, der Wissenschaft und der Kunst gehören Alle an, und die Verkündigung und Lehre der Wahrheit ist das höchste vom Staate zu schützende Institut. Die Vernunft ist das innere Wort Gottes, das nie verfälscht werden kann. Das Finden des Göttlichen in sich selbst ist der Grund, warum sich der Mensch als unsterblich denkt und die Unsterblichkeit wird darum wahrscheinlich, weil ein ewiges Universum ein ewiges Erkanntsein postulirt. Die gewöhnlichen Vorstellungen von einer Jenseitigkeit Gottes und einer Schöpfung aus Nichts sind ebenso aufzugeben, wie Alles, was Gott als eine endliche, leidende Persönlichkeit fasst. Man wird die Innerweltlichkeit Gottes festhalten und das Sein Gottes als ein durch sein Erkanntwerden bedingtes betrachten müssen. Der unter dem Naturgesetze stehende Mensch kommt, sich sittlich ermannend, dazu sich über die Naturnothwendigkeit zu erheben und gelangt endlich zum Gedanken einer absoluten Harmonie, die er in Gott sieht und liebt, als in dem Geiste, der sich in einer Harmonie von Geistern unendlich wiederstrahlen und spiegeln wollte. In ihm begegnen sich die verklärten Geister wieder, dieser Einklang der Liebe und Seligkeit ist sein Wesen; er ist und erkennt sich selbst, wenn dieser Tag des Geisterlebens anbricht.

Die Vollendung seines Werkes hat Berger nur wenige Jahre erlebt. Er starb als Professor in Kiel 1831, während seines Rectorats.

Ratjen, H., Johann Erich von Berger's Leben. Altona, 1835.

Berigard (auch Beauregard), Claude Guillermet de (oder Claudius Berigardus) war nach einigen Angaben 1578, wahrscheinlich aber erst 1592 zu Moulins, im Gebiete von Lyon, geboren, wo sein Vater als Arzt lebte. Nachdem er zu Aix in der Provence Mathematik, Philosophie und Medicin studirt hatte und Doctor der Medicin und Philosophie geworden war, lebte er einige Zeit in Paris, Lyon und Avignon, wurde 1628 als Secretär der Herzogin nach Florenz berufen, von wo er bald darauf eine Lehrstelle für Philosophie in Pisa und seit 1640 in Padua erhielt, wo er 1663 oder einige Jahre später starb. Seine im Jahr 1643 veröffentlichte und 1661 wieder abgedruckte Schrift *Circuli Pisani seu de veteri et Peripatetica philosophia dialogi* enthält in dialogischer Form eine vergleichende kritische Darstellung der ältern griechischen Philosopheme mit der Aristotelischen Physik, indem der Mitunterredner Charilaos die Lehrmeinungen der Peripatetiker vorträgt, während der Andere, Aristaeus, in dessen Person der Verfasser selbst verborgen ist, die Lehren der ältern jonischen Naturphilosophen und der Atomenlehrer vertritt, auf deren Wiederbelebung im Gegensatz gegen den scholastischen Aristotelismus es abgesehen ist. Damit sollte jedoch der alten jonischen Lehre keineswegs unbedingt der Vorzug gegeben werden, da nur die christliche Wahrheit unerschütterlich feststehe und wir uns schliesslich zu dem Bekenntniss bequemen müssen, dass wir vom Wesen und den Gründen der Dinge nichts wissen können, solange wir in dieser Sterblichkeit eingeschlossen seien.

Berkeley, George, war (nicht 1684, sondern) 1685 zu Killerin in der irischen Grafschaft Kilkenny geboren und studirte seit seinem 15. Lebensjahre Theologie in dem Trinity-College zu Dublin, welchem er seit 1707 als Fellow (d. h. als Stipendiat nach bestandenem Examen) bis zum Jahr 1713 angehörte. Schon in dieser Zeit veröffentlichte er zwischen seinem 25. bis 29. Lebensjahre die drei Werke, durch welche er sich in der Geschichte der Philosophie einen ehrenvollen Platz gesichert hat. Zunächst erschien sein *Essay towards a new theory of vision* (Versuch für eine neue Theorie des Sehens) 1709, welche als eine der fruchtbarsten Entdeckungen in der Psychologie auch von Helmholtz (in seinem „Handbuch der physiologischen Optik," 1867) im Wesentlichen angenommen wurde. Er suchte darin zu zeigen, dass wir durch den Gesichtssinn keineswegs die Entfernung, Lage und Grösse der Gegenstände sehen, worüber wir vielmehr nur durch eine Verbindung der Gesichtsempfindung mit den Empfindungen

anderer Sinne unterrichtet werden, sondern dass wir beim Sehen nur Farben, Licht und Schatten wahrnehmen, welche Eigenschaft nicht an den Dingen selbst, sondern nur in unserer Empfindung und Vorstellung existiren, sodass also die Gegenstände des Sehens nichts weniger als Abbilder äusserer Dinge sind und gar nicht ausserhalb unsers Geistes existiren. Darauf folgte Berkeley's Hauptwerk *Treatise on the principles of human Knowledge* (Principien der menschlichen Erkenntniss) 1710, welche in der Geschichte der Metaphysik Epoche machten. Daran schlossen sich an: *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (Gespräche zwischen Hylas und Philonous) 1713, darin er die in den „Principien" in systematischem Zusammenhange vorgebrachten Lehren in der Person des Philonous im Kampf mit seinem skeptischen Mitunterredner Hylas gesprächsweise entwickelt. In allen diesen Arbeiten beurkundet Berkeley eine ebenso gründliche Bekanntschaft mit dem damaligen Stande der mathematischen und Naturwissenschaften, wie er sich zugleich in den Schriften älterer und neuerer Philosophien bewandert zeigt, indem er unter den Griechen besonders Platon verehrt und unter den philosophischen Lehrern seiner Zeit vorzugsweise von Locke und Descartes angeregt wird. Im Jahre 1713 machte er in London mit Addison, Steele, Swift und Pope Bekanntschaft und wurde durch sie in die grosse Welt eingeführt. Als Kaplan und Secretär des Grafen Peterborough begleitete er diesen von November 1713 bis August 1714 auf der Gesandtschaftsreise desselben durch Frankreich nach Italien. Nach seiner Wiederherstellung von einer Krankheit, die ihn nach seiner Rückkehr in London befallen hatte, machte er als Begleiter des Sohnes des Bischoffs Ashe von Clogher eine zweite Reise nach Frankreich, wo er 1715 in Paris den Philosophen Malebranche kennen lernte, mit welchem er wenige Tage vor dessen Tode eine lebhafte Erörterung über die Theorie der Ideen hatte, und von da ging die Reise nach Italien, wo er bis 1720 lebte. Nachdem er darauf einige Jahre in London zugebracht hatte, wurde er 1724 Dechant (Dekan) von Derry mit einer bedeutenden Jahreseinnahme. Im Jahre 1728 wurde ihm vom Minister Walpole eine bedeutende Summe zur Gründung eines, nach dem Muster des Trinity-College zu Dublin einzurichtenden Collegiums zur Verbreitung christlicher Bildung auf den Bermudas-Inseln und in Amerika überhaupt, in Aussicht gestellt. Er gab seine Pfründe auf und reiste im September 1728 in Begleitung seiner jungen Frau und einiger jungen Geistlichen als Gehülfen seines Werkes nach Amerika. Nachdem er jedoch einen grossen Theil seines Vermögens für sein hochherzig-abenteuerliches Unternehmen aufgewandt hatte, erklärte ihm 1731 Walpole, dass er auf die zugesicherte Summe nicht rechnen könne. Nach London zurückgekehrt veröffentlichte er 1732 zunächst eine in Amerika vollendete Abhandlung zur Rechtfertigung seiner „Theorie des Sehens" unter dem Titel: *The theory of vision or visual language, shewing the immediate presence and providence of Deity vindicated and explained,* und dann eine in Gesprächsform abgefasste Schrift unter dem Titel: *Alciphron or the minute philosopher* (die kleinen Philosophen) gegen die englischen Freidenker, insbesondere gegen Shaftesbury, Mandeville (den Verfasser der Bienenfabel) und Collins, die er jedoch nicht namentlich nennt, sondern mit Namen aus dem Alterthume kennzeichnet. Sie erschien in deutscher Uebersetzung von W. Kahler (1737). In Folge dieser, der Gemahlin des Königs Georg II. bekannt gewordenen Schrift wurde Berkeley 1734 zum Bischof von Cloyne in Irland ernannt, wo er als eifriger Prediger in seinem Amte wirkte, daneben aber auch Schriften über politische und sociale, mathematische, medicinische und philosophische Fragen veröffentlichte. Seit 1752 lebte er, unter Fortbezug seines bischöflichen Gehaltes, zurückgezogen in Oxford, wo sein zweiter Sohn studirte und starb dort 1753 plötzlich an einem Herzschlage, der ihn beim Lesen ergriff. Seine sämmtlichen Werke erschienen, nebst einer Biographie von Arbuthnot, zu London 1784 in zwei Bänden, wieder abgedruckt 1820 in drei, und 1843 in zwei Bänden. Seine im Jahr 1732 veröffentlichte Rechtfertigungsschrift seiner Theorie des Sehens war ganz in Vergessenheit gerathen und in die Sammlungen seiner Werke nicht aufgenommen worden; sie wurde deshalb 1860 durch Cowell neu herausgegeben. Eine deutsche Uebersetzung der „Gespräche zwischen Hylas und Philonous" bilden den ersten (und einzigen) Theil der „Philosophischen Werke Berkeley's, aus dem Englischen übersetzt" (1781). Als zwölfter Band der „Philosophischen Bibliothek" erschien 1869 „Berkeley's Abhandlung über die Principien des menschlichen Erkennens, deutsch mit Anmerkungen von Fr. Ueberweg".

The works of G. Berkeley, including many of his writings hitherto unpublished, with preface, annotations, life and letters and an account of his philosophy, by Alex. Campbell Frazer. Oxford, 1871, 4 vols.

Ausser Professor Frazer in Edinburg ist noch Collyns-Simon als Anhänger der Lehre Berkeley's hervorgetreten, welche sich in folgenden Sätzen zusammenfassen lässt, die seinen philosophischen Standpunkt als einen universellen Immaterialismus oder Idealismus oder Phänomenalismus kennzeichnen, wonach die Existenz einer ansichseienden, von den vorstellenden Wesen (Geistern) unabhängigen Körperwelt eine irrige Annahme ist. Damit

soll jedoch, wie Berkeley ausdrücklich bemerkt, die Wirklichkeit der Weltdinge keineswegs geleugnet werden, vielmehr die ganze Natur der Dinge, Alles was wir sinnlich wahrnehmen, unangefochten stehen bleiben. Nur aber existiren keine materiellen oder körperlichen Wesenheiten ausserhalb des Geistes, sondern solche sind nur Erzeugnisse eines höhern und mächtigern Geistes und werden durch diesen nach bestimmten Regeln (Naturgesetzen) unsern Sinnen eingeprägt und in uns hervorgerufen. Und solche sinnliche oder wirkliche Erscheinungen (Ideen) existiren auch als Ideen Gottes fort, ohne dass wir sie zu haben oder wahrzunehmen brauchen, und haben ausserhalb unsers Geistes wenigstens im Geiste Gottes ein wirkliches Dasein. Aber die wirkliche Welt überhaupt bilden eben nur die geistigen Wesen, und was man die sinnliche Erscheinung der Dinge nennt, sind in Wahrheit die Dinge selbst.

Berkeley streitet zunächst gegen die abstracten Allgemeinbegriffe oder allgemeinen Ideen (z. B. den Begriff eines Dreiecks überhaupt, als ob ein solches abgesehen von einzelnen wirklichen Dreiecken existire), welche nur ein Machwerk des Menschen und nicht einmal seines Verstandes, sondern blos sprachlich abkürzende Ausdrucksweisen seien, die lediglich als Gedankenhülfsmittel dienen sollen. Auch dasjenige, was man gewöhnlich als ursprüngliche Eigenschaften der Körper ansieht, nämlich Ausdehnung, Grösse, Gestalt, Bewegung und Ruhe, Undurchdringlichkeit, mitsammt dem Begriff einer angeblichen Substanz oder materiellen Unterlage und verborgenen Trägerin jener Eigenschaften, haben keine gegenständliche Wirklichkeit ausser uns, sondern dies Alles sind nur unsere Sinnesempfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, und alles Sein sinnlicher Dinge ist nur ihr Wahrgenommensein. Was wir sinnliche Substanzen nennen, sind nur Verbindungen von Eigenschaften, die wir durch unsere Sinne erkannt haben. Jeder Sinn hat seine besonderen Empfindungen und bringt eine Mannichfaltigkeit ihm eigenthümlicher Vorstellungen in unsere Seele. Diese Vorstellungen können unter einander in Verbindung treten und die eine kann an die andere erinnern; aber keine kann die andere hervorbringen, da sie nur unthätig in unserer Seele sind, ohne irgend etwas zu bewirken. Wenn wir gleichzeitig mehrere solcher sinnlicher Erscheinungen haben und sich eine solche Verbindung von Erscheinungen (Aggregat von Ideen) immer zusammenfindet, so nennen wir es ein wirkliches Ding, dürfen aber dabei nicht vergessen, dass alle diese sinnlichen Erscheinungen, die wir Dinge nennen, schlechthin nur in unserer Seele sind und ihr Sein eben nur ihr Wahrgenommenwerden ist. Unabhängig von unserer eignen Seele können sie allerdings sein, dann aber nur in einer andern Seele, nicht aber überhaupt ausserhalb einer Seele oder ausser dem Geiste, weil nur einem Geist etwas erscheinen kann. Man muss desswegen nicht zweierlei Wesen annehmen, geistige und materielle, sondern es existiren nur Geister, d. h. denkende Wesen, deren Natur im Vorstellen und Wollen besteht. Sie sind als wahrnehmende Wesen die einzigen Substanzen, die einzigen wirklich activen Wesen. Nur durch ein thätiges Wesen, einen Geist, können sinnliche Erscheinungen hervorgebracht werden. Es muss also ausser mir einen Geist geben, der dieselben (oder die Idee) hat und in mir hervorbringt. Dieser Geist ist Gott: jede sinnliche Erscheinung (Idee) ist ein Wort, das Gott zu uns redet. Man kann diese Ideen in Gott „Archetype", die Ideen in uns „Ektype" nennen. Unter „Natur" ist desshalb nur die Folge und der Zusammenhang von Ideen zu verstehen und unter Naturgesetzen die beharrliche Ordnung, in welcher sich dieselben begleiten oder aufeinander folgen. Gott ist der Urheber des zweckmässigen Zusammenhanges.

Ueberweg, Ist Berkeley's Lehre wissenschaftlich unwiderlegbar? Ein Sendschreiben an Collyns-Simon. (In der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", Bd. 55, 1869.) Simon's Antwort (ebendaselbst Bd. 57, 1870.) Ueberweg's Schlusswort (ebendaselbst Bd. 59, 1871.)

Hoppe, R., zu Ueberweg's Kritik der Berkeley'schen Lehre (Philosophische Monatshefte. Bd. 7, S. 385—392.)

Frederichs, F., über Berkeley's Idealismus. Berlin (Realschulprogramm) 1870. Derselbe, der phänomenale Idealismus Berkeley's und Kant's. Berlin (Realschulprogramm) 1871.

Bernadinus Tomitanus, siehe Tomitanus.

Bernardus, Silvestris, siehe Bernhard von Chartres.

Bernhard von Auvergne (Bernardus a Gannaco), ein Anhänger des Thomas von Aquino, blühte um's Jahr 1300 und vertheidigte die thomistische Lehre von den Allgemeinbegriffen (*Universalia*) namentlich gegen Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines.

Bernhard von Chartres (Bernardus Carnotensis) war in der Zeit von 1070 bis 1080 geboren und lehrte in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts zu Chartres, wo namentlich Gilbert de la Poirrée (Gilbertus Porretanus) und Wilhelm von Conches seine Schüler waren. Der gelehrte Scholastiker Johannes von Salisbury (Sarisberiensis) hat in seiner Schrift „*Metalogicus*" über diesen Bernhard, den er als den vollkommensten Platoniker seines Jahrhunderts bezeichnet, und über seine Lehre berichtet. Derselbe suchte zugleich das Studium der alten Literatur in seiner Heimath neu zu beleben, indem er z. B. eine allegorische

Auslegung der Aeneis des Vergilius gab, in welcher alle Lehren der platonischen Philosophie zu finden waren. Einiges daraus ist im Anhang zu den von Victor Cousin herausgegebenen *Oeuvres inédits d'Abélard* (Seite 640 bis 644) abgedruckt. Joannes Saresberiensis legt demselben zwei Werke bei, in deren einem er den Platon mit Aristoteles zu vereinigen gesucht habe, während er in dem andern die Ewigkeit der Ideen zu beweisen und die Vorsehung zu rechtfertigen bemüht gewesen sei. Beide Werke sind verloren, aber in einigen Bibliotheken ist noch handschriftlich unter dem Namen des „Bernardus Sylvestris" ein Werk vorhanden, betitelt: „*De mundi universitate libri II, sive megacosmos et microcosmos*", welches in Form einer Allegorie, halb in Prosa, halb in Versen, im Anschluss an den Platonischen Dialog Timaeus, nach der Uebersetzung des Chalcidius, und an Augustin's Berichte über den Neuplatonismus eine Kosmologie in Verbindung mit der Lehre vom Menschen giebt. Nachdem Victor Cousin (1836) im Anhange seiner „*Fragments de philosophie du moyen âge*" aus der in der Pariser Nationalbibliothek vorhandenen Handschrift dieses Werkes Auszüge veröffentlicht hatte, wurde dasselbe von Barach und Wrobel im ersten Bande der „*Bibliotheca philosophorum mediae aetatis*" (Innsbruck, 1867) herausgegeben. Seine Lehre ist im Wesentlichen in folgenden Sätzen befasst: Aus dem ungeordneten Chaos der von Gott geschaffenen, aber noch bestimmungslosen Materie ist durch die göttliche Vernunft oder Vorsehung die Welt gebildet und durch die Weltseele oder Endelychia (die Entelecheia des Aristoteles), als einen Ausfluss der göttlichen Vernunft, belebt worden. Natur ist Eins mit Gott und von ihm, der Substanz nach, nicht getrennt, d. h. der Logos der Neuplatoniker, welcher die zwar ewigen, aber doch mit Gott nicht gleich ewigen Ideen in sich enthält, deren Vielheit die intelligible Welt ausmacht. In diesen Dreien: Gott dem Vater, der göttlichen Vernunft (dem Logos) und der Weltseele liegt das begreifliche Geheimniss der göttlichen Dreiheit. Aus der Materie, in welcher das Unvollkommene, das Uebel und das Böse liegt, treten als Unterlage der sinnlichen Welt die vier Elemente hervor. Auch die sinnliche Welt ist ewig und unvergänglich, weil sie aus dem ewigen Vorbild in Gott stammt und in sich Alles enthält, was in der ewigen übersinnlichen Welt ist, nur aber in zeitlicher Aufeinanderfolge. Alles ist in ihr nach Gattung, Art und Besonderheit der Dinge vorherbestimmt, um im Laufe der Zeit nach unverbrüchlicher Ordnung von der Weltseele, als der Spenderin alles Lebens, gebildet zu werden, in welcher sich alle Gegensätze der himmlischen und irdischen Natur in geheimnissvollem Einklange befinden. Im Kreislaufe der Schöpfung bildet der Mensch als Mikrokosmos das letzte Glied, in welchem der Kreis zu Gott zurückkehrt. Die ewigen Ideen, die der flüchtigen Erscheinung gegenüber das Bleibende und Beharrliche sind, erkennen wir in den allgemeinen Begriffen, welche sich weder vermehren, noch vermindern. Zu ihnen gehören auch die Aristotelischen Kategorien und alle unkörperlichen Eigenschaften der Dinge, die ein höheres Sein als die Körper haben.

Bernhard von Clairvaux (Clarevallensis) war 1091 zu Fontaines unweit Dijon in Burgund geboren, im 23. Lebensjahre Mönch in Citeaux geworden, wo er drei Jahre lebte, und seit 1115 Abt des neugegründeten Klosters Clairvaux im Bisthume Langres. Seit 1130 in die durch das päpstliche Schisma zwischen Innocenz II. und Anacletus II. hervorgerufenen kirchlichen Wirren thätig eingreifend, bewirkte er die Entsagung des Gegenpapstes Anaklet. Seit 1140 trat er als Gegner Abälard's auf den Schauplatz und starb 1153 in seinem Kloster Clairvaux. Bei seinen Zeitgenossen und Freunden *Doctor mellifluus* (der honigtriefende Lehrer) genannt, ist Bernhard der eigentliche Vater der Mystik des mittelalterlichen Kirchenglaubens geworden und vertritt deren erste Entwickelungsstufe, indem er in der Schrift *de contemtu mundi* (von der Verachtung der Welt) die Grundvoraussetzung des höhern geistlichen Lebens schildert, in der Schrift *de gradibus humilitatis* (von den Stufen der Demuth) das Verhältniss des Eigenwillens zur Demuth darlegt, in der Abhandlung *de deligendo deo* (von der Liebe Gottes) die Gründe und das Ziel der Mystik darstellt und endlich in seinem spätesten, seinem ehemaligen Schüler und Freunde, dem Papste Eugen III. gewidmeten Werke *de consideratione* (von der Betrachtung) eine förmliche Theorie der Mystik gab, um den überlieferten Inhalt des Kirchenglaubens als einen zugleich innerlich erfahrenen Lebensinhalt zum Gegenstand des Verständnisses und Erkennens zu machen. Indem Bernhard die scholastische Dialektik zur Vermittelung des Glaubens mit dem Wissen verschmäht, das Streben nach Wissen um des Wissens willen für heidnisch erklärt und das Wissen nur insofern schätzt, als es der Erbauung dient, ist er auch zu einer methodischen oder systematischen Entwickelung seiner Lehre ausser Stande. In seiner Theorie der Mystik bildet den Ausgangspunkt die menschliche Freiheit, welche sich mit der göttlichen Gnade erfüllt und vollendet; als höchster Lebensweg zum Ziele der Vereinigung mit Gott gilt ihm die Betrachtung und Anschauung, das Ziel des christlichen Lebens selber ist die Liebe Gottes.

Der Urheber der Erlösung (so lehrt Bernhard) ist Gott; aber ohne die Freiheit des

Menschen fehlt der Gegenstand der Erlösung, ohne die Gnade das Mittel derselben. Was der Zustimmung der Freiheit ermangelt, ist ohne Verdienst. Leben, Sinn, Begehren, Gedächtniss, Verstand und alle übrigen Eigenschaften des Menschen sind, sofern sie dem Willen nicht durchaus unterthan sind, eben dadurch der Nothwendigkeit unterworfen; der Wille aber kann unmöglich seiner Freiheit beraubt werden, nur ein anderer Wille kann er werden. Je nach der Stellung von Vernunft und Wille zu einander ist die Freiheit eine dreifache: eine Freiheit von der Sünde, als Freiheit der Natur; eine Freiheit vom Elend, als Freiheit der Gnade, und eine Freiheit der Nothwendigkeit, als Freiheit des Lebens und der Herrlichkeit. Die erste Freiheit giebt uns den Vorzug vor der übrigen Schöpfung, durch die zweite machen wir uns das Fleisch, durch die dritte den Tod unterthan. In Christus zur Freiheit des Willens geschaffen, werden wir durch Christus erneuert zum Geiste der Freiheit und sollen vollendet werden mit ihm zum ewigen Leben. Zum Ueberweltlichen ist nicht Handeln, sondern Anschauen erforderlich. Die Betrachtung ist schauend (speculativ), sofern sie sich in sich sammelt und unter göttlicher Unterstützung dem Zeitlichen enteilt, um Gott zu schauen. Gott ist in Beziehung auf das All die Endursache, in Beziehung auf die Erwählung das Heil, in Beziehung auf sich selbst der sich selbst Kennende. Vierfach ist die Betrachtung Gottes: erstlich die Bewunderung Gottes, zweitens die Betrachtung seiner Gerichte, drittens die Erinnerung der göttlichen Wohlthaten, viertens die Erwartung der göttlichen Verheissungen. Im geistlichen Kampfe des Menschen mit sich selbst vollendet sich die Liebe Gottes. Zuerst liebt sich der Mensch um seiner selbst willen; allmälig fängt er an, um seiner selbst willen auch Gott zu lieben, weil er erfährt, dass er in Gott Alles vermag; die einmal geschmeckte Lieblichkeit des Herrn zieht aber unwiderstehlich zur lautern Liebe Gottes hin; aber selig ist, wer bis zum vierten Grade aufzusteigen gewürdigt wird, wo der Mensch sich selbst nur um Gottes willen liebt und die Seele, ihrer selbst vergessend, ganz in Gott eingehen und ihm anhängen kann. Vollkommen aber kann die Liebe Gottes erst dann werden, wenn das Herz nicht mehr gezwungen ist, an den Leib zu denken; erst im geistlichen, unsterblichen, unverweslichen Leibe kann die Seele hoffen, von der höchsten Liebe ergriffen und zum Becher zugelassen zu werden.

Bernhard von Trilia war 1240 zu Nimes geboren und starb 1292 in Avignon. Ein Schüler des Thomas von Aquino bekämpfte er als Lehrer in Paris die Franciskaner. Seine verlorenen Werke waren hauptsächlich psychologischen Inhaltes. Nur seine „*Quaestiones de cognitione animae coniunctae corpori disputatae et excellenter determinatae a fratre Bernardo de Trilia*“ sind handschriftlich in der Nationalbibliothek zu Paris enthalten. Es werden darin folgende Fragen erörtert: 1) ob die mit dem Körper verbundene Seele die Wahrheit durch angeborne oder erworbene Ideen erkennt; 2) ob sie das Zukünftige ohne göttliche Offenbarung erkennen kann; 3) ob sie die sinnlichen Dinge durch Formen, die von den Dingen abgezogen sind, oder durch erworbene Formen (*species*) erkennt; 4) ob sie selbst durch ihre Wesenheit unmittelbar erkennt; 5) ob sie die Beschaffenheiten der Kräfte durch das Wesen der Beschaffenheiten oder durch etwas ihnen Aehnliches erkennt; 6) ob sie die natürlich gesonderten Substanzen oder Engel nach ihrer Wesenheit schauen kann; 7) ob sie die erste Wahrheit, welche Gott ist, schon in diesem Leben durch natürliche Erkenntniss verstehen kann; 8) ob die erste Wahrheit (Gott) auch das erste Intelligible ist, welches von der Seele zuerst erkannt wird; 9) ob sie im Traum etwas verstehen kann; 10) ob sie sich wachend im Erkennen täuschen kann; 11) ob sie durch magische Kunst Wunderbares zeigen oder bewirken kann; 12) ob sie aus eigner Kraft, ohne Offenbarung, eine Wahrheit einsehen kann; 13) ob sie sachlich Verbundenes richtig nach Seiten des Gegenstandes und des Erkennens trennen kann; 14) ob sie ihre Erkenntnisse durch ein (inneres) Gespräch der Vernunft gewinnt; 15) ob sie von Engeln belehrt werden kann; 16) ob sie bei der Erkenntniss des Göttlichen Sinne und Einbildungskraft dahintenlassen muss; 17) ob die Seele Adams im Stande der Unschuld in der Erkenntniss fortschreiten konnte; 18) ob die Seele durch Gnade bereits im gegenwärtigen Leben zur wesenhaften Anschauung Gottes erhoben werden kann. Bei der Erörterung dieser scholastisch ausgespitzten Fragen bekämpft Bernhard in Bezug auf die allgemeinen Begriffe die Lehre Platon's vom Angeborensein der Ideen und folgt dem Aristoteles und der damit übereinstimmenden Lehre des Thomas von Aquino.

Bernier, François, war 1620 in Joué bei Angers geboren und in Montpellier 1652 Doctor der Medicin geworden. Als Schüler und eifriger Anhänger des Philosophen Gassendi, vertheidigte er diesen gegen die Angriffe des Astrologen J. B. Morin und des Jesuiten Valesius und pflegte seinen Lehrer und Freund bis zu dessen Tode (1656). Dann brachte er als naturforschender Reisender mehrere Jahre im Orient, namentlich in Indien zu, besuchte Palästina, Egypten, Persien und die Türkei, und veröffentlichte nach seiner Rückkehr in die Heimath (1669) seine für die damalige Zeit sehr schätzbaren Reisebeschreibungen. Später gab er seine Schrift „*Abrégé de la philosophie de Gassendi*“

(1678) in 8 Bänden und nachher vermehrt mit Zweifeln über einige wichtige Kapitel seines Abrisses in 7 Bänden (1684) heraus, worauf im Jahr 1685 noch eine Abhandlung *„Traité du libre et du volontaire“* folgte. Er starb 1688 in Paris.

Bessariôn war 1395 in Trapezunt geboren, dann als Mönch im Orden des heiligen Basilius ein Schüler des gelehrten Griechen Georgios Gemistos Plethôn und gleich diesem ein Vorkämpfer für die Wiedererweckung der Platonischen Philosophie, dem unter den Scholastikern herrschenden Aristotelismus gegenüber. Als Patriarch von Konstantinopel schloss er sich auf dem Concil zu Florenz an die römische Kirche an, wurde Kardinal und vom Papst mit hohen Aemtern in Rom betraut, wo er 1472 starb. Ausser andern Schriften, meistens Uebersetzungen in's Lateinische, verfasste er auch eine Streitschrift gegen Georg von Trapezunt unter dem Titel: *„In calumniatorem Platonis libri VI.“* (1518 in Venedig gedruckt), welche ursprünglich griechisch abgefasst, aber gleichzeitig in's Lateinische übersetzt wurde, da sie gerade auf die Belehrung der lateinischen Kirche berechnet war, um diese in das Verständniss der Platonischen Philosophie einzuführen. War nämlich der damals mit grosser Erbitterung unter den Gelehrten geführte Streit über den Vorzug der Platonischen oder der Aristotelischen Philosophie insbesondere von Seiten Georg's von Trapezunt mit leidenschaftlicher Heftigkeit geführt worden; so hatte der Kardinal Bessarion das Verdienst, denselben in eine ruhigere und versöhnlichere Bahn gelenkt zu haben. Ohne den in seiner eignen Ueberzeugung feststehenden Vorrang der Platonischen Philosophie vor der Aristotelischen aufzugeben, ging doch sein Streben auf eine Versöhnung beider philosophischen Richtungen aus. Hatte nämlich nach Plethon's Tode Georg von Trapezunt der Aristotelischen Philosophie nicht blos, als einer mit der christlichen Religion besser verträglichen, den Vorzug vor der Platonischen zugesprochen, sondern auch dem Platon Unwissenheit in der Grammatik, Rhetorik, Mathematik und Philosophie vorgeworfen und den sittlichen Charakter dessen bemängelt; so stellte sich Bessarion in der genannten Schrift die Aufgabe, in schonender Weise die Ehre Platon's zu retten, ohne den Aristoteles herabzusetzen. Er legt dar, wie beide in manchen Punkten, gegenüber der christlichen Lehre, die gleichen Irrthümer theilen, dass jedoch Platon der christlichen Wahrheit näher stehe, als Aristoteles, indem er in Bezug auf die Dreieinigkeit Gottes, die Vorsehung, die Schöpfung und die Unsterblichkeit der Seele ausdrücklich oder mit vorahnenden Geiste das Richtige treffe und selbst durch seine Irrthümer bisweilen auf den Weg zur Wahrheit führe. Darum will jedoch Bessarion keineswegs Platon's Lehren von einem vorzeitlichen Dasein der Seelen, von einer Vielheit der Götter, von der Weltseele und von den Seelen der Gestirne billigen. Ebensowenig freilich die Ansichten des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt und von einer theilweisen und beschränkten Vorsehung Gottes. Aber selbst da, wo der schon von den Kirchenvätern anerkannte Vorzug Platon's vor Aristoteles offen hervortrete, solle man darum den letztern nicht sofort des Irrthums zeihen, da derselbe oft nur als Physiker spreche und von der Erfahrung ausgehe, während Platon den umgekehrten Weg einschlage. In solcher besonnenen Weise verfahrend gelang es dem Bessarion, den zwischen den Anhängern beider Systeme heftig entbrannten Streit vorläufig niederzuschlagen, was jedoch nicht hinderte, dass sich dieselben zu neuen Schulen von Platonikern und Aristotelikern consolidirten, indem sich auf jener Seite vorzugsweise Theologen befanden, während Aristoteles besonders unter Philosophen und Aerzten seine Anhänger behielt.

Beurhus (Beurhusius), Friedrich, lebte als Schulrector zu Dortmund in Westphalen in den letzten Jahrzehnten des 16. und zu Anfang des 17. Jahrhunderts und zeigte sich in mehreren Schriften als eifriger Anhänger der Lehre des Petrus Ramus. So in seiner *„Introductio ad P. Rami dialecticae praxin generalem“* (1581 und öfter gedruckt) und in seiner *„Defensio dialecticae Rameae“* (1598), indem er dabei zugleich in der Schrift *Comparatio dialecticae Rameae et Melanchthonis dialecticae* (1586) eine Vereinbarung von Melanchthon's und Ramus' Logik versuchte und dadurch die Partei der „Semi-Ramisten“ (halben Ramisten) stiftete, zu welcher auch Alstedius (J. H. Alstedt) gehörte.

Bias, Sohn des Teutamos, aus Priênê (einer Seestadt in Ionien), ein Zeitgenosse des lydischen Königs Halyattês und seines Sohnes Kroisos, soll sich bei der Einnahme seiner Vaterstadt mit den Worten: „All' das Meinige trag' ich bei mir“ geweigert haben, seine Habe zu retten. Er wird unter den sogenannten „sieben Weisen“, und zwar in allen verschiedenen Aufzählungen derselben genannt. Folgende Sprüche werden ihm beigelegt: Die meisten Menschen sind schlecht. Wenn du in den Spiegel geschaut und dich schön erblickt hast, musst du auch anständig handeln; hast du dich hässlich gefunden, die Fehler der Natur durch Guthandeln verbessern. Greife langsam an; was du aber angefangen hast, führe standhaft zu Ende. Vermeide schnelles Reden, damit du nicht fehlst und die Reue folge. Sei kein Thor, noch Uebelgesinnter. Unbesonnenheit lass nicht zu. Liebe die Besonnenheit. Von den Göttern sprich anerkennend. Erkenne, was zu thun ist. Höre Vieles. Rede Gehöriges.

Bist du arm, so schmäle nicht auf die Reichen, wenn es dir nichts nützt. Einen Unwürdigen lobe nicht um Reichthums willen. Mit Ueberredung fessele, nicht mit Gewalt. Thust du etwas Gutes, so rechne es den Göttern zu, nicht dir selber. In der Jugend erwirb dir leichtes Leben, im Alter Weisheit. Für's Handeln habe Gedächtniss, für die rechte Zeit Vorsicht, für das Leben Edelsinn, für die Arbeit Ausdauer, für die Furcht Gottvertrauen, für den Reichthum Freundschaft, für die Rede Ueberredung, für das Schweigen Anmuth, für das Urtheil Gerechtigkeit, für Unternehmungen Mannhaftigkeit, für das Wirken Macht, für den Ruhm Herrschaft, für die Natur Adel.

Bibago (oder Bivago), Abraham ben Jômtob, ein Jude aus Arragonien, verfasste 1446 zu Huesca einen Commentar zum „letzten Analytischen" (d. h. zur spätern Analytik) des Aristoteles, welcher sich handschriftlich in der Vaticanischen Bibliothek zu Rom und in der Pariser Nationalbibliothek befindet. Der Verfasser nahm sich darin den Averroës (Ibn Roschd) zum Wegweiser und nimmt denselben gegen die Angriffe des Levi ben Gerson in Schutz. Später, um's Jahr 1470 in Saragossa wohnhaft, machte er sich durch sein Werk *Derech emûnah* (Weg des Glaubens), welches 1592 in Konstantinopel gedruckt wurde, als Religionsphilosoph bekannt.

Biel (oder Byel), Gabriel, aus Speyer gebürtig, war seit 1442 bei der philosophischen Facultät zu Erfurt als Schüler aufgenommen, dann Prediger in Mainz. Zu Anfang der sechziger Jahre des 15. Jahrhunderts muss sich Biel den Priestern vom gemeinsamen Leben angeschlossen haben und bald darauf Probst des St. Marcusstifts in Butzbach geworden sein. Im Jahre 1477 wurde er vom Grafen Eberhard im Bart an das neugegründete Chorherrnstift in Urach (Würtemberg) berufen und von dort 1484 als Professor der Philosophie und Theologie an die Universität Tübingen versetzt und 1492 zum Probst des Chorherrnstifts Sanct Peter auf dem Einsiedel in Schönbuch, dem Lieblingsaufenthalt des Grafen, ernannt, wohin auch nach seinem zu Tübingen 1495 erfolgten Tode seine Leiche gebracht wurde. Biel gilt insgemein als „letzter Scholastiker" und hat den Standpunkt des mittelalterlichen „Nominalismus" zu vollständiger systematischer Entwickelung geführt und durch denselben auch auf Luther und Melanchthon Einfluss geübt. Sein *Collectorium sive epitoma in magistri sententiarum libros IV.*, zu Tübingen 1501 gedruckt, enthält seine Vorlesungen und Erklärungen von Occam's Werk über die vier Bücher der Sentenzen des Lombarden. Auf nominalistischer Grundlage hat er sein System der Theologie aufgebaut, dessen Rechtgläubigkeit von katholischen Theologen niemals angefochten worden ist. Alles Erkennen hat seinen Ursprung in der sinnlichen oder geistigen Wahrnehmung oder Anschauung, von welcher alle Erfahrungswissenschaft ausgeht. Zunächst ist sie Erkenntniss des Einzelnen. Aber auch von der intelligibeln Welt giebt es wenigstens theilweise eine unmittelbare Anschauung, nämlich bei den innern Vorgängen und Zuständen des Seelenlebens. Ausserdem ist jede weitere innere Wahrnehmung eine zuerst durch den Gegenstand, dann durch den äussern Sinn, endlich durch den innern Sinn oder die Phantasie, also dreifach vermittelte. Nur aber eine anschauende Gotteserkenntniss ist für den Menschen in diesem Leben nicht möglich. Unsere Wahrnehmungserkenntniss erweitert und befestigt sich, indem sie nach Entfernung des Erkenntnissgegenstandes zurückbleibt, durch Abstraction vom Sein des Gegenstandes oder von dessen veränderlichen und verschwindenden zufälligen Eigenschaften oder von der Vielheit des Einzelnen, um am Gemeinsamen oder Allgemeinen festzuhalten. Die durch Anschauung und Abstraction gebildeten einfachen Begriffe werden dann durch die Vernunft entweder von einander getrennt (als verneinende Sätze) oder mit einander verbunden (bejahende Sätze), worin das discursive Denken besteht. Die Begriffe sind nicht etwa künstliche und conventionelle, sondern vielmehr natürliche Zeichen der Dinge; aus ihrer Zusammensetzung entstehen Sätze, Urtheile und Schlüsse und dadurch erst wahres Wissen. Dieses selber geht auf Evidenz (Gewissheit) aus, und wo Evidenz ist, da ist Wissen. Evident ist aber, was entweder an sich bekannt ist oder aus an sich bekannten Voraussetzungen erschlossen oder durch Erfahrung mittelst der Anschauung erkannt wird. Eine Schlussfolgerung kann jedoch keine grössere Evidenz beanspruchen, als die Principien, aus denen sie abgeleitet ist. Die Allgemeinbegriffe sind nichts für sich Bestehendes, sondern an sich ein Einzelnes, aber in allgemeiner Weise vorgestellt. Das Einzelne kann nicht nur vor dem Allgemeinen, sondern auch ohne dasselbe deutlich erkannt werden, und die Erkenntniss des Einzelnen ist vollkommener, als die Erkenntniss des Allgemeinen. Der Materie als solcher muss ein wirksames Sein beigelegt werden, welches von demjenigen bestimmten Sein verschieden ist, das ihr von der Form zukommt. Die verschiedenen Kräfte der Seele bezeichnen nichts Anderes, als die Seele selbst, sofern sie in verschiedener Weise thätig sein kann. Der Wille des Menschen ist wesentlich frei, und ist zur Bethätigung dieser Freiheit der Verstand nur insofern erforderlich, als er dem Willen den Gegenstand vorhält, für oder gegen welchen sich derselbe entscheidet. Die Gewissheit, die uns der Glaube giebt, ruht auf zwei

unumstösslichen Voraussetzungen, auf der Wahrhaftigkeit des sich offenbarenden Gottes und auf der Autorität der Kirche. — Man hat später in Biel's Schriften manche Kennzeichen antipapistischer Gesinnung entdecken und denselben für den Protestantismus in Beschlag nehmen wollen, und in dieser Rücksicht sind im 16. und 17. Jahrhundert einige kleine Schriften über ihn erschienen. Aber selbst wenn die beigebrachten Gründe stichhaltig wären, könnten sie seine kirchliche Rechtgläubigkeit nicht in Frage stellen.

Linsemann, Gabriel Biel, der letzte Scholastiker, und der Nominalismus. (In der Tübinger Quartalschrift, Bd. 47 [1865], S. 195–226; 449—481; 601—676.)

Bilfinger, (auch Bilffinger, Bülfinger, Bielfinger geschrieben), Georg Bernhard, war 1693 zu Cannstadt (in Würtemberg) geboren, studirte seit 1709 in Tübingen Theologie und Mathematik, daneben die Schriften von Leibniz und Wolff. Nachdem er zuerst Repetent im Tübinger theologischen Stift gewesen war, verkehrte er in Halle als Privatgelehrter mit Wolff, kehrte dann nach Tübingen zurück, wo er 1720 Schlossprediger, 1721 ausserordentlicher Professor der Philosophie, 1724 ordentlicher Professor der Moral und der Mathematik am Adelscollegium wurde. Im Jahr 1725 wurde er nach Petersburg berufen, wo er neben seiner Professur der Moral und Philosophie als Mitglied der kaiserlichen Akademie und zugleich als Ingenieur für Festungsbau thätig war. Im Jahr 1731 wurde er als Professor der Theologie nach Tübingen zurückgerufen, 1735 als Geheimrath und Consistorialpräsident nach Stuttgart versetzt und stand 1737 nach des Herzogs plötzlichem Tode an der Spitze der Vormundschaftsbehörde. Er starb 1750 in Stuttgart als Junggeselle. Unter den zahlreichen Schriften, die Bilfinger fast über alle Fächer des Wissens verfasst hat, befinden sich auch eine Reihe philosophischer Arbeiten, die er während der Jahre 1721—1725 in Tübingen über die vorherbestimmte Harmonie, über die dreifache Erkenntniss der Dinge, über die philosophischen Axiome, über die vorherbestimmte Harmonie der Seele und des Körpers, über Ursprung und Zulassung des Bösen veröffentlichte. Seine bedeutendste Arbeit erschien unter dem Titel: *Dilucidationes de Deo, anima humana, mundo et generalioribus rerum affectibus* (1725) welche viele Auflagen erlebt hat, von Andern ausgezogen, übersetzt, in Fragen und Antworten bearbeitet worden ist und namentlich bei den Franzosen Eingang gefunden hat. Er hat sich darin durch Vertheidigung der „prästabilirten Harmonie“ von Leib und Seele und der Leibniz'schen Theodicee ebensosehr als Leibnizianer, wie als Wolffianer gezeigt und eigentlich die von Wolff selbst nicht gebilligte „Leibniz-Wolff'sche Philosophie“ aufgebracht, sich aber dabei als scharfen und selbstständigen Denker bewährt. Er erörtert in diesen „Erläuterungen“ die Grundlehren des Wolff'schen Systems mit logischer Klarheit, sucht aber dabei den der Theologie anstössigen Determinismus zu beseitigen, obwohl er sich doch schliesslich den göttlichen, wie den menschlichen Willen stets durch zureichende Gründe bestimmt denkt. Einfache Wesen sind ihm die Grundbestandtheile alles Zusammengesetzten, nur aber soll nicht allen diesen Wesen auch Vorstellungskraft zukommen, sondern die ursprüngliche Natur der elementaren Grundbestandtheile der Körper in der Bewegungskraft bestehen. Die Uebereinstimmung zwischen körperlicher und geistiger Welt soll darin beruhen, dass sich die innern Veränderungen in den vorstellenden und nicht vorstellenden Wesen entsprechen. Jede Monade soll nur eine bestimmte Sphäre ihrer Vorstellungsthätigkeit haben, nicht also jede ein Spiegel des Alls sein. Eine physische Einwirkung der Monaden aufeinander läugnet Bilfinger als unbegreiflich und nimmt dagegen eine vorherbestimmte Harmonie derselben an. Vorstellen und Begehren sind Grundthätigkeiten der Seele und beide in beständiger Wechselwirkung mit einander, so dass immer nur eine Vorstellung aus einer Begehrung oder eine Begehrung aus einer Vorstellung hervorgeht. Eigenthümlich ist Bilfingern die Forderung, dass die Psychologie die bisherige Weise der Selbstbeobachtung aufgeben und die naturwissenschaftliche Methode einführen müsse. Ebenso glücklich hat er auf die Nothwendigkeit einer „Logik der Einbildungskraft“ hingewiesen, die den Dichtern sehr nützlich werden könne, eine Forderung, die später Alex. Gottl. Baumgarten aufgriff und in seiner „Aesthetica“ (1750 und 58) verwirklichte.

Billroth, Johann Gustav Friedrich, war 1808 zu Lübeck geboren, seit 1830 Privatdocent in Leipzig, dann ausserordentlicher Professor der Philosophie in Halle, wo er 1836 an der Schwindsucht starb. Er schloss sich an Chr. Herm. Weisse's religionsphilosophischen Standpunkt an und legte den Widerspruch des Hegel'schen Systems mit dem Christenthume dar. In diesem Sinne veröffentlichte er seine „Beiträge zur herrschenden Theologie“ (1831), während nach seinem Tode seine „Vorlesungen über Religionsphilosophie“ von Joh. Ed. Erdmann 1837 (in 2. Auflage 1844) herausgegeben wurden.

Biôn aus Borysthenês, einer griechischen Stadt am gleichnamigen Flusse (Dniepr), war der Sohn eines Freigelassenen am Hofe des Antigonos Gonatas, bei welchem er in Gunst stand. Später wurde er mit seiner Familie als Sklave verkauft und fiel in die Hände eines Redners, dessen Gunst er sich erwarb,

so dass ihn dieser zu seinem Erben einsetzte. Nach dem Tode desselben ging Biôn nach Athen, wo er zuerst die Akademie besuchte, dann sich der Schule des Kynikers Kratês anschloss und auch den Kyrenaiker Theodôros, den Atheisten, hörte. Aus seinen zahlreichen Schriften sind durch den Sammler Stobaios einige Bruchstücke aufbewahrt worden, worin er leichtfertige sittliche Grundsätze mit Freigeisterei verbunden zeigt und ebenso, wie sein Mitschüler Euêmeros, den Götterglauben aus der Verehrung ausgezeichneter verstorbener Menschen ableitet.

Biôn aus Abdera, wird als Verwandter und Anhänger des Philosophen Demokritos, daneben auch als Mathematiker genannt.

Biran, Maine de, siehe Maine de Biran.

Bivago, siehe Bibago.

Blasche, Bernhard Heinrich, war 1776 in Jena geboren, eine Zeitlang Lehrer in Schnepfenthal und starb 1832 zu Waltershausen als Schwarzburgischer Educationsrath. Er veröffentlichte in seinen letzten Lebensjahren folgende philosophische Schriften: Das Böse im Einklang mit der Weltordnung dargestellt; ein neuer Versuch über den Ursprung, die Bedeutung, die Gesetze und Verwandtschaften des Uebels, mit kritischen Blicken in die Gebiete der neuern Theologie und Pädagogik in philosophischer Hinsicht (1827); Philosophie der Offenbarung als Grundlage und Bedingung einer höhern Ausbildung der Theologie dargestellt (1829); Kritik des modernen Geisterglaubens, auch über die Frage: warum spuken Geister jetzt vorzugsweise in der gelehrten Welt? (1830); die göttlichen Eigenschaften in ihrer Einheit und als Principien der Weltregierung dargestellt, als Einleitung in eine philosophische Dogmatik (1831); Philosophische Unsterblichkeitslehre oder wie offenbart sich ein ewiges Leben? (1831). Blasche hat in diesen Schriften den pantheistischen Standpunkt des Schelling'schen Identitätssystems zu popularisiren gesucht, wobei er überall den Gedanken vom Universum festhält, welches nach Seiten seiner Einheit betrachtet als Gott und nach Seiten seiner wechselnden Mannichfaltigkeit als Welt bezeichnet wird. Sofern darin Alles einer strengen Gesetzmässigkeit folgt, giebt es darin Böses und Uebel nur für das blöde Auge, welches nicht das Ganze überschaut. In dem ewigen Kreislaufe des Stoffwechsels kommt jeder Bestandtheil irgendeinmal dazu, als vollkommenstes Atom im Gehirn wirksam und dadurch unvergänglich und unsterblich zu sein.

Blasius, Cajus (auch Blossius genannt), aus Cumae (in Campanien) gebürtig, war ein Schüler des Stoikers Antipatros aus Tarsos und Freund des Tiberius Gracchus und flüchtete sich nach des Letztern Tode nach Asien zu dem Tyrannen Aristoneikos von Pergamos, und gab sich, als dieser von den Römern besiegt und gefangen genommen worden war, selbst den Tod.

Blemmydês, siehe Nikêphoros Blemmydes.

Blount, Charles, war 1654 zu Upper Holloway in der englischen Grafschaft Middlesex geboren, bereits im 18. Jahre verheirathet und früh als Schriftsteller im Interesse der Deisten und Freidenker thätig. Als er nach dem Tode seiner Frau deren Schwester zu heirathen wünschte, diese aber wegen der nahen Verwandtschaft Bedenklichkeiten hatte und der Erzbischof von Canterbury sich gegen die Ehe erklärte, die Schwägerin aber dieser Entscheidung zu folgen sich entschlossen zeigte, erschoss sich Blount im Jahr 1693. In seiner ersten grössern Schrift *De anima mundi* (von der Weltseele) 1679 war er darauf ausgegangen, der positiven Religion gegenüber die „natürliche Religion" geltend zu machen. Später veröffentlichte er „Die zwei ersten Bücher von Philostratus' Leben des Apollonius von Tyana" in englischer Uebersetzung (1680), mit Anmerkungen begleitet, die sich zwar nicht direct als Angriffe auf die christliche Religion kundgaben, aber doch nicht hindern konnten, dass das Buch als ein gefährlicher Angriff gegen die geoffenbarte Religion sogleich bei seinem Erscheinen unterdrückt wurde. Seine gleichzeitig erschienene Flugschrift „Gross ist die Diana der Epheser" (1680) erklärte die heidnische Religion mit ihren Opfern für eine Erfindung schlauer und selbstsüchtiger Priester. Nach seinem Tode wurden viele seiner gelehrten Briefe durch einen seiner Freunde unter dem Titel: „Orakel der Vernunft" (1693) herausgegeben, worin die Hauptstücke der natürlichen Religion auf folgende Sätze zurückgeführt werden: 1) es giebt einen unendlichen ewigen Gott, welcher Schöpfer aller Dinge ist; 2) derselbe regiert die Welt durch seine Vorsehung; 3) diesen Gott als Schöpfer und Herrn zu verehren, ist des Menschen Pflicht; 4) die Verehrung Gottes besteht in Gebet und Danksagung; 5) unser Gehorsam gegen Gott besteht im Befolgen der Vorschriften einer gesunden Vernunft, deren Beobachtung die sittliche Tugend ausmacht; 6) die menschliche Seele ist unsterblich, und wir haben nach unserm Tode Lohn oder Strafe nach Massgabe unserer Handlungen zu erwarten; 7) die Abweichungen von unserer Pflicht müssen wir bereuen und dürfen dann von der Gnade Gottes Vergebung erwarten. Den Kern der von Blount in seinen Schriften vorgetragenen Lehren bilden die von Herbert von Cherbury und Thomas Hobbes entwickelten Gedanken, so dass Blount in der Entwicklungsgeschichte des englischen Deismus keine selbstständige Stellung einnimmt.

Bockshammer, Gustav Ferdinand, war 1784 zu Buttenhausen (in Württemberg) geboren, seit 1810 Repetent in Tübingen und bald darauf Nachfolger seines Vaters in der Pfarrei zu Buttenhausen, wo er schon 1822 starb. Seine Schriften „Die Freiheit des menschlichen Willens" (1821) und „Offenbarung und Theologie; ein wissenschaftlicher Versuch" (1822) zeigen ihn unter dem Einflusse der Schelling'schen Philosophie stehend. Letztere Schrift ist ein religionsphilosophischer Vermittlungsversuch zwischen Rationalismus und Supranaturalismus im Sinne eines philosophischen Theismus.

Bodenstein, Adam, war 1558 (als Sohn des Reformators Andreas Bodenstein, genannnt Carlstadt) geboren und hat als eifriger Anhänger des Theophrastus Paracelsus und ein eben so unstetes Leben wie dieser führend, nicht blos einige Bücher seines Meisters deutsch und lateinisch herausgegeben, sondern auch unter dem Titel *Onomasticon* (1574) ein Wörterbuch der in den Schriften des Paracelsus vorkommenden Ausdrücke veröffentlicht und ist im Jahre 1577 an der Pest gestorben.

Bodin, Jean (Joannes Bodinus), war 1530 zu Angers geboren und hatte die Rechtswissenschaft in Toulouse studirt, wo er dieselbe selbst einige Jahre lehrte, um dann zur juristischen Praxis überzugehen. Er war einige Zeit als Advocat am Parlament zu Paris thätig und kam 1576 als Rath an das Präsidial nach Laon, wo er sich verheirathete. Als Abgeordneter der Provinz Vermandois zur Ständeversammlung zu Blois wurde er durch seinen Freimuth in der Forderung religiöser Duldung und voller staatlicher Gleichberechtigung der Confessionen, sowie durch seine eifrige Vertretung der Rechte des Volks der „Meister des Reichstags". Dabei theilte er den astrologischen und dämonologischen Aberglauben seiner Zeit, hatte sogar Antheil an der Verurtheilung einer als Hexe angeklagten Frau und verfasste gegen den aufgeklärten Arzt Johann Weyer, welcher die Zauberer als Kranke auffasste, sein in viele Sprachen übersetztes Werk „*Démonomanie*". Nach seiner Rückkehr nach Laon veröffentlichte er sein berühmt gewordenes rechtsphilosophisches Werk „vom Staate" (*Six livres de la république*, Paris 1577), in lateinischer Sprache 1584, worin er als Vorläufer Montesquieu's aus einer vergleichenden Prüfung der verschiedenen, in der Geschichte hervorgetretenen Staats-Verfassungen zu dem Ergebniss gelangte, dass eine durch Gesetze eingeschränkte Monarchie die beste Verfassung sei. Nachdem er den Herzog von Alençon, den Bruder des Königs Heinrich III., nach England und den Niederlanden begleitet und die Freude erlebt hatte, dass über sein lateinisches Buch „*de civitate*" in Cambridge öffentliche Vorlesungen gehalten wurden, kehrte er als königlicher Procurator 1584 nach Laon zurück und starb daselbst 1596 oder 97 im 67. Lebensjahre an der Pest. Sein in lateinischer Sprache hinterlassenes Werk „*Colloquium heptaplomeres*" d. h. „Siebengespräch über die verborgenen Geheimnisse erhabener Dinge" (in 6 Büchern) begründete seinen Ruf als religiöser Freidenker und zog ihm den Vorwurf des Atheismus zr. Er zeigt sich darin als einen gewandten philosophischen Kopf und eben so gelehrten wie geistvollen Vertreter der schon damals sich ausbreitenden Betrachtungsweise, welche sich gegen die positive Religion wesentlich kritisch und verneinend verhielt. Dieses merkwürdige Werk war bis über die Mitte unsers Jahrhunderts nur handschriftlich und seit 1841 durch Auszüge von Guhrauer seinem Inhalte nach etwas genauer bekannt, bis es 1857 aus dem zu Giessen befindlichen, von Senkenberg vorbereiteten handschriftlichen Apparate von L. Noack im Druck veröffentlicht wurde. Den Namen „Siebengespräch" führt das Werk darum, weil die sechs Gespräche, aus welchen dasselbe besteht, von sieben zu verschiedenen Religionsparteien sich bekennenden Personen geführt werden, und will der Verfasser nach der Vorrede diese sieben Gespräche in Venedig bei dem Katholiken Paul Coronäus, wo sich die sechs Mitunterredner täglich als Gäste eingefunden hätten, als Schnellschreiber zu Papier gebracht haben. Die sechs Gäste des römisch-katholischen Wirthes sind nämlich Friedrich, der an die heilige Schrift und Augsburgische Confession sich haltende Lutheraner, Curtius der Reformirte, Salomon der Jude, Octavius der muhamedanische Renegat, Senanus der Heide und indifferente Skeptiker, und Toralba, welcher als naturalistischer Philosoph in seinen Aeusserungen über Gott sich als Deist und Anhänger der sogenannten natürlichen oder Vernunftreligion kundgiebt, wie solche von Gott den Menschen zugleich mit der Vernunft eingepflanzt worden sei. Man bedürfe, sagt Toralba, keines Jupiter, noch Moses, noch Christus, noch Mohameds, noch sterblicher Götter, noch zahlloser Ritualgesetze heidnischer und geoffenbarter Religionen, sondern die rechte Vernunft und das Naturgesetz reichen hin, um das Heil zu erlangen, und wer so lebt, dass er dem reinen Dienste Gottes und den Gesetzen der Natur folgt, geniesst der wahren Glückseligkeit.

Guhrauer, G. E., das Heptaplomeres des Jean Bodin. Zur Geschichte der Cultur und Literatur im Jahrhundert der Reformation.

Joannis Bodini colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis, edidit L. Noack. 1857.

Baudrillart, Jean Bodin et son temps. 1853.

Boëtius (oder Boëthius), Anicius Manlius Torquatus Severinus, stammte

aus der vornehmen und schon lange Zeit christlichen Familie der Anicier und war zwischen 470 und 480 in Rom geboren. Nachdem er schon früh seinen Vater verloren hatte, erhielt er unter der Leitung zweier angesehener Männer in der Stadt (deren einer wahrscheinlich sein nachmaliger Schwiegervater Symmachus war) eine vortreffliche Ausbildung in den damals gepflegten Zweigen der Wissenschaft. Mit Rusticiana, der Tochter des gewesenen Consuls Symmachus, verheirathet, erlangte er selbst schon früh, nach andern Ehrenstellen, auch das Consulat (510) und genoss die Achtung und Gunst des Ostgothenkönigs Theodorich, welcher des Boëtius gelehrtes Wissen nach verschiedenen Seiten hin praktisch zu verwerthen verstand. Aber seine freimüthige Vertheidigung des Senators Albinus, welcher um's Jahr 520 wegen einer Correspondenz mit dem oströmischen Kaiser Justinus des Hochverrathes beschuldigt worden war, brachte den Boëtius selber in den Verdacht der Theilnahme an einem mit Byzanz (Konstantinopel) angezettelten Complott. Er wurde durch untergeschobene Briefe der republikanischen Gesinnungen bei Theodorich (der im Jahre 522 seinen Sitz nach Rom verlegt hatte) verdächtigt, daneben auch der Magie und des Verkehrs mit bösen Geistern beschuldigt, in Folge dessen zu Ticinum (Pavia) gefangen gesetzt, ungehört verurtheilt, seines Vermögens beraubt und um's Jahr 525 hingerichtet. Seine Gattin, von welcher Boëtius zwei Söhne hatte, erhielt jedoch das confiscirte Vermögen später zurück. Sein Grab wird zu Pavia in der Kirche des heiligen Augustin gezeigt, nachdem ihm sein Tod durch den arianisch gesinnten Gothenkönig zu dem Ruhm eines Märtyrers der rechtgläubigen katholischen Kirchenlehre und eines kirchlichen Heiligen verholfen hatte, und es wurden ihm theologische Schriften gegen die kirchlichen Secten der Arianer und Monophysiten beigelegt, worin er die katholische Trinitätslehre und die kirchliche Lehre über das Verhältniss der göttlichen und menschlichen Natur in Christus vertheidigt hätte. Dass diese ihm beigelegten theologischen Schriften, deren frühester Zeuge erst Alkuin in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts ist, nicht von Boëtius herrühren, steht ausser Zweifel. Ihr Verfasser (Pseudo-Boethius) hat die von Boëtius wirklich verfassten Schriften gelesen und sich ihm vielfach accomodirt. Als Verfasser zahlreicher Schriften logischen, rhetorischen, mathematischen Inhaltes hatte er sich, wie er selbst gelegentlich erklärt, zur Lebensaufgabe gemacht, sämmtliche Werke des Platon und Aristoteles in's Lateinische zu übersetzen und zu erklären, um daraufhin noch die in den wesentlichen Lehrpunkten stattfindende Uebereinstimmung Beider nachzuweisen. Zur Ausführung ist dieser Plan nur in Betreff der logischen Schriften des Aristoteles und ihrer griechischen Commentare gekommen, und seine dessfallsigen Arbeiten sind für die Behandlungsweise der Logik während des ganzen Mittelalters massgebend geworden. Eine in Form von zwei Dialogen verfasste Erklärung und Kritik der von Victorinus verfassten lateinischen Uebersetzung der *„Isagoge"* des Porphyrios ist vermuthlich als literarischer Erstlingsversuch des Boëtius anzusehen. Daran schloss sich seine eigne Uebersetzung und Erklärung ebenderselben Einleitung des Porphyrios, welches Werk eins der Hauptschulbücher des Mittelalters geworden ist. Das Buch des Aristoteles *„de interpretatione"* hat Boëtius zweimal bearbeitet, einmal für Anfänger und dann für Geübtere, und diese zweite und ausführlichere Bearbeitung in 6 Büchern ist die durch Gelehrsamkeit und Scharfsinn bedeutendste Schrift des Boëtius auf diesem Gebiete. Ausserdem hat er Uebersetzungen und Commentare zu des Aristoteles Kategorien, Analytica und Topica, zur Schrift über die sophistischen Trugschlüsse, sowie einen weitläufigen, aber nur lückenhaft erhaltenen Commentar zur Topik des Cicero, und endlich eine Uebersetzung der Geometrie des Euklides in zwei Büchern verfasst, welche uns jedoch nicht in einer dem Boëtius beigelegten *„Ars geometrica"* erhalten zu sein scheint. Ausser seiner von Cassiodor überschwänglich gepriesenen Uebersetzungsthätigkeit hat Boëtius selbstständige Schriften über den kategorischen und hypothetischen Schluss, über die Eintheilung, über die Begriffsbestimmung, über die topischen Unterschiede, ferner eine Bearbeitung eines Werkes von Nicomachus in zwei Büchern unter dem Titel *„de institutione arithmetica"* und endlich eine Schrift *„de musica"* in fünf Büchern verfasst, deren Grundzüge von den Lehrern der Harmonik im Mittelalter fortgepflanzt wurden. Die Uebersetzungen des Boëtius blieben längere Zeit im Abendlande die einzige Quelle für die Kenntniss des Aristoteles, bis denselben die Araber dem Abendlande vermittelten. Da Boëtius nicht auf eigne Forschungen und den Weiterbau der Philosophie ausging, sondern nur den Lehrzweck verfolgte, die überlieferten philosophischen Lehren in leicht verständlicher Form in weitere Kreise zu verbreiten, so wurden seine Arbeiten im Mittelalter fleissig abgeschrieben und genoss er bei den Scholastikern des 11. bis 13. Jahrhunderts so grosses Ansehen, dass er nur kurzweg „Autor" von ihnen genannt wurde.

Tritt uns Boëtius in seinen bisher angeführten Schriften vorzugsweise als ein Gelehrter mit seinem für die damalige Zeit bedeutendem philosophischen Wissen entgegen, so zeigt sein im Kerker verfasstes berühmtestes Werk *„de consolatione philosophiae"* (vom Troste der Philosophie) in fünf Büchern seine zur schmackhaften Frucht

praktischer Lebensweisheit gereifte philosophische Weltanschauung. Das Werk ist in der damals beliebten Form des Satyrikon geschrieben, worin Prosaabschnitte regelmässig mit Gedichten in verschiedenen Versmaassen abwechseln, und zeigt eine gewandte Handhabung der mannichfaltigsten metrischen Formen, wie sie aus dem Alterthume überliefert waren. Das erste Buch wird mit einem ergreifenden Gedicht in elegischen Distichen (Hexametern und Pentametern) eröffnet, worin der Verfasser seinen Fall von der Höhe äussern Glückes beklagt, wobei nur noch die Musen sein Trost seien, die ihn in den Kerker begleiten. Da erscheint ihm in einer hohen und ehrwürdigen Frauen-Gestalt die Philosophie, welche die leichtfertigen Musen vom Lager des Kranken verjagt und sich diesem als diejenige zu erkennen giebt, die ihn einst mit ihrer Milch genährt habe und die nun gekommen sei, die Last, die er ihretwegen trage, mit ihm zu theilen und gleich einem Arzte durch einige Fragen den geistigen Zustand des Leidenden zu erforschen. Nachdem Boëtius in seinen Antworten eine vernünftige Leitung Gottes in der Welt mit der Einschränkung zugestanden hat, dass sich dieselbe nicht auf den Menschen erstrecke, stellt die Philosophie durch weitere Fragen fest, dass Boëtius weder sich selbst noch das Ziel der Dinge kenne und hier die Ursache seiner Krankheit liege, der Lebensfunke der Gesundheit aber in seiner wahren Ansicht von der göttlichen Weltregierung. Im zweiten Buch wird er belehrt, dass er durch die Sehnsucht nach dem frühern Glücke leide, weil ihm die Einsicht fehle, darin in Wahrheit nichts Gutes besessen noch verloren zu haben, zumal ihm das Beste unter den ihm zugefallenen Glücksgütern, sein Schwiegervater, sein Weib und seine Söhne geblieben seien. Wie viel er darum auch von den Zierden des Lebens eingebüsst habe, so liege doch das wahre Glück nicht in irdischen Dingen, Reichthum, Würden und Macht, nebst Ehrgeiz, sondern nur im Innern des Menschen, und gerade dadurch mache sich Fortuna um den Menschen verdient, dass sie ihr falsches Antlitz enthüllt und denselben zu den wahren Gütern zurückführt. Mit einem poetischen Preise der Liebe aus dem Munde der Philosophie schliesst das zweite Buch. Im dritten verlangt der bereits Gestärkte begierig nach schärfern Heilmitteln. Die Philosophie weist nun methodisch nach, wie alles Ringen des Menschen auf die wahre Glückseligkeit gehe, nach welcher jedoch die Menschen auf verschiedenen Wegen streben, während in Wahrheit nur Gott selbst, als das höchste Gut, auch die vollkommene Glückseligkeit sei, welcher unbewusst Alles nachstrebe. Gott ist allein das Ziel aller Dinge, und das Böse ist Nichts. Mögen also diejenigen, die zum höchsten Lichte den Geist erheben wollen, nicht (wie in der Fabel von Orpheus und Eurydice) zur Finsterniss der Hölle zurückblicken, um nicht des kostbarsten Gutes verlustig zu gehen. Wie überzeugt sich nun auch Boëtius im vierten Buche vom Vortrag seiner Lehrerin erklärt, so sei doch gerade dies die grösste Ursache seines Jammers, dass trotz dem guten Lenker der Dinge das Böse ungestraft hingehe und die Tugend nicht blos unbelohnt bleibe, sondern sogar von den Gottlosen mit Füssen getreten werde. Das Gegentheil sucht ihm nun die Philosophie zu beweisen. Ist die Glückseligkeit, nach der Alle streben, das Gute, so können die Bösen nicht erlangen, was sie erstreben, und da das Böse Nichts ist, so vermögen sie auch Nichts, während die Guten eben weil sie gut sind, auch glückselig sein und Götter werden müssen, und gerade dies sei ihr Lohn, wie für die Bösen schon ihre Bosheit Strafe sei. Jedes Geschick ist gut, das nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch günstige, wie das widrige. Zur Gesundheit der Seelen ist bald Glück, bald Unglück nöthig, wie es ihr Arzt, Gott selbst, ihnen verordnet. Dem Weisen aber ziemt es nicht, unwillig zu werden, wenn er zum Kampf mit dem Geschicke berufen wird, und ein hartes Geschick straft den Menschen nur dann, wenn es ihn nicht übt oder bessert. Die Frage des Boëtius, ob der Zufall überhaupt etwas sei und was? beantwortet im fünften Buche die Philosophie im Sinne des Aristoteles dahin, dass der Zufall durch das unvorhergesehene und unerwartete Zusammentreffen von Ursachen bewirkt werde, deren unvermeidliche Verknüpfung ein Werk der Vorsehung sei. Bei der Frage, wie damit die Freiheit des menschlichen Willens bestehe, findet die Philosophie den Grund der Schwierigkeit darin, dass sich die Vernunft des Menschen nicht zur Einfachheit der göttlichen Präscienz erheben könne. Die Zeitlosigkeit der göttlichen Natur lässt die Intelligenz Gottes Alles, Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges, in Einem Geistesblicke als gegenwärtig sehen, und Gott weiss nicht sowohl die Zukunft voraus, als er vielmehr die nie aufhörende Gegenwart weiss. So bleibt eine ewige Vergeltung bestehen; auf Gott dürfen wir unsere Hoffnungen setzen, an ihn unsere Bitten richten. Darum verabscheuet die Laster, pflegt die Tugenden um so mehr, als ihr vor den Augen des Alles schauenden Richters handelt! Mit dieser Mahnung schliesst das Werk des Boëtius, welches sich kurzweg als eine Theodicee seines Schicksals bezeichnen lässt. Die Seele dieser philosophischen Trostschrift ist der Gedanke: was auch dem Menschen in diesem Leben widerfahren mag, gereicht ihm zum Heil. Obwohl die genossene christliche Erziehung bei Boëtius ihre Spur zurückgelassen

hatte, zeigt sich doch die religiöse Stimmung des Buches „vom Trost der Philosophie" stets frei von eigenthümlich christlicher Färbung. Der Gebrauch eines aus dem biblischen „Buche der Weisheit" (8, 1) genommenen Spruches macht den Verfasser noch nicht zu einem Manne von specifisch christlicher Frömmigkeit und Glaubensstärke. Der Name Christi kommt darin ebensowenig vor, wie auch nur die leiseste Andeutung auf biblische Geschichte oder christliche Kirche und Lehre. Andererseits gesellt er sich auch nicht zu den Neuplatonikern seiner Zeit, welche wider das Christenthum stritten und die heidnische Mythologie aufrecht zu erhalten suchten, die von Boëtius vielmehr als Fabel behandelt wird. In persönlicher Haltung und Gesinnung ein „letzter Römer" gilt ihm, wie so manchen römischen Philosophen der Kaiserzeit, die Philosophie als Religion und als Trösterin im Unglück, indem die Lehren der Philosophie auch bei Boëtius mit einem skeptischen und mystischen Anfluge auf's Praktische gewandt und nach ihrer Wirkung auf den Willen und als lebendige Gesinnung betrachtet wurden. Hatte Boëtius in der Dialektik den Aristoteles als seinen Lehrmeister erklärt, so folgt er demselben auch sonst in einzelnen Punkten, während er sich in den wichtigsten Lehrbestimmungen an den Platon der Neuplatoniker anschliesst und dagegen den Stoikern ebenso wie den Epikuräern sich abgeneigt zeigt, indem er dem *„Epicureum vulgus ac Stoicum"* vorwirft, die Erbschaft Platons an sich zu reissen. Nebenher zeigt er jedoch nichts desto weniger in der sittlichen Anschauung auch Verwandtschaft mit dem Stoicismus.

Die Schrift des Boëtius *„de consolatione philosophiae"* wurde zuerst in Nürnberg 1473 gedruckt. Eine gute Ausgabe *cum notis variorum* erschien in Leiden 1777. Eine althochdeutsche Uebersetzung wurde von Graff (1837) und von Hattemer (Denkmale des Mittelalters, Bd. III., 1849) herausgegeben; die älteste französische Uebersetzung von Jean de Meun erschien 1483 in Lyon. Eine neuhochdeutsche Uebersetzung mit Anmerkungen von Fr. C. Freitag erschien 1794. Eine von Maximus Planudes verfasste griechische Uebersetzung der poetischen Stücke der *„Consolatio"* wurde 1832 durch C. F. Weber in einem Darmstädter Gymnasialprogramm zuerst herausgegeben; vollständig *De la consolation de la philosophie, traduction grecque de Maxime Planude, publiée pour la première fois dans son entier par E. A. Bétant* (1871). Neuere Ausgaben der *Consolatio* sind von Obbarius (1843) und von R. Peiper (1871) besorgt worden. Die sämmtlichen Werke des Boëtius wurden zuerst in Venedig (1492) gedruckt, dann in Basel 1546 und 1570 (durch H. Loritius Glareanus), zuletzt in der von Migne herausgegebnen Patrologia (1847) als 63. und 64. Band der lateinischen Väter.

Nitzsch, Fr., das System des Boëtius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften. 1860.

Jourdain, Ch., de l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce. 1861.

Baur, G., Boëtius und Dante. 1873.

Böhm, Andreas, war in Darmstadt 1820 geboren, 1737 Zuhörer Wolff's in Marburg, wo er seit 1740 als Magister der Philosophie Vorlesungen hielt. Im Jahr 1744 als ordentlicher Professor der Logik und Metaphysik in Giessen angestellt, übernahm er 1746 auch die mathematische Professur wurde 1757 Bibliothekar und 1768 Bergrath (für das mathematische Fach) und starb 1790 in Giessen. Während er als Mathematiker mit dem Fortschritt seiner Zeit ging, blieb er in der Philosophie ein strenger Anhänger der Wolff'schen Lehre und veröffentlichte in diesem Sinne eine Logik und Metaphysik: *Logica ordine scientifico in usum auditorum conscripta* (1749); *Metaphysica ordine scientifico in usum auditorum conscripta* (1753).

Böhme, Christian Friedrich, war 1766 zu Riesenberg (in Böhmen) geboren und erst als Lehrer am Gymnasium in Altenberg thätig, dann Pastor zu Luckau (in der Niederlausitz), wo er 1844 starb. Während er in seinen theologischen Schriften die Sache des sogenannten „rationalen Supranaturalismus" vertrat und in seinem „christlichen Henotikon" (1827) eine Vereinigung der theologischen Gegensätze durch das lebendige Christenthum im Auge hatte, zeigte er sich in seinen philosophischen Schriften als Anhänger Kant's, dessen Lehre er gegen Fichte's Idealismus vertheidigte. Die Titel dieser Schriften sind: „Ueber die Möglichkeit synthetischer Urtheile *a priori*" (1801) und „Commentar über und gegen den ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre" (1802).

Böhme, Jacob, war im Jahr 1575 in dem Marktflecken Alt-Seidenberg bei dem Städtchen Seidenberg an der böhmischen Grenze in der Oberlausitz geboren. Als der Sohn armer Bauersleute hatte er in der Dorfschule nothdürftig lesen und schreiben gelernt und den gewöhnlichen Religionsunterricht genossen. Darauf erlernte er im benachbarten Städtchen das Schuhmacherhandwerk. Schon als Knabe und während seiner Lehrjahre hatte er Visionen und ekstatische Zustände, las viel in der Bibel und zeichnete sich durch Frömmigkeit und Sittenreinheit aus. Auf seiner Wanderschaft fielen ihm auch andere religiöse und astrologische Bücher in die Hände, und nach mancherlei innern Kämpfen ward er endlich „in den heiligen Sabbath und Ruhetag der Seelen" erhoben und genoss sieben Tage lang die Seeligkeit der göttlichen Beschau-

lichkeit. Im Jahr 1594 Meister geworden, gründete sich Böhme in Görlitz einen eignen Herd, indem er die Tochter eines dortigen Fleischhauers heirathete, und nährte sich von seiner Hände Arbeit. Daneben las er (wie er selber später erzählt) vieler hoher Meister Schriften in der Hoffnung, den Grund und die rechte Tiefe zu finden. Im Jahr 1600 wurde er zum zweiten Male vom göttlichen Licht ergriffen und 1610 zum dritten Male mit neuem Lichte begnadigt. Was er im Geiste schaute, schrieb er auf und so entstand 1612 sein erstes Werk: „Die Morgenröthe im Aufgange". Ein Edelmann, Karl von Endern, bekam diese Aufzeichnungen zufällig in die Hände und liess dieselben abschreiben. So kam das Werk allmählich auch in andere Hände; der Görlitzer Oberpfarrer Gregorius Richter glaubte darin gefährliche Ketzereien zu finden und trat auf der Kanzel gegen den ketzerischen Schuster auf, worauf der Magistrat ihn aus der Stadt verbannte, am andern Morgen jedoch wieder zurückrief und ihm nur das Versprechen abnahm, das Manuscript seiner „Morgenröthe" abzuliefern und sich fernerhin des Bücherschreibens zu enthalten. In treuem Gehorsam gegen die Obrigkeit hemmte Böhme sieben Jahre lang den Strom seines Geistes, nicht ohne schwere innere Kämpfe, bis er endlich auf Zusprache seiner Freunde zu der Einsicht kam, dass man Gott mehr gehorchen müsse, als den Menschen. Von seinen, durch das Bekanntwerden seines ersten Werkes gewonnenen Freunden unterstützt, gab er 1619 sein Handwerk auf und verfasste nun bis zum Jahr 1624 noch 20 andere theosophische Schriften. Dieselben führen folgende Titel: 1) *Aurora* oder die Morgenröthe im Aufgange; 2) von den drei Principien göttlichen Wesens; 3) vom dreifachen Leben des Menschen; 4) vierzig Fragen von der Seele nebst dem umgewandten Auge; 5) von der Menschwerdung Christi; 6) von sechs theosophischen Punkten; 7) von sechs mystischen Punkten; 8) vom irdischen und himmlischen Mysterium; 9) der Weg zu Christo in acht Büchern, als *a*) von wahrer Busse, *b*) vom heiligen Gebet, *c*) von wahrer Gelassenheit, *d*) von der neuen Wiedergeburt, *e*) vom übersinnlichen Leben, *f*) von göttlicher Beschaulichkeit, *g*) Gespräch einer erleuchteten und einer unerleuchteten Seele, *h*) von vier Complexionen; 10) zwei Schutzschriften wider Balthasar Tilken; 11) Bedenken über Esaias Stiefels Büchlein; 12) Schutzrede wider Gregorius Richter, nebst schriftlicher Verantwortung an den Rath zu Görlitz; 13) Unterricht von den letzten Zeiten; 14) *de signatura rerum* oder von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen; 15) von der Gnadenwahl; 16) von Christi Testamenten; 17) *mysterium magnum* über *Genesin* (d. h. das erste Buch Mosis); 18) Betrachtung göttlicher Offenbarung; 19) Tafeln von den drei Principien göttlicher Offenbarung; 20) *Clavis* oder Schlüssel, d. h. Erklärung der vornehmsten Punkte und Wörter in diesen Schriften; 21) 177 theosophische Fragen; wozu noch 74 zu verschiedenen Zeiten geschriebene theosophische Sendbriefe kommen. Zu Ende des Jahres 1623 hatte A. von Frankenberg, ein Freund Böhme's, ohne dessen Vorwissen mehrere (oben genannte) kleinere Schriften unter dem Titel „Der Weg zu Christo" drucken lassen. Auf Andringen des ungestümen Oberpfarrers Richter zu Görlitz wurde Böhme vom Stadtmagistrate ersucht, sich auf einige Zeit freiwillig aus der Stadt zu entfernen. Er begab sich im Mai 1624 nach Dresden, wo er sich bei einem Freunde aufhielt. Bald nach seiner Rückkehr in die Heimath wurde er von einem hitzigen Fieber befallen, an welchem er am 21. November 1624 im 49. Lebensjahre starb. Nur mit Mühe erhielt er ein christliches Begräbniss. Ein hölzernes Kreuz schmückte sein Grab, worauf ein Lamm, ein Adler und ein Löwe stand, nebst den Worten: *veni, vidi, vici* (ich kam, sah und siegte). Die erste Sammlung von Schriften Böhme's erschien 1675 in Amsterdam; die erste vollständige Ausgabe in hochdeutscher Sprache erschien 1682 durch Johann Georg Gichtel, in zehn Bänden. Neuerdings erschienen Jacob Böhme's sämmtliche Werke, herausgegeben von K. W. Schiebler, 1831—1847, in sieben Bänden.

Mit seinem unvertilgbaren Wissensdrange hatte sich der ungelehrte Görlitzer Schuster durch sinnige Beobachtung des menschlichen Lebens und des eigenen Gemüths, sowie durch Betrachtung der Natur mühsam aus der innern Gährung seines Geistes zur Klarheit über sich selbst heraufzuringen gestrebt, ohne es jedoch zu einem methodischen und folgerichtigen Denken und zur Beherrschung der Sprache bringen zu können. Seine Schriften sind durch die phantastische Vermengung deutscher Wörter mit unverdauten alchymistischen Ausdrücken und halbverdauten Fremdwörtern ebenso, wie durch den reichlichen Gebrauch von hinkenden Gleichnissen und phantastischen Bildern kaum geniessbar. Trotzdem wurden diese Schriften das Band einer besondern Gesellschaft, die man Böhmisten nannte. Ausser Böhme's treuestem Freund und begeistertem Anhänger, Abraham von Frankenberg (gest. 1652) huldigte den Ansichten Böhme's der Bergrath Johann Theodor von Tschech, ein Schlesier, und der vielgereiste Arzt Balthasar Walter, welcher als Aufseher des chemischen Laboratoriums in Dresden mit Böhme bekannt geworden war und ihn zuerst als *Philosophus teutonicus* bezeichnete, ferner die Aerzte Cornelius Weisner und Friedrich Krause und der Helmstädter Professor der

Rechte Werdenhagen, dessen *„Psychologia vera“* (1632) die lateinische Uebersetzung von Böhme's vierzig Fragen von der Seele Urstand ist. Ausserdem wurde Johann Georg Gichtel (gest. 1710) in Deutschland ein rühriger Apostel der Lehre Böhme's, die in England durch John Pordage, Brumley und Jane Leade verbreitet wurde, während in Frankreich der Mystiker Pierre Poiret im 17. und Saint Martin im 18. Jahrhundert Böhme's Schriften studirten. Andrerseits war als erster Gegner Böhme's in Utrecht David Gilbert in der Schrift *„Admonitio adversus scripta Boehmiana“* (1643) hervorgetreten und seitdem waren Anhänger und Gegner in lebhaftem Schriftenwechsel thätig, bis seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts durch die Romantiker Tieck und Novalis und durch die Anhänger der Schelling'schen Naturphilosophie, insbesondere aber durch den Theosophen Altbayerns, Franz Baader, der theosophische Schuster von Neuem zu Ehren kam und in die Reihe der Philosophen aufgenommen wurde, worauf man innerhalb der Schule Hegel's Anstalten machte, den sogenannten „spekulativen Gehalt“ seiner tiefsinnigen Phantasieen aus ihrer verschlackten Form herauszuschälen. Mit der pantheistischen Anschauung, dass Gott selbst nicht sein könne, ohne sich in einer Welt zu offenbaren, und dass Alles aus Gott hervorgegangen sein müsse und nur an ihm Bestand habe, geht bei Böhme Hand in Hand der dualistische Gedanke, dass mit dem Grunde der Welt und des Bösen Gott selber schon in seiner vor- und überweltlichen Selbstentwickelung ursprünglich einen Gegensatz in sich trägt, ein finsteres negatives Princip, welches ewig in's Licht verklärt werde. Eben diesen Grundgedanken hat die neuere Philosophie des Absoluten wieder aufgenommen.

Wir geben im Folgenden einen Ueberblick über Böhme's Grundanschauungen möglichst mit seinen eignen Worten.

Ich bin nicht in den Himmel gestiegen, dass ich alle Werke des Schöpfers gesehen hätte, sondern derselbe Himmel ist in meinem Geiste offenbart, dass ich die Dinge erkenne, wie in Gott Alles und Gott selber Alles ist, wie der heilige Geist Alles erfüllt und in der Seele creatürlich wird als ihr Eigenthum, so sieht sie in das göttliche Wesen, darin sie ihren Quell, ihr Herkommen und Leben hat, gleichwie das Auge des Menschen das himmlische Gestirn erblickt, daraus er seinen anfänglichen Ursprung gewinnt. Darum trage ich in meinem Wissen nicht erst Buchstaben zusammen aus vielen Büchern, sondern ich habe den Buchstaben in mir; liegt doch Himmel und Erde mit allem Wesen, dazu Gott selber im Menschen. Wie ist doch Gott allen Dingen so nahe, und doch begreift ihn keines, es stehe ihm denn stille und ergebe ihm den eignen Willen. Dann aber wirkt er durch Alles, wie die Sonne die ganze Welt durchscheinet; dann nimmt der heilige Geist die Lebensgestaltniss ein und zündet sie mit seinen Liebesflammen an, und so geht nun die hohe Wissenschaft des Centrums aller Wesen auf. Aber ohne Umwendung des Gemüths ist alles Forschen ein nichtig Ding; denn ein unerleuchtetes Gemüth vermag nicht himmlische Gedanken zu fassen in das irdische Gefäss, weil nur Gleiches mit Gleichem gefasst wird. So ist auch mir nach harten Stürmen mein Geist durchgebrochen bis in die innerste Geburt der Gottheit, und im göttlichen Licht ist mit grossem Triebe mein Wille gewachsen, das Wesen Gottes zu beschreiben. Gott ausser Natur und Creatur in sich selber ist die ewige Einheit, als das unmässliche einige Gut, das Nichts hinter noch vor sich hat, das ihm möge etwas geben oder eintragen oder das ihn möge bewegen, ohne alle Neiglichkeiten und Eigenschaften, welches ohne allen Ursprung der Zeit in sich selber nur Eines ist und nirgend keinen Ort noch Stelle hat. Ausser der Natur ist Gott ein Mysterium, nämlich in dem Nichts; denn ausser der Natur ist das Nichts, in der Ewigkeit, als im Ungrunde ausser der Natur, ist nichts als eine Stille ohne Wesen, eine Freiheit ohne Qual, es ist eine ewige Ruhe, ein Ungrund ohne Anfang und Ende. Er ist in sich selber der Ungrund, das einige Wesen, das Nichts und das Alles, er ist weder Licht, noch Finsterniss, weder Liebe noch Zorn, sondern das ewige Eine, der einige Gott, welcher sich in sich selber fasst und findet und Gott aus Gott gebiert. Denn das ganze göttliche Wesen steht in ewiger und steter Geburt: der ungründliche Wille, ein ewiges Sehen, führt sich in eine ewige Beschaulichkeit seiner selbst, und also führt sich der Ungrund in Grund zu seiner Selbstoffenbarung ein. Im Nichts urständet der Wille, das Nichts in Etwas einzuführen, damit sich der Wille finde, fühle und schaue; denn im Nichts wäre er ihm selber nicht offenbar. So fasst sich der Wille in sich selbst zu seinem eignen Grunde, als einer Stätte seiner Ichheit, auf dass er wirke. Der Wille als ein Ausgang seiner selbst zu seiner Empfindlichkeit ist der ewige Vater des Grundes, die Empfindlichkeit der Liebe ist der ewige Sohn, welchen der Wille in sich gebieret zu einer empfindlichen Liebeskraft, und der Ausgang der wollenden empfindlichen Liebe ist der Geist des göttlichen Lebens. Der Vater fasst sich in eine Lust zu seiner Selbstoffenbarung; sie ist der Sohn, der Abglanz und das Licht des Vaters und die Ursache der quellenden Freuden in allen dessen Kräften. Der Wille spricht durch das Fassen sich selber aus, und so ist er der Geist, das Band, dadurch Vater und Sohn in einander

bestehen und einander erkennen. Also ist die ewige Einheit ein dreifaches unermessliches, unanfängliches Leben, welches stehet im Wollen, Empfinden, Fassen und Ausgehen seiner selbst. Gott ist ein Insichselberwirken, Gebären und Finden; er ist durch Alles und in Allem, seine Geburt ist überall und sonst Nichts; er ist Zeit und Ewigkeit, Grund und Ungrund und begreift allein sich selbst. Der Ungrund ist ein ewiges Nichts, das Nichts ist aber doch eine Sucht nach Etwas, welche sich im Nichts selber den Willen zu Etwas macht, und dieser Wille ist etwas Anderes, als die begehrende Sucht. Dies ist die ewige Zweiheit, der ewige Unterschied in Gott. Den ewigen Willensgeist erkennen wir als Gott, das rege Leben der Sucht aber als die ewige Natur in Gott. Eines schlechthin hat Nichts in sich, das es wollen kann; auch kann sich's in der Einheit nicht empfinden, nur in der Zweiheit ist solches möglich. Die ewige Natur ist das Chaos, daraus Licht und Finsterniss als das Fundament von Himmel und Hölle ewig fliessen und offenbar werden.

Da das ewige Wesen hat wollen offenbar sein, so hat es einen begehrenden Willen schöpfen müssen; weil aber nichts zu begehren war, als nur das kräftige Wort, dieses aber in der stillen Ewigkeit nicht existirte, so mussten die sieben Gestalten der ewigen Natur erkoren werden. Aus diesen ist dann von Ewigkeit hervorgegangen das kräftige Wort, d. h. die Kraft, das Herz und Leben der stillen Ewigkeit und seine ewige Weisheit. Die erste und siebente Eigenschaft müssen als eine gerechnet werden, die dem Vater zugeeignet wird; ebenso kommen die zweite und sechste dem Sohne zu, die dritte und fünfte dem heiligen Geiste; die vierte aber ist das Scheideziel. Alle sieben Geister in der göttlichen Kraft werden in einander geboren; einer gebäret immer den anderen, es ist auch keiner der erste und ist auch keiner der letzte, sondern alle sieben sind gleich ewig. Nur wenn man in sie speculirt, kann man sie nicht alle sieben auf einmal erfassen, sondern nur nach einander; sie ringen in einem einigen Liebespiele mit einander und in Gottes Wesen in einander aufsteigend gebären sie sich in einem Cirkel. Die erste dieser göttlichen Qualitäten oder Quellgeister heisst die Begierde, denn das Nichts ursachet den Willen, dass er begehrend wird, und das Begehren ist eine Imagination. Der Wille will nicht finster sein, aber das Begehren macht ihn finster; so entsteht mit der ersten zugleich die zweite Naturgestalt, die Bewegniss, welche die angezogene Begierde in Vielheit bringt und die wahre Wurzel zum Leben ist. Die herbe Begierde fasst sich und zieht sich in sich, das Ziehen aber ist fliehend und will aus sich; da sie nun aber nicht von einander weichen und sich nicht trennen können, werden sie in sich gleich einem drehenden Rade und so ergiebt sich die grösste Unruhe oder die Angstqualität als dritter Quellgeist. In Ruhe gebracht wird das Geburts- oder Angstrad nur vermöge der vierten Naturgestalt, nämlich durch den von der Begierde der Natur und vom Sehnen der Freiheit entzündeten Feuerblitz. Vor dem Blitz erschrickt die Angst, wie die Finsterniss vor dem Lichte; das Feuer scheidet die finstere und lichte Welt, den Zorn und die Liebe; im Feuer wird die Angst zur Liebe oder zur fünften Qualität. Als die Empfindlichkeit der Einheit giebt die Liebe das Wesen und ist die Geburtsstätte für den Saamen aller Dinge. Führt sich die Liebe der Einheit in Wirken und Wollen, so entsteht die sechste Qualität, das Verständniss, der Hall oder Schall. In der siebenten Naturgestalt erweisen alle andern sich wirksam und kommt in ihr Alles zur Fasslichkeit; sie ist der Leib, der aus den andern sechs Quellgeistern geboren wird, in welchem alle himmlischen Figuren sich gestalten und alle Freude aufgeht. Diese sieben Naturgestalten stehen in einander und bilden das Liebespiel des Lebens. Sie sind alle zusammen Gott der Vater, und das Licht, das sie gebären, worin ihr Leben besteht, ist der Sohn Gottes, als das Herz, die Seele und das Bewusstsein der sieben Geister. Nur indem also die Kraft Gottes in Schiedlichkeit und Empfindlichkeit kommt, so dass die einzelnen Kräfte in ihrem Liebespiel mit einander ringen, thut sich in ihm durch Geburt der heiligen Dreifaltigkeit das grosse Liebefeuer auf. So keine Widerwärtigkeit im göttlichen Leben wäre, so wäre auch keine Empfindlichkeit, noch Wollen, noch Wirken, auch weder Verstand noch Wissenschaft darin. Ohne Gift und Grimm ist kein Leben; der Grimm ist die Wurzel aller Dinge; ohne ihn wäre der Tod, in ihm allein steht Macht und Gewalt, aus ihm gehen alle Wunder hervor. In Ja und Nein bestehen alle Dinge, es sei göttlich oder teuflisch oder irdisch. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja, auf dass die Wahrheit offenbar und Etwas sei, worin ein Gegentheil ist, darin die ewige Liebe wirkend sei. Also sind in Gott zwei Principien, ein Liebefeuer und ein Zornfeuer. Das dritte Princip göttlichen Lebens ist die sichtbare und göttliche Welt, eine Erweckung, ein Bildniss und Gleichniss des Ewigen. Die ewige Gottheit wurde ihr selbst nicht offenbar, so nicht Gott in sich selbst Creaturen erschüfe. Im Worte spricht Gott sich selbst und alle Dinge aus; die sichtbare Welt ist das ausgeflossene Wort. Die Welt ist ein Spiegel der ganzen Gottheit in Liebe und Zorn; was in der ewigen Gebärung ist, ebendasselbe ist auch in der Schöpfung; die Creatur muss also das Siegel der Dreieinig-

keit tragen und die Geburt der Dreizahl in ihrem Herzen haben. Da sich nun Gott creatürlich machte, so machte er sich nach seiner Dreiheit creatürlich, und so hat er auch drei über allen stehende Fürstenengel geschaffen, nämlich Michael, Lucifer und Uriel, ausser diesen aber noch andere Fürstenengel, die in ihrer ewigen Geburt ein immerwährendes Liebespiel haben. Durch der Engel Geschäft regiert Gott alle Dinge; Kraft und Wirken ist Gottes, sie aber sind seine Werkzeuge. Jeder Engel, der in Gottes Licht und Kraft leben will, muss die Selbstheit der Begierde aufgeben und sich mit seinem Eigenthume ganz Gottes Willen ergeben, dem eignen Willen absterben und dafür im Lichte der Liebe ausgrünen. Auch dem Lucifer stand es frei, in das Licht der Liebe zu imaginiren; er zog sich aber aus der Liebe in Gottes Zorn, in den Grimm der Natur, damit war er ausser Gott getreten und wurde festgehalten in dem Abgrund der Hölle, und so wurde er aus dem lichten Engel ein finsterer Teufel.

Höher als Engel und Teufel steht der Mensch, der ein Saitenspiel ist, aus dem die ganze volle Harmonie der Gottheit hervortönen kann. Der Mensch heisst selbst das Wesen aller Wesen, es steht Alles in seiner Macht; er mag den Grimmgeist oder den Liebegeist gebären, demnach wird er geschieden, wie und in welche Welt er gehört; denn er scheidet sich selbst. Also ist erkenntlich, was Sünde sei: der Wille, der sich von Gott scheidet in Eignes und sein eignes Feuer weckt. Aller böser Wille ist ein Teufel, als nämlich ein selbstgefasster Wille zur Eigenheit, ein abtrünniger vom ganzen Wesen und eine Phantasie. Zwar ist Gott auch in den Gottlosen, aber er ist in ihnen nicht offenbar nach seinem Liebeleben und wird von ihnen nicht ergriffen. Gott der Herzenkündiger weiss wohl, wohin der Wille sich wenden will, allein er lässt ihn frei, und es ist keine Verordnung von Ewigkeit für jede Seele, sondern nur eine allgemeine Gnadenvorsehung; Gottes Wahl ist nur Bestätigung zu des Menschen Wahl. Das Centrum, daraus Böses und Gutes quillt, liegt in uns; was wir erwecken, es sei Feuer oder Licht, das wird von seines Gleichen angenommen, entweder von Gottes Zornfeuer oder von Gottes Liebefeuer. Gott wird in jedem Menschen nach der Eigenschaft seines Lebens offenbar; es ist aber möglich, aus dem Zorne wieder auszugehen; wenn der Mensch nur das Fünklein in der Liebe Gottes wieder in's Lebenslicht einlässt, welches immerdar vor ihm steht und ihm ruft, so ist alsbald in demselben Fünklein der Wähler zum Himmelreich. Es braucht nur der Wille von der falschen Wirkung stille zu stehen, so wird die Gnade wirksam. Es ist Alles magisch: was der Wille eines Dinges will, das empfähet er; wir haben Himmel und Hölle in uns selber; was wir aus uns machen, das sind wir; wo wir aus unsrer Selbstsucht herausgehen, wird uns die Erde zum Himmel. Sollte der Seele des Menschen nach dem Sündenfalle geholfen werden, so musste sich die Gottheit nach dem Lichte des ewigen Lebens bewegen, das Herz Gottes mit seinem Lichte musste in sie kommen. Als das göttliche Wort in Fleisch und Blut der Maria einging, begann die Menschwerdung Gottes. Christus ist gekommen, den innern Menschen aufzuwecken und in seiner Kraft neu zu gebären. Der innere Mensch Christus nahm unsere Sünde auf sich und liess den Leib, darauf er die Sünde der Menschen gelegt hatte, als einen Fluch Gottes an's Kreuz hängen; so vergoss er im Sterben sein Blut des heiligen Menschen in das Wesen des äussern Menschen, darin der Tod war. Als aber dieses heilige Blut mit in den Tod fiel, so erschrak der Tod vor diesem heiligen Leben und der Zorn vor der Liebe, und sank also in seinem Gift und Grimm wie ertödtet dahin. So hat Christi göttliche lebendige Wesenheit den Tod zerbrochen und die verwundete halbtodte Menschheit durch den Tod in das ewige Leben eingeführt. Denn Keiner mag Gott schauen, es werde denn zuvor Gott in ihm Mensch. Das Wesen Christi ist in allen Menschen gegenwärtig, nur muss es der Glaubensgeist ergreifen, so blüht und wächst die holdselige Lilie. Wer aus des Teufels Willen ausgeht in Gottes Willen, den empfängt Gottes Wille und er ist aller Sünden los; denn sie bleiben im Feuer. Wird Christus in des Menschen Leben ein Licht und wandelt die Nacht in einen hellen Tag, so ist die Sünde vergeben. Der Glaube ist nicht ein Gedanke oder Zulassen der Geschichten, dass Christus für unsere Sünden gestorben sei, sondern ein Nehmen und Essen aus Gottes Wesen und also Gottes Wesen anziehen als einen Leib der Seele. Das heisst über alle Vernunft glauben, wenn das Herz keinen Trost empfängt und doch an Gott hanget und im Willen sagt: Herr, ich lasse nicht von dir; wirf mich in den Himmel oder in die Hölle, so lasse ich doch nicht, denn du bist mein und ich bin dein. Bist du in Christus neugeboren, so bist du ein Glied an seinem Leibe, und sein Geist ist dein Geist, der Himmel und die Welt sind dein. So wird im alten Menschen ein neuer geistlicher Mensch göttlicher Sinne und göttlichen Willens geboren, welcher die Lust des Fleisches täglich tödtet und durch göttliche Kraft die Welt zum Himmel und den Himmel zur sichtbaren Welt macht, also dass Gott Mensch und Mensch Gott wird. Gleichwohl ist noch Streit im neugebornen Menschen; den äussern Menschen der Sünde können wir nicht ganz in uns tödten, sondern ihn nur gefangen

führen. Ist nun gleich die Seele noch oft in Angst, wenn die Hölle auf sie dringt und sich in ihr will offenbaren, so ersinkt sie doch in die Hoffnung der göttlichen Gnade und steht als eine schöne Rose mitten unter Dornen, bis das Reich dieser Welt im Sterben des Leibes von ihr abfällt. Denn erst, wenn sie Nichts mehr hindert, wird sie recht in Gottes Liebe offenbar. Wo der Mensch nicht wohnet, da hat die Liebe ihren Sitz im Menschen; da die Seele ihres eignen Willens erstirbt und selber nichts mehr will, als was Gott will, da wohnet sie. So viel der eigne Wille ihm selber todt ist, so viel hat sie die Stätte eingenommen; wo zuvor eigner Wille sass, da ist sie jetzt Nichts, und wo Nichts ist, da ist Gottes Liebe allein wirkend. Wem die Zeit ist wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit, der ist befreit von allem Streit. Gott ist Alles in Allem und ausser ihm ist nichts mehr.

Fouqué, Fr. de La Motte, Jacob Böhme. Biographischer Denkstein. 1831.

Umbreit, A. E., Jacob Böhme; eine Gedankenreihe über das im Leben der Menschheit sich gestaltende religiöse Moment. 1835.

Wullen, W. L., Jacob Böhme's Leben und Lehre. 1836.

Hamberger, J., die Lehre des deutschen Philosophen Jacob Böhme in einem systematischen Auszug aus dessen sämmtlichen Schriften dargestellt und mit erläuternden Anmerkungen begleitet. 1844.

Fechner, H. A., Jacob Böhme. Sein Leben und seine Schriften, mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt. 1857.

Peip, A. Chr., Jacob Böhme, der deutsche Philosoph, der Vorläufer christlicher Wissenschaft. 1860.

Boëthius, Daniel, ein schwedischer Philosoph, geboren 1751 und gestorben 1810, welcher als Anhänger Kant's zu Upsala lehrte und in den Jahren 1788 bis 1800 Einiges über Geschichte der Philosophie veröffentlichte.

Boëthos, Flavius, aus Ptolemais, ein Schüler des Peripatetikers Alexandros von Damaskos, wird von Galênos als Beförderer der peripatetischen Philosophie erwähnt und starb als Präfect von Palästina.

Boëthos aus Sidon, Schüler des Andronikos aus Rhodos, ein Peripatetiker aus dem ersten Jahrhundert, lebte in Athen, wo der dem Stoicismus huldigende Geograph Strabon sein Schüler war. Von seinen Schriften, unter denen ein Werk über das Wesen der Seele und ein Commentar zu den Kategorien des Aristoteles gerühmt werden, hat sich Nichts erhalten. Er wird als Gegner der stoischen Lehre genannt und wollte, nach den Berichten Späterer, das Studium des Aristoteles, sowie die philosophische Unterweisung überhaupt mit der Physik, und nicht (wie Andronikos) mit der Logik begonnen wissen. Obwohl im Wesentlichen Anhänger der peripatetischen Lehre, weicht er doch in einzelnen Punkten von den Aristotelischen Bestimmungen ab, indem er z. B. läugnete, dass das Allgemeine von Natur früher, als das Einzelne sei. Ausserdem liess er nicht den Stoff, sondern nur die Form und theilweise das aus Stoff und Form Zusammengesetzte als Substanz oder erste Wesenheit gelten, wodurch er sich dem Stoischen Materialismus annähert. In Bezug auf Seelenfortdauer und Seelenwanderung verhielt er sich zweifelnd.

Boëthos, ein Epikuräer und Kenner der Geometrie, tritt in Plutarchs Dialog über das Orakel der Pythia als Mitunterredner auf.

Boëthos, ein Platonischer Philosoph und Grammatiker, verfasste ein alphabetisches Wörterbuch über die bei Platon vorkommenden zweifelhaften Ausdrücke.

Boëthos, ein Stoiker, wahrscheinlich Zeitgenosse und Mitschüler des Chrysippos, befasste sich, nach Cicero, mit Erklärung der Ahnungen und wird als Verfasser zweier Schriften „über die Natur“ und „über das Verhängniss“ genannt. Er soll die stoische Lehre von der Weltverbrennung aufgegeben und die Unvergänglichkeit der Welt angenommen haben, wodurch er sich der peripatetischen Lehre annäherte. Von Chrysippos wurde er deshalb angegriffen, weil er mehrere Kriterien oder allgemein-gültige Merkmale zur Beurtheilung der Wahrheit angenommen hatte, nämlich Vernunft, Wahrnehmung, Begierde und Wissenschaft. Auch entfernte er sich vom Pantheismus der stoischen Schule dadurch, dass er zwischen Gott und Welt einen Unterschied annahm, die Gottheit nicht als Weltseele gefasst und die Welt nicht als ein lebendiges Wesen bezeichnet wissen wollte, sondern die Gottheit als ätherische Substanz im Fixsternhimmel thronen und dort auf die Welt wirken liess.

Bolingbroke, Graf von, hiess mit seinem Familiennamen Henry St. John und stammte aus einer alten Adelsfamilie. Er wurde 1672 zu Battersea bei London geboren und in der Schule zu Eton, dann auf der Universität Oxford gebildet. Nach einer in leichtsinniger Genusssucht verlebten Jugend wandte sich der nahezu Dreissigjährige der Bahn des Ehrgeizes zu. Sein Vater sorgte dafür, dass er für irgend einen Wahlflecken in's Parlament gewählt wurde. Als Mitglied des Unterhauses schloss er sich an die Torypartei an und war bald als der glänzendste Redner seiner Zeit bewundert. Er wurde 1704 Secretär des Kriegs- und Seewesens, nahm jedoch 1708, nach dem Sturze seines Gönners Robert Hartley, seine Entlassung und widmete sich zwei Jahre lang den Studien. Da er es verstand, Partei und Grundsätze nach den Umständen zu wechseln, so erhielt er 1710 die Leitung der auswärtigen Angelegenheiten und wurde

von der Königin Anna als Viscount Bolingbroke zum Pair erhoben. Nach der Thronbesteigung Georg's I., gegen dessen Succession er intriguirt hatte, wurde er mit gerichtlicher Verfolgung wegen Hochverraths bedroht und flüchtete 1715 nach Frankreich. Durch gerichtliches Urtheil seiner Titel und Würden beraubt, lebte er einige Jahre zu Chanteloup in einer reizenden Gegend der Touraine. Obwohl er sich von dem fanatischen und bigotten Prätendenten Jacob Stuart zum Siegelbewahrer hatte ernennen lassen, wandte er sich doch wieder der Whigspartei zu und wurde 1723 vom König Georg I. begnadigt. Seine eingezogenen Güter bekam er zurück, nicht aber seine Würden. Seine Herstellung im Oberhause wurde durch Walpole hintertrieben. Nachdem er eine Zeit lang auf seinem Landgute Dawley bei London sich als Pächter eingerichtet und im Verkehr mit Swift und Alexander Pope gelebt hatte, zog er sich 1735 nochmals nach der Touraine zurück, um sich fern vom politischen Treiben seiner Heimath literarischen Arbeiten zu widmen. Dort schrieb er seine „Briefe über das Studium und den Nutzen der Geschichte“, welche er 1738 durch seinen Freund Pope veröffentlichen liess. Vervollständigt erschienen dieselben 1752 in neuer Ausgabe (1794 in deutscher Uebersetzung von Vetterlein.) Nach kurzer Frist kehrte er jedoch in sein Vaterland zurück, in welchem er sein Leben zu beschliessen wünschte. Die ihm aufgezwungene Musse benutzte er für philosophische und politische Studien und starb im 79. Lebensjahre 1751. Seine literarischen Manuscripte hinterliess er dem schottischen Dichter David Mallet zur Veröffentlichung, welcher die „philosophischen Werke“ 1754 in fünf Bänden herausgab. Sie enthalten Essay's über die Fortpflanzung des Irrthums und Aberglaubens, über die zur Verbesserung der Vernunft geschehenen einseitigen Versuche, über den Ursprung und Fortgang des Monotheismus als ersten grossen Grundsatzes der natürlichen Religion, über die Autorität in Sachen der Religion und andre Abhandlungen. Auch die im Sinne des englischen Deismus gehaltene philosophische Partie seiner Schriften ist wesentlich vom politischen Standpunkt aus geschrieben. Religion, Christenthum und Kirche haben ihm an und für sich gar keinen Werth, sondern nur als Mittel für den Staat. Der vielerfahrene und weltkluge Staatsmann war für sich selbst ein Freigeist, der in seinen Abhandlungen mit scharfer Kritik und beissendem Spotte die Grundlagen des bestehenden Glaubens untergrub. Was er aber in religiösen Dingen für wahr hält, will er nicht für Alle und namentlich nicht für die Masse, um deren willen die herrschende Religion unter allen Umständen aufrecht erhalten werden soll. Darum erklärt er in einem Brief an Swift die *„Freethinkers“* oder *„esprits forts“* für eine Pest der Gesellschaft. Nur für die Kreise der höhern Gesellschaft die Anwendung der Verstandesreflexion auf religiöse Gegenstände zu vertreten, war das Ziel seiner schriftstellerischen Arbeiten. Wenige Menschen (meint er) hätten Lebende und Todte eifriger zu Rathe gezogen, als er, und er habe dabei gefunden, dass es sicherer sei, sich selbst und dem Lichte des eigenen Verstandes, als Anderen zu trauen und den Irrlichtern der Weltweisheit zu folgen. Von den Grundsätzen der Vernunft geleitet, sei er weder in Gefahr, ein Atheist, noch ein Zweifler, noch ein abergläubischer Mensch zu werden. Mit dem Rechte, selbst zu denken und zu urtheilen, habe der Mensch auch die Freiheit, seine Gedanken auszusprechen. Bolinbroke's Ansichten und Meinungen lassen sich in folgenden Sätzen zusammenfassen.

Weil jetzt Etwas ist, muss nothwendig von Ewigkeit her Etwas dagewesen sein, und dieses ewige Wesen muss ein erkennendes, intelligentes sein, weil es jetzt Erkenntniss und Geist giebt und solche nicht von einem Nichterkennenden hervorgebracht sein können. So bleibt Gottes Dasein erwiesen, und dagegen streiten zu wollen, ist ungehörig; ja vom Läugnen Gottes ist nur Ein Schritt zum Läugnen des eignen Daseins. Unserer Wissbegier sind Schranken gesetzt, die zu übersteigen man sich seit Platon bis Malebranche vergebens bemüht hat. Wir kennen die Gesetze nicht, nach welchen äussere Gegenstände auf uns Eindruck machen; wir wissen nicht, wie Körper auf Körper, Geist auf Geist einwirkt. Nicht auf die Ursachen, sondern auf die Wirkungen erstreckt sich unsere Einsicht. Darum haben wir auch keinen zureichenden Grund zu der Annahme, dass wir aus einer körperlichen und unkörperlichen Substanz zusammengesetzt sind. Zur Sinnlichkeit, als dem blos leidenden Aufnehmen von Eindrücken, tritt die Reflexion, welche die eigentliche Quelle der Ideen ist. Die Sinneseindrücke hängen von der Natur und dem Zustande des menschlichen Körpers ab, aber sie geben uns keine Kenntniss vom Wesen und inneren Verhältniss der Gegenstände, welche diese Eindrücke hervorrufen. Um uns Kenntniss von der Natur zu verschaffen, müssen Sinn und Geist zusammenwirken. Der Versuch (das Experiment) ist der Weg dazu. Denn die Kraft des Geistes für sich oder der reine Intellect reicht nicht zur Bildung neuer, zusammengesetzter Ideen und Begriffe aus. Deshalb sind die meisten unserer metaphysischen Ideen und theologischen Begriffe unsicher und phantastisch. Die Ideen bestehen nicht getrennt von den Einzelexistenzen, und es ist thöricht zu glauben, man könne aus blosser Kraft der

reinen Intelligenz und des abstracten Nachdenkens die allgemeine Erkenntniss über diejenigen Grundlagen hinaus erweitern, welche durch die besondere Erkenntniss gelegt sind. Der Mensch ist fähig, ohne Offenbarung eine genügende Kenntniss von Gott zu erlangen, welche sich freilich nicht über dasjenige hinaus erstreckt, was uns seine Werke zeigen. Viele menschliche Systeme und Einrichtungen sind als Erzeugnisse menschlicher Weisheit hingestellt und sogar für Offenbarung ausgegeben worden, welche ursprünglich in der Leidenschaft oder Thorheit einzelner Menschen wurzelten. Autorität nahm bald den Platz der Vernunft ein; man vertheidigte, was man nicht geprüft hatte, und wollte erklären, was man nicht verstand. Schon die griechische Philosophie wollte sich nicht mit dem Menschlichen und Wirklichen begnügen, und gefiel sich darin, in den Räumen des Göttlichen und Möglichen herumzuschweifen. Platon war ein Dichter, und wo er von dieser Höhe herabstieg, geräth er in langweilige sokratische Ironie, leere Hypothesen und bedeutungslose Anspielungen, welche nichts von demjenigen erklären und beweisen, was zu erklären und zu beweisen war. Er hat zu allen Zeiten Schwärmer erzeugt und innerhalb der Kirche die künstlichen Offenbarungstheologen geschützt. Sein Schüler Aristoteles gab einen Nebel von Begriffen, welcher hinderte, die Thorheit der Platonischen Philosophie früher einzusehen, die sich in mancherlei Gestalten fortpflanzte. Die Worte, Formen und Grübeleien der Aristotelischen Philosophie beschäftigten die Welt so sehr, dass man im Lernen und wirklichen Erkennen keine wahrhaften Fortschritte machte. Bacon war, wenn nicht der erste, doch der bedeutendste Mann, welcher die philosophischen Tyrannen zu stürzen und die Menschen ebenso von der Schwärmerei des Einen, wie von der Sophistik des Andern abzuziehen suchte, um von verworrenen und schlecht abstrahirten Begriffen und Ideen und von einem anmaasslichen, wo nicht betrügerischen Gebrauche der Worte zur Betrachtung der Natur hinzuführen. Die natürliche Theologie und Sittenlehre nimmt unter den Wissenschaften mit Unrecht den ersten Rang ein, welcher vielmehr der beobachtenden Naturphilosophie gebührt, als dem Stamme, aus welchem alles Uebrige hervorwächst. Für die natürliche Religion sind die Geistlichen unnöthige, für die geoffenbarte Religion gefährliche Führer. Die Grundlage der natürlichen Theologie ist die Erfahrungsphilosophie. Gott unterwarf die Autorität seiner Offenbarung derjenigen Vernunft, welche er seinen Geschöpfen schenkte. Es giebt keine Offenbarung, welche der Vernunft nichts zu thun übrig liesse und eine Ueberzeugung zu begründen vermöchte, bei welcher kein Zweifel übrig bliebe. Sobald aber eine Offenbarung mit Erfolg durch alle Prüfungen hindurch gegangen ist und Nichts enthält, was der rechten Erkenntniss von einem höchsten Wesen und der natürlichen Religion widerspricht, erst dann übergiebt uns die Vernunft dem Glauben. Nie ist eine Religion auf Erden erschienen, die so geeignet war, als die christliche, Friede und Glück unter den Menschen zu verbreiten. Erst die Theologie wurde die Pandorabüchse, aus welcher das Unheil hervorgeht. Dass die christliche Lehre nichts enthalte, als das Gesetz der Natur, bekräftigt durch eine neue Offenbarung, räumt jeder Freund des Christenthums ein, und die ärgsten Feinde desselben wagen nicht, es zu läugnen, mögen sie auch die Wirklichkeit der Offenbarung bestreiten. Das Licht der Natur kann wohl verdunkelt, aber nicht ausgelöscht werden. Die Vollkommenheit der menschlichen und göttlichen Gesetze liegt in der Klarheit, Genauigkeit und Uebereinstimmung mit der Natur. Die Religion der Natur lehrt Gott im Geist und in der Wahrheit, d. h. innerlich und aufrichtig, verehren. Das Walten der Vorsehung bedarf für den demüthigen Gottesglauben keiner Hypothesen zu ihrer Rechtfertigung. Alle in dieser Beziehung erhobenen Anklagen der Gottheit beruhen auf falschen Vorstellungen und sind Kennzeichen eines niedrigen und kleinen Geistes. Die beobachtenden Naturphilosophen haben dem ächten Gottesglauben mehr Dienste geleistet, als alle metaphysischen Raisonnements und haben ihm mehr genützt, als Geistliche und Atheisten gleichermaassen ihm geschadet haben. Der Glaube an ein künftiges Leben kann durch Vernunft nicht demonstrirt und erwiesen werden; die Ruhe des Gemüths gründet sich auf den unwandelbaren Felsen, dass mein künftiger wie jetziger Zustand von einem allmächtigen und weisen Schöpfer angeordnet ist. Die ursprüngliche Quelle der menschlichen Handlungen ist die Selbstliebe, die zuerst vom Instinct, dann von der Vernunft geleitet wird und durch beide gestützt nothwendig zur Geselligkeit und zur Gesellschaft führt, in welcher die Zwecke der Selbstliebe und das Glück allein erreicht werden können. Der Wille des Menschen ist frei von äusserm Zwange wie von innerer Nothwendigkeit. Durch Erfüllung dieses Naturgesetzes handeln wir mit Gott in Uebereinstimmung und erreichen die Vollendung unserer Natur, durch Zuwiderhandeln gegen dasselbe leiden wir mehr oder weniger.

Raumer, Fr. von, Lord Bolingbroke und seine philosophischen, theologischen und politischen Werke. (In den Abhandlungen der Berliner Akademie, philologische und historische Abhandlungen 1840, S. 123—146.)

Bolzano, Bernhard, war 1781 in Prag geboren, wo er seit 1805 als Priester und

als Professor der Religionswissenschaft thätig war. Wegen seiner rationalistischen Behandlung der Dogmatik wurde er 1820 von seinem Amte suspendirt und da er einen Widerruf verweigerte, entlassen, obwohl er die Kirchenlehre nach ihrem übernatürlichen Ursprung und Inhalte nur eben vor der Vernunft zu rechtfertigen suchte. Seitdem wirkte er Anfangs auf dem Landgut eines Freundes und seit 1841 in Prag, bei seinem Bruder wohnend, als Schriftsteller bis zu seinem, im Jahre 1848 erfolgten Tode. In seinen philosophischen Grundanschauungen steht er auf Kant'schem Boden, nur dass er die Kant'schen Lehren, insbesondere die Logik und Erkenntnisslehre der Philosophie des gesunden Menschenverstandes näher zu bringen suchte, wobei er sich als klaren und methodischen Denker, nur aber von ermüdender Breite zeigt.

Bolzano's Lehrbuch der Religionswissenschaft. Ein Abdruck der Vorlesungshefte, von einigen seiner Schüler gesammelt und herausgegeben. 3 Theile in 4 Bänden. 1834. 35.

Bolzano's Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung der Logik, mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter, herausgegeben von mehreren seiner Freunde. Mit einer Vorrede von J. Ch. A. Heinroth, 1837, in 4 Bänden.

Bolzano's Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele. Ein Buch für jeden Gebildeten, der hierüber zur Beruhigung gelangen will. 1827.

Was ist Philosophie? Aus Bolzano's schriftlichen Nachlass herausgegeben. 1849.

Bonald, Louis Gabriel Ambroise vicomte de, war 1753 zu Monna bei Milhau im Departement Aveyron geboren, wanderte 1791 aus und lebte erst in Heidelberg, dann in Constanz, wo er seine erste Schrift *„La théorie du pouvoir social"*, 1796, in 3 Bänden, veröffentlichte, welche auf Befehl des Directoriums vernichtet und erst 1843 neu gedruckt wurde. Unter Napoleon nach Frankreich zurückgekehrt, schrieb er unter fremdem Namen seinen *„Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social"* (1800) und dann *„La législation primitive"*, 1802, in drei Bänden, welches Werk 1821 in zweiter Auflage und 1825 in deutscher Uebersetzung („Die Urgesetzgebung") erschien. Nach der Rückkehr der Bourbonen spielte er 1815 und 1816 eine politische Rolle als Theokrat und Anhänger der Feudalmonarchie und als Parteiführer der Reaction in den französischen Kammern und wurde 1822 Pair von Frankreich. Im Jahr 1830 wollte er das Bürgerkönigthum nicht anerkennen und zog sich in seine Heimath zurück, wo er 1840 starb. In seinen Schriften macht sich neben einer gewissen Dunkelheit auch Mangel an logischer Ordnung und methodischer Gedankenentwickelung, bei reichlich eingestreuter confessioneller Polemik, in störender Weise bemerklich. Er ist durch dieselben das Haupt der sogenannten theologischen oder traditionalistischen Schule in der neuern französischen Philosophie geworden, deren Grundlehre die göttliche Erschaffung der Sprache ist. Es giebt, nach Bonald, kein ursprüngliches, sicher leitendes Bewusstsein für das Rechte und Gute, sondern der Mensch empfängt diese Begriffe erst aus der Offenbarung, und zwar aus der ältesten und frühesten Offenbarung in der dem Menschen von Gott anerschaffenen Sprache und den erst dadurch zugeführten, nicht angebornen Vorstellungen. Der Mensch kann gar nicht denken, ohne dass das Wort bereits in ihm vorhanden wäre; er denkt sein Wort, ehe er Gedanken ausspricht. Die Thatsache der Sprache ist darum als absoluter Ausdruck der ihm geoffenbarten Vernunft die Quelle aller übrigen Erkenntniss, die nur in Ueberlieferung und Autorität besteht. Das Erste, was durch die Uroffenbarung offenbar wurde, ist: dass Alles eine Ursache habe. Nach der göttlichen Ordnung sind in allen Dingen die erste Ursache, der Mittler und die Wirkung zu unterscheiden, von welchen im Bereiche aller menschlichen Verhältnisse keins ohne das andere ist. In der Lehre von der Welt ist Gott Ursache, Bewegung ist Mittel, Körper ist Wirkung. In der Familie treten die drei Principien als Vater, Mutter und Kind hervor; im Staat als Regierung, Beamte und Untergebne; in der Theologie als Gott, Christus und Mensch. In allen bürgerlichen und politischen Verhältnissen soll die Kirche die entscheidende Stimme haben und in ihrer Hand auch Erziehung und Unterricht liegen.

Oeuvres complètes de Bonald, 12 vols, Paris 1817—1819.

J. **Simon**, in der Revue des deux mondes, 1841, vol. 27, pag. 545 u. ff.

Bonaventura, siehe Johannes Fidanza.

Bonetus (auch Bonetius genannt), Nicolaus, ein im Jahr 1360 verstorbener Franziskaner, hat neben theologischen und exegetischen Schriften und Commentaren über die „Sentenzen" des Petrus Lombardus, auch *Interpretationes in praecipuos libros Aristotelis, praesertim in Metaphysicam* (Venetiis, 1505) geschrieben.

Bonnet, Charles, stammte aus einer französischen reformirten Familie, die sich 1572 in Genf niedergelassen hatte, und wurde 1720 zu Genf geboren. Schon frühe von der Naturgeschichte angezogen, machte er schon als zwanzigjähriger Jüngling so wichtige Beobachtungen, dass ihn die Royal Society in London zu ihrem Mitglied ernannte. In Folge seiner Abhandlung „Ueber die Blattläuse" wurde er Mitglied der Pariser Akademie der Wissenschaften, später auch Mitglied

der gelehrten Gesellschaften zu Göttingen, Montpellier, Stockholm und Bologna. Nachdem er seit 1745 verschiedene Schriften zur Naturgeschichte veröffentlicht hatte, lebte er seit 1786 auf seinem Gute Genthod am Genfer See, wo er 1793 an der Brustwassersucht starb. Seine Bedeutung für die Philosophie liegt in folgenden drei Schriften. Der schon im Jahr 1748 entworfene, aber erst 1755 anonym in London veröffentlichte *Essai de physologie ou considérations sur les opérations de l'âme, sur l'habitude et sur l'éducation, auxquelles on a ajouté des principes philosophiques sur la cause première et sur son effet*, wird ergänzt und erweitert in dem *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (1759) in zwei Bänden, worin er an einer vorgestellten Bildsäule die fortschreitende Entwickelung der Fähigkeiten zu beobachten sucht.* Endlich sucht er in der Schrift *La palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants* (1769), in zwei Bänden, die Fortdauer der denkenden Substanz in einem wiederauferweckten Leibe und die Möglichkeit und Wirklichkeit der Offenbarung und der Wunder darzuthun. In seiner sensualistischen Psychologie will er die Mechanik unserer Ideen deutlich machen. Alle Ideen, selbst die abstractesten, fliessen dem Menschen nur durch Vermittelung der Sinne zu. Er besteht seinem Wesen nach aus einer materiellen Substanz, dem Körper, und einer immateriellen Substanz, der einfachen und untheilbaren Seele. Wirkt die Seele auf ihren Körper nur durch Vermittelung des Körpers selbst, so muss man immer auf physikalische Gründe als den ersten Ursprung aller Erfahrungen der Seele zurückkommen. Nur durch Vermittelung der Nerven kann die Seele empfinden und bewegen (thätig sein.) Um die durch das Zusammenwirken zweier Substanzen im Menschen entstehenden Erscheinungen zu studiren, stelle man sich in Gestalt einer Bildsäule einen mit allen Sinnen begabten Menschen vor, der aber noch keinen Gebrauch von denselben gemacht hat, also auch noch ohne alle Ideen ist, da es keine angebornen Ideen giebt. Wird der Gegenstand des Sinnenreizes entfernt, so verschwindet doch nicht zugleich die durch denselben in den Sinnen hervorgebrachte Erschütterung, sondern letztere nimmt nur allmählich und stufenweise ab, wovon die Seele ein Bewusstsein hat. Das Bestreben der Seele, empfangene Eindrücke festzuhalten, zu stärken oder zu verlängern, ist die Aufmerksamkeit. Mit der Erschöpfung der Aufmerksamkeit sinkt die Seele in ihren unbewussten Zustand zurück. Die Erscheinungen des Gedächtnisses beweisen, dass die Erhaltung der Ideen im Gehirn liegt; die Erneuerung einer Idee knüpft sich also an die Wiederholung derjenigen Bewegungen, mit welchem diese Idee ursprünglich verknüpft gewesen ist. Diese Wiederholung wird aber dadurch ermöglicht, dass die unter den Empfindungen stattfindenden Aehnlichkeiten zu einer Wechselwirkung mit den Nervenfibern Veranlassung geben. Da die Empfindungen Veränderungen der Seele sind, sofern sie auf eine bestimmte Weise wirklich ist, so identificirt sich die Seele, wenn sie gleichzeitig mit der Empfindung eines Gegenstandes sich eines oder mehrerer Gegenstände erinnert, mit allen diesen Empfindungen, und diese Identificirung ist der Grund der Persönlichkeit. Sofern die Seele in dem wirklichen Zustand ihres Leibes Veränderungen hervorbringt, besitzt sie eine bewegende Kraft und ihre hervorgebrachten Bewegungen verursachen Eindrücke in den Empfindungsfibern. Sofern sie von zwei gegebnen Empfindungen die angenehme der minder angenehmen vorzieht, ist sie handelnd und besitzt und übt als bewegende Kraft den Willen, welcher die bewegende Kraft bestimmt, sich auf bestimmte Fibern zu richten. An den Empfindungsfibern hängt auch das Vermögen der Seele, die sinnlich verursachten Vorstellungen auch ohne Dazwischentreten derselben wieder zu erwecken, d. h. die Einbildungskraft. Auch Erinnerung und Ideenassociation erscheinen lediglich als eine Folge der im Gehirn zurückgebliebenen Spuren gehabter Vorstellungen. Nachdenken, Vergleichung, Verwunderung und Ueberraschung erklären sich auf demselben Wege sensualistischer Betrachtung, deren einflussreichster Vertreter Bonnet für Deutschland geworden ist, seitdem seine Werke auch in deutschen Uebersetzungen verbreitet worden waren.

K. Bonnet's psychologischer Versuch. Aus dem Französischen mit Anmerkungen von Chr. W. Dohm. 1773.

K. Bonnet's analytischer Versuch über die Seelenkräfte. Aus dem Französischen mit Zusätzen von Chr. Gottfr. Schütz, 1770 und 1771, in zwei Bänden.

K. Bonnet's philosophische Palingenesie oder Gedanken über den vergangenen und künftigen Zustand der lebenden Wesen. Aus dem Französischen von J. Kaspar Lavater, 1769, in zwei Theilen.

Trembley, J., Mémoire pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Bonnet. 1794 (deutsch 1795).

Lemoine, Alb., Charles Bonnet de Genève, philosophe et naturaliste. Paris, 1850.

Bonstetten, Karl Victor von, war 1745 in Bern geboren und zu Yverdun und Genf gebildet, wo er Voltaire und Bonnet kennen lernte und des Letztern Freund und Schüler wurde. Nachdem er sich einige Jahre in Holland, England, Frankreich und Italien aufgehalten hatte, wurde er (1775) Mitglied des grossen Raths in seiner Vaterstadt und (1787) Landvogt zu Nyon. Die politischen

Verhältnisse seiner Heimath trieben ihn in den neunziger Jahren abermals nach Italien, dann nach Kopenhagen, wo er sich 1798 bis 1801 bei einem Freunde aufhielt. Den Rest seines Lebens verbrachte er in Genf, wo er 1832 starb. Eine Sammlung kleiner Schriften von ihm war in vier Bänden 1799 bis 1801 zu Kopenhagen erschienen. Eine von ihm schon 1789 verfasste, aber erst 1824 veröffentlichte Schrift *L'homme du midi et du nord* erschien in deutscher Uebersetzung von F. Gleich (1825). In der Geschichte der Philosophie machte er sich durch zwei psychologische Arbeiten bekannt, welche unter dem Titel: *Recherches sur la nature et les loix de l'imagination* (1807) in zwei Bänden, und *Etudes de l'homme ou recherches sur les facultés de sentir et de penser* (1821) in drei Bänden, letztere deutsch von A. F. Gfrörer (1828) erschienen. Er steht als Psycholog unter dem Einfluss von Leibniz und Bonnet, ist jedoch nicht ohne Selbstständigkeit. Doch geht seinen psychologischen Analysen ebensowohl Genauigkeit, als Tiefe ab, seine Gedankenentwickelung entbehrt der methodischen Ordnung, und seine bilderreiche Darstellung ist nicht selten verworren und unklar.

Bordas, Jean, der sich später Bordas-Démoulin nannte, war 1798 im Dörfchen De la Bertinie, zum Kreis Bergerac in Frankreich gehörig, geboren und in letzterer Stadt gebildet worden. Seit 1819 studirte er in Paris die Schriften von Condorcet, de Maistre und Bonald, welche seiner Leidenschaft für das Christenthum und für die Revolution Befriedigung gaben. Nachdem er sein älterliches Vermögen in wenigen Jahren verbraucht und Jahre lang mit Noth gekämpft hatte, schrieb er 1834 einen „Brief über Eklekticismus und Doctrinarismus", worin er die damals in Frankreich blühende Schule Victor Cousin's geisselte, von welchem er einige Zeit nachher doch wieder Gefälligkeiten annahm. Eben so empfing er von dem edelmüthigen Abbé Sénac Wohlthaten, um sich später mit demselben zu überwerfen. Er starb 1859 im Hospital. Seine Schriften hatten wenig Erfolg. Sein zweibändiges Werk: *Le Cartésianisme* (1843) war von zwei Abhandlungen über die Substanz und das Unendliche begleitet. Seine *Mélanges philosophiques et réligieux* erschienen 1846 in zwei Bänden. Nach seinem Tode erschienen noch *Oeuvres posthumes* 1861 in zwei Bänden. In dem Streben, die Lehren Platon's mit dem Standpunkte von Descartes zu vereinigen, hielt er an den kirchlichen Lehren von der Schöpfung, dem Sündenfall und der Erlösung fest, erstrebte aber zugleich eine philosophische Erneuerung des Christenthums, einen Fortschritt der Völker zur christlichen Brüderlichkeit und Einheit unter der Herrschaft der Wahrheit und Vernunft.

Born, Friedrich Gottlob, war 1743 in Leipzig geboren, seit 1782 Professor der Philosophie daselbst und seit 1802 Schlossprediger zu Wesenstein bei Pirna, wo er 1807 starb. Mit J. H. Abicht gab er 1789 bis 1791 das „Neue philosophische Magazin zur Erläuterung des Kant'schen Systems" (zwei Bände) heraus. Im Sinne der kritischen Philosophie sind auch die beiden Abhandlungen gehalten, die unter dem Titel „Versuch über die ersten Gründe der Sinnenlehre" (1788) und „Versuch über die ursprüngliche Grundlage des menschlichen Denkens und der davon abhängigen Schranken unserer Erkenntniss" (1791), erschienen, worin er die Lehre Kant's vertheidigte. Das Gedächtniss seines Namens knüpft sich jedoch vorzugsweise an seine in vier Bänden (1796—1798) erschienene lateinische Uebersetzung der Kant'schen Kritiken (*Kantii opera ad philosophiam criticam vertit F. G. Born*), welche besonders in den Bibliotheken der katholischen Klöster und Unterrichtsanstalten verbreitet wurde.

Boscowich, Roger Josef, war 1711 zu Ragusa in Dalmatien geboren, 1725 zu Rom in den Jesuitenorden eingetreten und nachmals Professor der Mathematik und Philosophie am römischen Collegium geworden. Durch eine Abhandlung über die Sonnenflecken, die er 1736 veröffentlichte, hat er sich einen Platz in der Geschichte der Astronomie erworben, aus deren Bereich er noch andere Abhandlungen veröffentlichte. In das Gebiet der Philosophie streifen seine *Dissertationes duae de viribus vivis* (1745), *de continuitatis lege* (1754) und der Abriss des Newton'schen Systems unter dem Titel: *Theoria philosophiae naturalis reducta ad unicam legem virium in natura existentium* (1758, in 2. Auflage 1762). Er hat mit diesen Arbeiten in der Geschichte der philosophischen Atomenlehre Epoche gemacht durch seine Theorie von der materiellen Substanz, wonach den Atomen alle und jede Ausdehnung abzusprechen sei. Er fasste die Atome als räumlich bestimmte, aber ausdehnungslose Punkte, von welchen Repulsivkräfte ausgehen, von denen gerade die Wirkungen herrühren, welche von den Physikern gewöhnlich dem Aneinanderprallen materieller Theilchen zugeschrieben werden. Im Jahre 1773 wurde Boscowich als Director der Optik bei der Marine nach Paris berufen, wo er jedoch den Angriffen des unversöhnlichen Jesuitenfeindes d'Alembert so sehr ausgesetzt war, dass er sein Amt niederlegte und sich nach Mailand zurückzog, wo er im Jahre 1787 starb.

Bosses, Barthélemy des, siehe Des Bosses.

Boström, Christopher Jakob, war im Städtchen Pitea im nördlichen Schweden 1797 geboren und seit 1812 auf dem Gym-

nasium zu Hernösand, seit 1815 auf der Universität Upsala gebildet, wo er sich durch Privatunterricht die Mittel für sein Studium erwarb, bis er 1824 Magister der Philosophie wurde und 1828 als Lehrer derselben mit dauerndem Beifall auftrat. Nachdem er 1833 als Lehrer des Erbprinzen nach Stockholm berufen worden war, kehrte er von dort 1837 als Adjunct in die philosophische Facultät nach Upsala zurück und begleitete seit 1840 die Professur für praktische Philosophie bis wenige Jahre vor seinem Tode, der im Jahre 1866 erfolgte. Im Jahr 1859 hatte Boström seine „Grundlehren zur philosophischen Staatslehre" und „Grundlinien zur Propädeutik der philosophischen Staatslehre" veröffentlicht. Einen unter seiner persönlichen Mitwirkung entstandenen gedrängten Abriss seines ganzen philosophischen Systems enthält die ursprünglich im Schwedischen biographischen Lexikon und gleichzeitig (1859) als besonderer Abdruck erschienene Abhandlung: „Ch. J. Boström und seine Philosophie". Hiernach ist ihm die Philosophie an und für sich nach Inhalt und Form die eigentliche und höchste Wissenschaft und das schlechthin vollkommene Wissen und in diesem Sinne Gottes eigne Allwissenheit, als menschliche Philosophie freilich immer nur ein mit Beschränkung und Unvollkommenheit verbundenes Wissen oder eigentlich der wissende Mensch selbst. Zu ihrem Gegenstande hat die wahre Philosophie nur vernünftige Wesen und die sinnlichen und natürlichen Dinge nur insofern, als diese blos Phänomene für beschränkt vernünftige Wesen sind, so dass in dieser Philosophie für eine Philosophie der Natur und eine Philosophie des Schönen (Aesthetik) kein Platz ist. Je nachdem die vernünftigen Wesen aus theoretischem oder praktischem Gesichtspunkt betrachtet werden, ist die Philosophie theoretische, welche als ihre drei rationellen Wissenszweige die Theologie, Anthropologie und Ethologie (Ethik) umfasst, und praktische Philosophie, die sich als philosophische Religionslehre, Sittenlehre und Rechtslehre gliedert. Gott ist unendliche und allgegenwärtige, selbstbewusste Vernunft, als absolute Unsinnlichkeit wesentlich unräumliche Geistigkeit und Ewigkeit oder zeitliche Unveränderlichkeit und in Hinsicht der menschlichen Vermögen das an sich Wahre, Gute und Schöne. Ursprünglich giebt es nur Gott und seine ewigen Bestimmungen oder Ideen, die nothwendig zugleich selbstbewusste vernünftige Wesen sind und mit Gott eine geistige Welt oder ein Gottesreich ausmachen. Die räumlich-zeitliche Sinneswelt ist nur ein Phänomen der unsinnlichen Welt, und was wir Natur nennen, hat eben deshalb neben und unabhängig vom Menschen kein Dasein für sich. Der Mensch ist nicht Vereinigung einer Seele mit einem Leibe, sondern ursprünglich nur Geist, dessen sinnlich erscheinende Gestalt der Leib ist, durch den der Mensch in Beziehung zur ganzen übrigen Sinneswelt steht. Als Einheit von Wesen und Erscheinung hat der Mensch Vernunft und Sinnlichkeit, oder sein Selbstbewusstsein hat einerseits das Wesen oder das Göttliche, andrerseits das sinnlich Menschliche zum Inhalte, und zwar in jeder dieser Beziehungen nach den Entwickelungsgraden entweder blos empfindend und spontan oder zugleich bewusst und arbiträr oder zugleich selbstbewusst und frei. In der Religionsphilosophie wird Gott insofern betrachtet, als er unter dem praktischen Gesichtspunkt als höchstes Gesetz und Ziel der vernünftigen Wesen und als ihr Herrscher, ihre Vorsehung und ihr Seligmacher aufgefasst wird. Um zur Religion zu gelangen, giebt es für den Menschen nur Einen Weg, und die Unterscheidung zwischen geoffenbarter und natürlicher Religion beruht auf Missverstand. Es giebt keine andere Erlösung und Versöhnung, als die durch Gott als den heiligen Geist bewirkte allgemeine Religion selbst. Die Entwickelung der Welt selber ist fortschreitende Erlösung und Versöhnung. Als besondere Gesellschaft neben den übrigen Gesellschaften giebt es keine Kirche, da jede Gesellschaft ein Organ für die Religion sein soll. Nach dem Ende des gegenwärtigen Lebens giebt es noch andere, von Ewigkeit her der Möglichkeit nach im Menschen begründete Lebensformen für denselben, bevor seine Entwickelung die höchste Vollendung erreichen kann. Das dem endlichen, beschränkten Wesen in seinen unvollendeten Lebensformen angehörende Böse verschwindet mit deren Vollendung unter der Leitung der Vorsehung. Die Aufhebung des Bösen oder der Unseligkeit ist nur möglich durch die fortschreitende Verwirklichung des Guten oder der Seligkeit. Der Einzelne hat freie Wirksamkeit zur Verwirklichung seines wahren Wesens oder seiner Vernunft. Sittliche Wesen richten ihre Wirksamkeit unmittelbar auf die sinnlichen Kräfte und Dinge als den zu bearbeitenden Stoff, den sie entweder in Gestalt der sinnlichen Seelen- und Leibeskräfte zu Organen für die Vernunft umzubilden haben, oder in Gestalt der Kräfte und Erzeugnisse der äussern Natur wenigstens zu Mitteln für die Vernunft. Dagegen richten sich die rechtlichen Wesen unmittelbar auf die sittlichen Wesen und deren Wirksamkeit, um ihnen die Form des Rechts zu geben, welche die allgemeine Form der Vernunft selbst ist. Der Grund des Staates ist nicht in der natürlichen Anlage des Menschen und in seinem natürlichen Willen, noch auch in einem Vertrag zu suchen, sondern der letzte Grund des Staates ist Gott selbst, dessen im Menschen gegenwärtige Idee ihn auch antreibt, Gott

in der Menschenwelt zu verwirklichen. — Dies sind die Grundzüge der Lehre Boström's, welcher ebenso wie seine als Lehrer der Philosophie und in anderen Berufskreisen thätigen Schüler in bewusster Opposition gegen die deutsche speculative, insbesondere die Hegel'sche Philosophie sich bewegt hat.

Mätzner, Ed., Chr. J. Boström's Philosophie. (In: Philosophische Monatshefte. Bd. III., 1869, S. 203—223.)

Bouchitté, Louis Firmin Heroé, war 1795 geboren und 1866 in Versailles gestorben und hat ausser der historisch-philosophischen Schrift *Le rationalisme chrétien à la fin du XI. siècle* (1842) in einer Reihe von Abhandlungen (unter den *Mémoires des savants étrangers* der Pariser Akademie der moralischen und politischen Wissenschaften), denen es jedoch an Methode und logischer Bestimmtheit fehlt, sich als einen Anhänger des deutschen Philosophen Krause beurkundet.

Bouillet, Marie Niclas, war 1798 in Paris geboren und Schüler von Cousin und Jouffroy, bekleidete bis zum Jahre 1821 eine Lehrstelle für Philosophie am Collège in Rouen und war seit 1830 in Paris an mehreren Collegien thätig, später Mitglied der Akademie. Er starb 1864. Unter seinen mancherlei philosophischen Arbeiten ist seine Ausgabe der philosophischen Werke Franz Bacon's und eine französische Uebersetzung der Enneaden Plotin's zu erwähnen, die 1857 in drei Bänden erschien.

Bouillé, siehe Bovillus.

Boelainvilliurs, Henri comte de Saint Saire, stammte aus einem alten Adelsgeschlechte und war 1658 zu St. Saire in der Picardie geboren, studirte auf der Akademie zu Juilly bei den Jesuiten und beschäftigte sich besonders mit politischen und historischen Arbeiten. Dann lebte er theils bei Hofe, theils im Kriegsdienst. Durch eine Schrift über die Rechte des französischen Adels bei Hof in Ungnade gefallen, entging er dem ihm zugedachten Gefängniss in der Bastille durch die Flucht nach England, wo er 1722 starb. Er war ein unruhiger, von der Phantasie beherrschter Geist, welcher mehr als 200 Bände über geheime Wissenschaften und Künste in seiner Bibliothek gesammelt hatte und in seinen Anschauungen zwischen Aber- und Unglaube hin- und herschwankte, wie er denn auch einen nicht gedruckten „Abriss der astrologischen Urtheile über die Nativitäten" (in drei Bänden) hinterliess. Aus seinem Nachlasse wurden mehrere seiner in französischer Sprache verfassten Arbeiten herausgegeben. Unter diesen befindet sich die Schrift: „Das Leben Mahommeds, mit Anmerkungen über die Religion und Sitten der Mahommedaner" (1730), worin die christliche Religion bei einer Vergleichung mit der mahomedanischen in Schatten gestellt wird. Sein „Metaphysischer Versuch über die Principien des Spinoza" erschien 1731 in einer „Sammlung von Widerlegungen der Irrthümer des Spinoza" und ist vielmehr eine auf die Verbreitung der Spinozischen Lehren abzielende populäre Darstellung derselben. Heutzutage haben diese Schriften keinen Werth mehr.

Boulanger, Nicolaus Anton, ein französischer Freidenker, war 1722 zu Paris geboren, als Strassen- und Brückenaufseher in Champagne, Bourgogne und Lothringen beschäftigt und 1759 in Paris gestorben. In seiner, nach seinem Tode durch den Baron Holbach herausgegebnen Schrift „Das durch seine Gebräuche enthüllte Alterthum" (1766, deutsch mit Anmerkungen von Dähnert, 1767) bezeichnet er die Religion als ein Erbstück aus dem Kindesalter der Menschheit und sucht alle positiven Religionen als auf Betrug, Aberglauben und Priesterherrschaft begründet darzustellen.

Boumann, Ludwig, geboren 1801 und gestorben 1871 in Berlin, hat als Privatgelehrter in bescheidener, oft kümmerlicher Lage ein Junggesellenleben geführt, indem er mit gewandter und geistreicher Feder in Zeitschriften Berichte und Kritiken über ästhetische und politische Gegenstände und Bücher vom Standpunkt der Hegel'schen Philosophie veröffentlichte und bei der Gesammtausgabe der Werke Hegels die zweite Abtheilung des siebenten Theiles, die Anthropologie und Psychologie enthaltend, redigirte.

Boursier, Laurent François, geboren 1679 zu Ecouen und gestorben 1749 zu Paris, hatte als Schüler Malebranche's und jansenistischer Parteiführer ein Werk veröffentlicht unter dem Titel: *De l'action de Dieu sur les créatures, traité dans lequel on prouve la prémotion* (Vorherbestimmung) *physique par le raisonnement, et où l'on examine plusieur questions qui ont rapport à la nature des esprits et à la grâce* (1715) in zwei Bänden. Die darin vorgetragene Ansicht Boursier's über die Gnade theilte Malebranche nicht und schrieb darum gegen denselben seine *Réflexions sur la prémotion physique* (1715).

Bouterwek, Friedrich, war 1766 auf dem Hüttenwerke Oker bei Goslar im Harz geboren, machte in Göttingen zuerst juristische, dann philosophische und literargeschichtliche Studien und trat in diesen Gebieten, daneben auch mit Vorlesungen über die kritische Philosophie in Göttingen als Privatdocent auf. Nach längerer Entfernung von dort, wurde er 1797 daselbst Professor der Philosophie, 1814 der Moral und starb 1828. In seinen 1793 veröffentlichten „Aphorismen, den Freunden der Vernunftkritik nach Kant's Lehre vorgelegt" begegnen wir fast durchaus

einem Anhänger Kant's, von welchem er nur in einigen Nebenpunkten abweicht. Vorzugsweise fand sich Bouterwek von Kant's „kategorischen Imperativ“ und dem blos formellen Charakter der Kant'schen Sittenlehre abgestossen. Hiervon abgesehen suchte er die Grundgedanken der Kant'schen Philosophie in einem philosophischen Roman „Paulus Septimius oder das letzte Geheimniss des Eleusischen Priesters“ (1795), in zwei Bänden, allgemein verständlich darzustellen. Weiterhin brachte das Studium der ältern und neuern Skeptiker und Spinoza's, sowie der Einfluss der Schriften von Fr. H. Jacobi eine Wendung in der philosophischen Anschauung Bouterwek's hervor, welche er zuerst in einem „Abriss akademischer Vorlesungen“ (1799) und dann ausführlich in dem Werke „Idee einer Apodiktik, ein Beitrag zur menshlichen Selbstverständigung und zur Entscheidung des Streits über Metaphysik, kritische Philosophie und Skepticismus“ (1799), in zwei Bänden, zur Darstellung brachte, indem er nachzuweisen suchte, dass in allem Denken ein vom Denken unabhängiges Sein vorausgesetzt werde, und dieser eigentliche Grund der Erfahrung müsse vor der Vernunft gerechtfertigt werden. In gleichem Sinne veröffentlichte er seine „Anfangsgründe der speculativen Philosophie“ (1800) und die „Epochen der Vernunft nach der Idee der Apodiktik“ (1802). Selbstverständigung ist der Geist der kritischen Philosophie; diese letztere gegen den Skepticismus zu retten, ist die Aufgabe der Apodiktik. Abstrahirt unser Denken von der Erfahrung, so stehen wir gleichsam von der Welt und uns selber verlassen da; wir können uns immer nur in Gedanken der Erfahrung entrücken. Indem die Wissenschaft der Erfahrung auf den Grund geht und diesen Grund der Erfahrung durch Beweise zur unumstösslichen Gewissheit erhebt, ist sie eben Apodiktik, welche sich als logische Apodiktik mit dem blossen Denken, als transscendentale Apodiktik mit dem wirklichen Wissen und als praktische Apodiktik mit dem Thun des Menschen beschäftigt. Aus blossem Denken, wie es in der Logik betrachtet wird, geht niemals ein Wissen hervor, weil die blosse Verbindung eines Mannichfaltigen im Bewusstsein noch nicht einschliesst, dass die Merkmale wirklich zusammengehören und der so entstandene Begriff als ein Vorstellungsfactum auch eine gegenständliche Wirklichkeit deckt, also ein Wissen ist. Soll es überhaupt ein Wissen geben, so muss es ein unmittelbares Erkennen geben, worin das Sein unbedingt als Wirklichkeit vorausgesetzt wird. Allem Denken und Empfinden liegt ein absolutes Realprincip zum Grunde. Kein Subject ist ohne Object, kein Object ohne Subject. Die Verschiedenheit der Dinge ist nur eine Verschiedenheit unserer sinnlichen Auffassung des absoluten Objects. Die absolute Realität, als Grund und Vorraussetzung alles Wissens, erkennt in uns sich selbst an und ist in uns, sofern wir unser Sein dem Sein des Objects überhaupt entgegenstellen und die Vorstellung sich als das Band zwischen Subject und Object entdeckt. Von der nicht weiter zu beweisenden Thatsache des Wollens ausgehend findet man, dass der Gedanke „ich will“ nur dann mehr als blosse Einbildung ist, wenn das Ich als lebendige Kraft gedacht wird. Solche aber ist nur möglich, sofern sie dem Widerstand entgegenwirkt. Die Anerkennung unserer praktischen Realität fällt also mit der Anerkennung eines Widerstandes ausser uns zusammen. Als zusammenfallend mit dem Gegensatze von Kraft und Widerstand zeigt sich die absolute Realität als Virtualität. Die virtuelle Einheit aller Kräfte ist allein das Unbedingte. Diese absolute Virtualität ist nicht in uns und nicht ausser uns, sondern wir sind in ihr. Der rechte Name des Systems der Apodiktik ist daher absoluter Virtualismus. Mag man aber die Idee der absoluten Virtualität noch so richtig gefasst haben, so bleibt der Ursprung unserer Vernunft, die Entstehung unseres Daseins und noch unzähliges Andere ein Geheimniss; denn unsere Selbstverständigung ist durch die Schranken der menschlichen Natur bedingt. Ueber die theoretische und praktische Ueberzeugung geht aber die idealistische Ueberzeugung oder der Glaube noch hinaus, und nur in ihr liegt die wahre Selbstbefriedigung. Die absolute Virtualität ist und wirkt im Glauben eben so gut, wie in der Wissenschaft, und darum hat die Apodiktik noch einen vierten Theil, als ihren Abschluss, in der philosophischen Syntaktik, worin der Glaube abgehandelt wird, welcher dasjenige zum Gegenstande hat, was wir in dieser Welt eigentlich wollen. Liegen die Ideen Seele, Welt und Gott jedem Wissen zum Grunde, so bildet den Inhalt der idealistischen Ueberzeugung oder der Religionslehre die unendliche Bestimmung des Ich, die beste Welt und die Harmonie zwischen Glück und Tugend.

Unter dem zunehmenden Einfluss der Jacobi'schen Glaubens-Philosophie gelangte Bouterwek dahin, dass er seinen in der „Apodiktik“ eingenommenen Standpunkt als einen verfehlten aufgab. Nachdem er 1806 seine „Aesthetik“ in zwei Bänden (3. Aufl., 1824), 1807 seine „Ideen zur Metaphysik des Schönen“ und 1808 seine „praktischen Aphorismen, Grundsätze zu einem neuen Systeme der moralischen Wissenschaften“ herausgegeben und daneben fortwährend als Literarhistoriker an seiner in zwölf Bänden (1801—1819) erschienenen „Geschichte der neueren Poesie und Beredtsamkeit“ gearbeitet

hatte, vertrat er seit 1810 in seinen weiteren philosophischen Schriften einen gemässigten Rationalismus. Dahin gehören das „Lehrbuch der philosophischen Vorkenntnisse“ (1810), das „Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften nach einem neuen philosophischen System entworfen“ (1813), seine „kleinen philosophischen Schriften“ 1818) und seine „Religion der Vernunft, Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer haltbaren Philosophie“ (1824), worin er seine Philosophie selber als „Schwester der Jacobi'schen Philosophie“ bezeichnet.

Bovillus, Carolus (Charles Bouillé) war 1470 zu Sancourt (Sancuria), einem Dorfe in der Picardie, unweit Amiens, geboren und widmete sich zuerst dem Studium der Mathematik, dann der Philosophie, in welcher er ein Schüler von Jacques le Févre d'Etables (Faber Stapulensis), eines Anhängers der Philosophie des Nicolaus von Cusa, war und durch seinen Lehrer für die Lehre des letztern gewonnen wurde, der er auch im Wesentlichen treu blieb. Nachdem er eine Reihe von Jahren auf Reisen in Deutschland, der Schweiz, Italien, Spanien und Frankreich verbracht hatte, wurde er nach der Rückkehr in seine Heimath Kanonikus zu Noyon und lehrte als solcher Theologie bis zu seinem um's Jahr 1553 erfolgten Tode. Abgesehen von seinen mathematischen, philologischen und theologischen Schriften haben folgende Arbeiten aus seiner Feder auf die Philosophie Bezug: *Liber de sensibus, de intellectu, libellus de nihilo, ars oppositorum, liber de generatione, de sapiente* und *physicorum elementorum libri decem.* Sie sind zwar in scholastischer Form, aber in lebendiger und geistreicher Darstellung verfasst und geben den Inhalt der katholischen Kirchenlehre in mystisch - theosophischer Vertiefung. Als Verbindung des Erkennenden mit dem Erkannten besteht die Wissenschaft nur im Geiste des Menschen, als der Inbegriff der im Innersten der Seele ruhenden, aus den sinnlichen Bildern gebildeten Vorstellungen. Die Philosophie soll, als weiseste Erforscherin des Wesens der Dinge, den Menschen zur Weisheit, d. h. zur Selbsterkenntniss führen, durch welche das Gut- und Glücklichsein des Menschen und somit die Erreichung seines höchsten Zieles, seine Vereinigung mit Gott bedingt ist. Die Intelligenz ist die Vollendung des Glaubens. Der Intellect oder die vernünftige Seele ist für die Natur eingerichtet. Das Bild, welches die Vernunft von den in Raum und Zeit neben- und auseinanderliegenden Dingen auf das Gedächtniss wirft und welches dort festgehalten wird, unterscheidet sich im Gedächtniss wiederum von jedem neuen, durch die Vernunft aufgenommenen Bilde, und durch die selbstständige Vergegenwärtigung dieser Bilder erhält die Vernunft neben der Einheit auch die Vielheit und die Bilder des Unterschieds, aber in umgekehrter Ordnung. Der menschliche Intellect durcheilt in seiner Beweglichkeit alle Regionen und wird selber Alles durch die Bilder aller Dinge; denn Gott stellte den Menschen in die Mitte des Universums, damit sich in ihm als einem allgemeinen Weltspiegel alle Substanzen abbilden sollten. In den Sinn kann aber gleichzeitig immer nur ein einziges Bild eingeführt und empfunden werden. Eine Erkenntniss vieler, ja aller in der Welt befindlicher Substanzen kann der Mensch nur dadurch erlangen, dass die einzelnen von den Sinnen aufgenommenen Arten im innern Sinn aufbewahrt werden, so dass er als der eigentliche Gemeinsinn, dessen Sitz im Gehirn ist, die Bilder der Gegenstände wie in einer Vorrathskammer stets in sich hat. Die Vernunft tritt hinzu, um über die hier aufbewahrten Bilder der Dinge zu urtheilen und jedes nach seinen eigenthümlichen Beziehungen zu unterscheiden. Die Wesensbegriffe oder Allgemeinbegriffe sind vor den Einzelwesen und sind als deren Grund und Form wirklich, somit keine blossen Abstractionen des Verstandes oder blosse Worte, sondern das eigentlich Seiende in den Dingen. Um die Seele des Menschen bewegt sich ein dreifacher Kreis: zuerst derjenige, welchen sie selber in ihrer eignen intellectuellen Lebensthätigkeit um sich zieht, dann der Kreis ihres Leibes, der die Seele wie ein Gefäss umschliesst, und als äusserster Kreis endlich die sichtbare Welt der Dinge. Diesem die Seele einschliessenden dreifachen Kreise entspricht ein dreifach abgestuftes Leben der Seele. Ihr contemplatives Leben gehört ihrem intellectuellen Lebenskreise an und bleibt ihr selbst innerlich, ihr actives Leben bewegt sich in dem leiblichen Kreise, sofern die Seele die Verrichtungen des äussern Lebens bestimmt; ihr praktisches Leben endlich fällt in den Kreis der äussern Welt, deren Gegenstände unserm eigenen Selbst fremd sind. Auf die Frage, ob Gott sei, antworten alle Geschöpfe; auf die Frage, was Gott sei, keines. Sie sollte darum gar nicht gestellt werden, denn Gott ist nach seinem Sein unbegreiflich und unaussprechbar, weil er unendlich ist. Das höchste Wissen von Gott ist das Nichtwissen desselben, die *„docta ignorantia“* (des Nicolaus von Cusa), welche als solche die höchste Weisheit in sich schliesst. Doch verschaffen uns die geschöpflichen Dinge wenigstens eine ungefähre Erkenntniss von Gott, und zwar auf doppelte Weise, einmal dadurch, dass wir die Vollkommenheiten der geschöpflichen Dinge in entsprechender Weise von Gott aussagen, sodann dadurch, dass wir dieselben Vollkommenheiten wiederum Gott absprechen. Dadurch gewinnen wir eine bejahende und eine verneinende Theologie (nach dem Vorgange des sogenannten Dio-

nysius Areopagita). Gottes unendliche Vollkommenheit ist auch ohne die Welt gesichert, da er in seiner Dreipersönlichkeit ewig thätig ist und sich selbst genügt. Die Schöpfung der äussern Welt erfolgt also ohne alle Nothwendigkeit aus reiner Güte und mit vollkommener Freiheit. Er hat die Welt weder aus einem ewigen Stoff, noch aus seiner eignen Substanz, sondern aus Nichts hervorgebracht. Nur aber füllt die Welt nicht den ganzen Abgrund des Nichts aus, sondern Gott kann in's Unendliche fort noch weiter schaffen, wenn er will. Die gesammte Materie ist anfänglich zugleich als der zwischen Sein und Nichts mitten inne stehende Träger der Sinnenwelt von Gott geschaffen worden. Als die Möglichkeit zu Allem gelangt sie nur dadurch zur Wirklichkeit, dass die Form sich mit ihr verbindet. Die Seele ist die wesenhafte Form des Leibes, darum auch ausser dem Leibe lebensfähig, also unsterblich; aber an der Unsterblichkeit und Ewigkeit der Seele nimmt auch die Materie und die Welt Theil; sie bleibt mit und in dem menschlichen Leibe ewig.

Dippel, Jos., Versuch einer systematischen Darstellung der Philosophie des Carolus Bovillus, nebst einem kurzen Lebensabrisse. 1865.

Brandis, Christian August, war 1790 in Hildesheim geboren, auf den Gymnasien zu Holzminden und Kiel gebildet, studirte seit 1806 in Kiel Theologie, aber seine Neigung zog ihn zur Philosophie, in welcher ihn besonders Platon und Aristoteles beschäftigten. Als Hauslehrer in der Familie des Grafen Moltke auf Nütschau, wo er die Bekanntschaft von B. G. Niebuhr machte, studirte er auch vorzugsweise Spinoza und Kant. Im Jahre 1811 nach Kopenhagen, wo sein Vater königlicher Leibarzt geworden war, zurückgekehrt, habilitirte er sich daselbst 1812 als Privatdocent der Philosophie, verliess aber 1814 Dänemark und verbrachte ein Jahr in angenehmem geselligem Verkehr in Göttingen. Nachdem er sich 1815 in Berlin mit einer Schrift „Vom Begriffe der Geschichte der Philosophie“ habilitirt hatte, kam er jedoch nicht zu den bereits angekündigten Vorlesungen, da er einem Rufe Niebuhr's als Gesandtschafts-Secretär nach Rom folgte. Gleich darauf aber betraute ihn die Berliner Akademie der Wissenschaften, nachdem er zugleich zum ausserordentlichen Professor in Berlin ernannt worden war, mit dem Auftrage zu einer gelehrten Reise für den Zweck einer Erforschung der alten neuplatonischen Erklärer des Aristoteles in den auf europäischen Bibliotheken vorhandenen Handschriften. Dieser mühsamen Arbeit ging er mehrere Jahre lang auf den Bibliotheken Italiens, sowie in Paris und Oxford nach. Im Jahre 1821 wurde er ordentlicher Professor an der neugegründeten Universität in Bonn, wo er neben einzelnen von ihm über einzelne Aristotelische Schriften veröffentlichten Abhandlungen seit 1835 sein „Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie“ herausgab, dessen zweiter Band 1844, der dritte 1853 erschien, wozu als zweite Abtheilung 1864 noch die „Geschichte der Entwickelung der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reich“ hinzukam. In den Jahren 1837—1839 weilte er im Gefolge des jungen griechischen Königspaars zugleich mit Ernst Curtius in Griechenland und gab nach seiner Rückkehr seine „Mittheilungen über Griechenland“, in drei Bänden (1842) heraus. Eine freiere übersichtliche Darstellung der alten Philosophie auf Grund des durchforschten Materials gab er 1862 bis 1864 als „Geschichte der Entwickelung der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche“, in zwei Bänden heraus. Ausserdem hat er im Rheinischen Museum und in den Denkschriften der Berliner Akademie einzelne Abhandlungen über Gegenstände der griechischen Philosophiegeschichte veröffentlicht, sowie die auf Aristoteles bezüglichen Arbeiten: *Aristotelis et Theophrasti metaphysica ed. Chr. A. Brandis* (1823); *Scholia in Aristotelem collegit Chr. A. Brandis* (1836), als vierten Band der durch die Berliner Akademie veranstalteten Ausgabe des Aristoteles, und *Scholia graeca in Aristotelis Metaphysica collegit Chr. A. Brandis* (1837) als zweiten Theil zu seiner Ausgabe der Metaphysik des Aristoteles. In seinen eignen philosophischen Anschauungen stand Brandis unter dem Einflusse von Jacobi, Schleiermacher und Schelling. Er starb 1867 in Bonn.

Trendelenburg, A., zur Erinnerung an Chr. A. Brandis. (Separatabdruck aus den Berliner Akademieschriften) 1868.

Braniss, Christlieb Julius, war 1792 in Breslau geboren, dort seit 1826 Professor der Philosophie, als welcher er 1874 starb. Er hatte sich zuerst durch seine gekrönte Preisschrift: „Die Logik in ihrem Verhältniss zur Philosophie geschichtlich betrachtet“ (1823) bekannt gemacht, dann in der Schrift „Ueber Schleiermacher's Glaubenslehre“ (1824) den Nachweis geliefert, dass nach den Principien Schleiermacher's der vollendete Mensch nicht in der Mitte, sondern nur am Ende der Geschichte erscheinen konnte. In seinem „Grundriss der Logik“ (1829) und in dem sich daran anschliessenden „System der Metaphysik“ (1834), welches hauptsächlich speculative Theologie und Grundlage für die Ethik ist, zeigt er sich im Wesentlichen auf der logisch-metaphysischen Grundlage des Hegel'schen Systems stehend, indem er damit Ideen der frühern Schelling'schen Philosophie und Anschauungen von H. Steffens verbindet, ohne doch seine philosophische Selbstständigkeit einzubüssen. Eine beabsichtigte „Geschichte der Philo-

sophie seit Kant" begann er im ersten Bande (1842) mit einer Uebersicht des Entwickelungsganges der Philosophie in alter und mittlerer Zeit, ohne die Arbeit weiter fortzuführen. Noch erschien von Braniss eine Schrift: „Die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart als leitende Idee im akademischen Studium" (1848).

Kletke, C. A., die geschichtsphilosophische Weltanschauung von Braniss. 1849.

Bradwardine, siehe Thomas von Bradwardine.

Brastberger, Gebhard Ulrich, war 1754 zu Gussenstadt (im Württembergischen Oberamte Heidenheim) geboren, 1779 Repetent am theologischen Stift in Tübingen, 1783 Diakonus in Heidenheim, 1796 Professor an der Klosterschule zu Blaubeuren und 1807 Rector des Gymnasiums in Stuttgart, als welcher er 1813 starb. Ausser kleinern philosophischen Arbeiten in Zeitschriften, veröffentlichte Brastberger „Untersuchungen über Kant's Kritik der reinen Vernunft" (1790) und solche „über Kant's Kritik der praktischen Vernunft" (1792) worin er in einzelnen Punkten Widerspruch gegen Kant erhob, sich aber zugleich Bestimmungen des Systems der kritischen Philosophie aneignete. In seinen „Untersuchungen über den Grund unsers Glaubens an Gott und unsere Erkenntniss von ihm" (1802) bestreitet er das für das Dasein Gottes von Kant aufgestellte sogenannte moralische Argument und gelangt zu dem Ergebnisse, Kant habe uns weder theoretisch etwas genommen, noch auf der praktischen Seite etwas gegeben; Kant's Gegensatz gegen den Dogmatismus beruhe im Wesentlichen auf einem Wortstreit, und bei einiger Nachgiebigkeit von beiden Seiten sei eine Verständigung möglich, und es bleibe sonach eben Alles beim Alten, d. h. bei der seitherigen Leibniz-Wolff'schen Metaphysik oder bei einem philosophischen Synkretismus, der keiner Partei gefiel.

Bromley, Thomas, gehörte in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts (er starb 1791) als ein Schüler von John Pordage zu den „theosophischen Naturphilosophastern", welche von Jacob Böhme angeregt waren, und ist der Hauptapostel des *„Philosophus Teutonicus"* in England gewesen.

Brontinos aus Metapontum (in Grossgriechenland) war ein Anhänger des Pythagoras, welcher dessen Tochter Theanô geheirathet haben soll. In späterer Zeit wurde unter seinem Namen ein Werk „über den Verstand und die Vernunft" verbreitet, woraus ein Bruchstück erhalten ist.

Broussais, François Josef Victor, war 1772 in Saint Malo geboren, hatte Medicin studirt und einige Jahre als Chirurg auf der See zugebracht, war dann 1799 nach Paris gekommen und mit dem Anatomen und Physiologen Bichat und dem Irrenarzt Pinel bekannt geworden, deren eifriger Zuhörer er war. Später wurde er Militärarzt und 1814 zweiter Lehrer am Militärspital in Val-de-Grâce. In seiner Schrift *Traité de l'irritation et de la folie* (1828) schliesst er sich an die Lehren von Cabanis und Gall an und erklärt die Seele für nichts weiter als das thätige Gehirn. Er starb 1838.

Brown, Peter, war ein Zeitgenosse und Gegner von John Locke und als Bischof von Corke und Ross 1735 gestorben. Gegen Locke hat er folgende Schriften veröffentlicht: *Two dissertations concerning sense and imagination with an essay on consciousness* (1728), *The procedure, extent ant limits of human understanding* (1729), gegen welche Schrift Berkeley in seinem *„Alciphron"* seine Pfeile gerichtet hat, und *Things divine and supernatural conceived by analogy with things natural and human* (1733). Seine Lehre gipfelt in der Erkenntniss, dass wir von Gott und der geistigen Welt nur aus Analogie mit den Sinnesgegenständen wissen und darum alle unsere Erkenntnisse über die Geisteswelt unbestimmt und unsicher sind, wir also lediglich auf das Licht der Offenbarung angewiesen bleiben.

Brown, Thomas, war 1778 in Kirkmabreck bei Edinburg geboren, las schon im 15. Lebensjahre die Elemente der Philosophie des menschlichen Geistes von Dugald-Stewart, hörte dann dessen Vorlesungen in Edinburg und erwarb sich dessen Freundschaft. Als Arzt hatte er keine grosse Praxis und beschäftigte sich viel mit Poesie und Philosophie. Seine Dichtungen erschienen nach seinem Tode in vier Bänden (1821 und 1822). Als einer der Gründer der Edinburgh-Rewiew lieferte er darin philosophische Artikel, unter Andern 1803 eine Darstellung der Philosophie Kant's und Untersuchungen über das Verhältniss von Ursache und Wirkung (anknüpfend an eine Prüfung der Lehre Hume's). Im Jahr 1808 wurde er Vertreter Dugald-Stewart's und 1810 dessen Nachfolger als Professor der Moralphilosophie in Edinburg, welche Stelle er mit grossem Erfolg bis zu seinem schon 1820 erfolgten Tode bekleidete. Seine Bedeutung für die Entwickelungsgeschichte der Philosophie liegt im Felde der Psychologie, in welcher er zu den sogenannten Associationspsychologen gehört. Er führte das ganze Vorstellungs- und Begehrungsleben auf das Princip der *„Suggestion"* d. h. auf die Erweckung der einen Vorstellung durch andere, zurück, indem er zugleich die sogenannten Gesetze der Association (Dauer, Lebhaftigkeit, Frische, Wiederholung, Gewohnheit, ausschliessende Verbindung, Verschiedenheit der ursprünglichen Constitution, Veränderung der leiblichen und psychischen Stimmung) auf das einzige Gesetz der Angrenzung (*contiguity*) zurückführt. Die Aufmerksamkeit ist ein

Zusammen von Begehren mit Sinneswahrnehmung. Gedächtnisskraft ist eine allen Vorstellungen zukommende Eigenschaft. Seine zuerst im Jahr 1822 veröffentlichten „Vorlesungen über die Philosophie des menschlichen Geistes" erschienen unter dem Titel: *Thomas Brown's Lectures on the philosophy of human mind, with a portrait and a memoir by the Dr. Welsh* in 19. Auflage 1856—58 in vier Bänden, seine *Lectures on Ethics, with a preface by Dr. Chalmers,* 1856. In seiner Ethik werden die moralischen Gefühle auf den Gesellschaftstrieb zurückgeführt.

Welsh, An account of the life and writings of Thomas Brown. 1825.

Brucker, Johann Jacob, war 1696 in Augsburg geboren, hatte in Jena studirt und war erst Pfarrer in Kaufbeuren, dann in seiner Vaterstadt, wo er 1770 starb. Er ist durch seine Schriften der eigentliche Begründer der gelehrten Bearbeitung der Philosophiegeschichte geworden, zu welcher er zuerst in dem Werke „Kurze Fragen aus der philosophischen Historie" (1731—1736) in sieben Bänden den Anfang machte. Darauf folgte die *„Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta"*, (1742—1744) in 5 Bänden. Dieses Werk ist eine vorwaltend vom Wolff'schen Standpunkt, aber mit wenig Kritik und ohne eigentlichen Sinn für historische Entwickelung abgefasste fleissige Materialiensammlung. Sein unter dem Titel *„Institutiones historiae philosophiae"* (1747) veröffentlichter Auszug aus dem grössern Werke ist lange Zeit als Handbuch im Gebrauch geblieben, bis dasselbe durch die in deutscher Sprache abgefassten philosophie-geschichtlichen Arbeiten von Buhle und Tennemann verdrängt wurde.

Brüder, die lautern, oder Brüder der Reinheit (*ihwân eç-çafa*) nannte sich ein Geheimbund philosophischer Männer, der sich im zehnten Jahrhundert in Baçra, als eine Art muhamedanischer Freimaurer in der Absicht gebildet hatte, das vom strenglänbigen Islam verfolgte freie Denken zu pflegen. Sie haben das gesammte, den Arabern damals zugängliche Wissen in 51 Abhandlungen encyclopädisch zusammengefasst. Die in diesen Schriften der „lautern Brüder" enthaltene philosophische Weltansicht ruht im Wesentlichen auf aristotelischer und in Bezug auf die Lehre von der Erde und den Gestirnen auf ptolemäischer, aus dem arabischen *Elmagisti* geschöpfter Grundlage, welche jedoch mit neuplatonischen und neupythagoräischen Elementen versetzt ist. Der Grundgedanke ihrer Philosophie ist, dass die ganze Schöpfung als eine in sich geschlossene und harmonisch gegliederte Kette von Wesen erscheint, deren Vielheit und Mannichfaltigkeit aus der dem Seienden oder Gott entsprechenden Einheit in neun Stufen ausströmend sich entwickelt hat, um dann in einer langen Entwickelungsreihe vom leblosen Stoffe an, durch die Planzen- und Thierreiche bis zu den vollkommensten lebenden Wesen, den Menschen und dann zur Stufe der Engel herauf, zum göttlichen Einen zurückzuströmen. Die von den Weisen zu Baçra aufgebaute makro- und mikrokosmische Weltanschauung wurde im Stillen verbreitet, dann aber von der Orthodoxie verfolgt und von ihren Anhängern nach Spanien, dem zweiten Culturlande des arabischen Mittelalters, hinübergetragen.

Dieterici, Fr., die Philosophie der Araber im 10. Jahrhundert aus den Schriften der lautern Brüder, 1858 u. ff., in acht Bänden (wovon der erste allgemeine Theil die Einleitung und den Makrokosmos enthält).

Dieterici, Fr., Aristotelismus und Platonismus im 10. Jahrhundert bei den Arabern (Vortrag in den Verhandlungen der 29. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner im Jahr 1874) 1875, S. 89—96.

Brunet, Claude, war ein Arzt und Philosoph in Paris, dessen Geburts- und Todesjahr unbekannt ist und welcher ausser physiologischen und medicinischen Werken im Jahr 1703 oder 1704 auch eine philosophische Schrift *Projet d'une nouvelle métaphysique* veröffentlichte, welche man jedoch nur aus Tageblättern jener Zeit kennt, worin er sich als Vorläufer Berkeley's und J. G. Fichte's zeigt, indem er die Seele oder das Ich (*le Moi*) als ein Licht von Intelligenz und Empfindung betrachtet, das sich selbst erleuchtet und mittelst des Bewusstseins Alles, was es ist, nicht blos inne wird und erfährt, sondern selber wirkt, sodass es sich in den Ideen alle Dinge intelligibel und empfindbar macht in Folge der verschiedenen Eindrücke, die sich in seinem eignen Wesen von selbst bilden.

Bruni, Leonardo (Leonardus Aretinus), war 1369 in Arezzo geboren, woher er seinen gewöhnlichen Beinamen führt. Ein Schüler von Manuel Chrysoloras, wurde er apostolischer Secretär bei den Päpsten Innocenz VIII., Alexander VI. und Johann XXIII., zuletzt Kanzler der Republik Florenz und starb 1444. Unter seinen zahlreichen Werken sind diejenigen, welche die Philosophie berühren, meistens Uebersetzungen. Unter diesen erschienen gedruckt: *Aristotelis de moribus ad Eudemum latine, Leonardo Aretino interprete* (1475), *Aristotelis Ethicorum libri decem,* d. h. die Nikomachische Ethik (1504), *Aristotelis Politicorum libri octo* (1504), *Aristotelis Oeconomicorum libri* (1538), *Apologia Socratis* (1502), *Marci Antonini vita per Leonardum Aretinum e graeco in latinum translata* (1542). Seine Uebersetzung der Briefe Platon's befindet sich handschriftlich in Bibliotheken Italiens und Frankreichs, seine Uebersetzungen von Platon's Phaedon, Gorgias, Phaedrus, Kriton liegen handschriftlich in der Nationalbibliothek zu Paris. Seine

„Epistolae familiares“ wurden vom Abbé Méhus (1741) und seine Schrift *„de disputationum usu“* von Feuerlin (1734) herausgegeben. In letzterer bekämpft er, unter Hinweisung auf die philosophischen Meister Aristoteles und Cicero, die scholastische Barbarei.

Bruno, Filoteo Giordano, war 1548 zu Nola in der Terra di Lavoro (in Campanien) unweit des Vesuvs, als der Sohn eines angesehenen Kriegsmannes geboren und in der Taufe mit dem Namen Filippo genannt, den er später in seinen Schriften in Filoteo (Gottlieb) umwandelte, nachdem er den Namen Giordano (Jordan) als Klosternamen erhalten hatte. Ein Mann aus Ravenna lehrte den Knaben schon früh, er solle zusammengehörige Dinge, z. B. Metalle, mythologische Namen u. s. w. alphabetisch ordnen, um sie leichter im Gedächtniss zu behalten. Dieser in die Seele des Knaben gefallene Funke erwuchs später zur Flamme und brachte ihn in Verbindung mit der Lullischen Gedanken- und Gedächtnisskunst auf ähnliche Bestrebungen, wodurch er das Dunkel des Geisteslebens zu erhellen meinte. In seinem zehnten oder elften Jahre war er zur weitern Ausbildung nach Neapel gebracht worden, wo er Logik und Dialektik lernte. In seiner ersten Jünglingszeit hatte sich Bruno's feuriger und lebhafter Geist, unter dem Einflusse der alten Griechen und Römer, poetischen Beschäftigungen gewidmet, ohne bei sich selbst darüber zur Entscheidung kommen zu können, ob er sich der tragischen Melpomene oder der komischen Thalia widmen solle. Mit glühender Sinnlichkeit hatte er auch schon früh den Taumelkelch der Wollust kosten gelernt, so dass er noch in spätern Lebensjahren sich seiner Triumphe in der Liebe rühmen und bekennen konnte, dass auch ihn die Nymphen geliebt hätten, obwohl ihm (wie er in einer seiner Sonette gesteht) erst im dreissigsten Lebensjahre der wahre Sinn der Liebe aufgegangen war. Hatte er sich durch die Art seiner poetischen Jugendversuche Feindschaften und Streitigkeiten zugezogen, ohne würdige Gönner und Vertheidiger zur Seite zu haben, die ihn sicher gestellt hätten; so glaubte er in der Ueberzeugung, dass der Mönchsstand mit der Freiheit, die er vom Kampf um die Nothdurft des Lebens gewähre, zugleich auch die Geistesfreiheit zu fördern im Stande sei, die Musse zur Beschäftigung mit den Musen am Besten dadurch zu finden, dass er sich dem geistlichen Stande widmete und 1563 in dasselbe neapolitanische Kloster ging, in welchem einst Thomas von Aquino gelebt hatte. Hier sah er sich, dem damals üblichen Studiengange gemäss, zu philosophischer Betrachtung und philosophischen Studien verpflichtet. Anfangs sah er diese als die Pflegeeltern der Musen an und hoffte daraus für die Poesie Gewinn zu ziehen. Bald aber fühlte er sich vom Studium der Philosophie mit solcher Lust und Liebe gefesselt, dass bei ihm die Poesie fortan der Philosophie dienstbar wurde und ihn der Enthusiasmus jener göttlichen Liebe ergriff, welche Platon als den philosophischen Trieb in der Person des Eros so begeistert und hinreissend geschildert hatte. Als Dominikanermönch widmete er dem Papste Pius V. eine unter dem Titel „die Arche Noä“ verfasste Schrift, die jedoch nicht mehr vorhanden ist. Das Klosterleben gewährte ihm reichlich die Musse, um seinen Wissensdurst zu befriedigen. Er hatte die griechischen Philosophen von den ältesten jonischen Naturphilosophen bis herab zu den Neuplatonikern und Neupythagoräern studirt, insbesondere aber den „göttlichen Platon“, die Schriften des Aristoteles und der Stoiker, sowie das philosophische Lehrgedicht des Römers Lucretius gründlich in sich aufgenommen und ihre Grundgedanken sich angeeignet. Wie aber der Nolaner aus dem wieder belebten klassischen Alterthume reichlich seinen Geist genährt hatte, so waren auch die Schriftsteller seines Zeitalters, welche die beredten Dolmetscher der aus ihrem mittelalterlichen Winterschlafe wieder erwachten Naturstudien gewesen, seine Lehrmeister geworden. Er hatte aus dem Wissensschatze seines Zeitalters sich einen Reichthum mathematischer, physikalischer und astronomischer Kenntnisse erworben, insbesondere die Kopernikanische Weltanschauung in sich aufgenommen und für schriftstellerische Darstellung sich an den Schriften des scharfsinnigen Cardinalbischofs Nicolaus von Cusa geschult, der ihm als einer der grössten Schöpfergeister galt, welche je die irdische Luft geathmet hätten, als ein Mann von bewundernswürdig reichem Geist, der ihm den Pythagoras weit zu überragen schien, wäre derselbe nicht bisweilen durch das priesterliche Gewand getrübt worden. Nicht minder war Bruno auf seiner Geistesbahn durch Cardano's und Telesio's Schriften gefördert worden, deren Namen er stets mit Lob erwähnt. Wollte man aus Bruno's Schriften alle Sätze, die er frühern Schriftstellern entlehnt hat, als fremdes Eigenthum zusammenstellen, so könnte Bruno als ein reiner Eklektiker erscheinen, hätte er nicht zugleich den Werth und die Verdienste seiner Gewährsmänner mit selbstständigem Urtheil abzuwägen und zu beurtheilen verstanden und allen jenen Lehren mit originalem Geist, der römischen Kirche und dem Christenthum gegenüber, eine bis dahin unerhörte neue Stellung zu geben gewusst. Der Bruch mit beiden ist seine eigne Geistesthat gewesen; er ist der erste philosophische Denker gewesen, der sich ganz ausserhalb des Christenthums stellte. In der Darstellung seiner Gedanken blieb er auch als Philosoph ein Dichter, und seine meisten

Werke enthalten zahlreiche poetische Ergüsse, welche in die Prosa eingeflochten werden. Freilich leidet seine Darstellung nicht selten an Dunkelheit, Verworrenheit und einem Ueberfluss von schwülstigen Bildern.

Während der sieben Jahre seines Klosterlebens hatte der feurige Nolaner seinen Ordensvorgesetzten wiederholt durch seine freisinnigen Anschauungen Anstoss gegeben und sollte endlich wegen ketzerischer Anschauungen über die Menschwerdung Gottes zur Rechenschaft gezogen werden. Er verliess sein Kloster und entwich aus Neapel nach Rom, wo er in das Kloster della Minerva aufgenommen wurde. Als ihm auch hier die Gefahr der Maassregelung drohte, verliess er Rom, warf die Mönchskutte ab und wandte sich (1576) zunächst nach Genua, wo er sich vergebens nach einer lohnenden Thätigkeit umsah. Darauf begab er sich nach Novi bei Savona (im Genuesischen Gebiete), wo er Knaben in der Grammatik unterrichtete und einigen Edelleuten Vorträge über Himmelskunde hielt. Nach fünf Monaten wandte er sich nach Venedig, wo er des Gelderwerbs wegen eine kleine Schrift über die Zeichen der Zeit drucken liess, von da nach Padua, Brescia (wo er sein Ordenskleid wieder anlegte), Mailand und trat zu Chambery nochmals in ein Kloster seines Ordens ein. Da er sich jedoch bald genug überzeugte, dass auch hier seines Bleibens nicht sei, reiste er 1776 nach Genf, wo er als weltlicher Gelehrter mit Hut und Degen zurückgezogen lebte und sich als Corrector einer Druckerei ernährte, daneben auch calvinistische Predigten hörte. Da er jedoch von der römischen Hierarchie nicht zur calvinistischen übertreten wollte, fand er im dortigen calvinistischen Heerlager keine Unterstützung und reiste über Lyon weiter nach Toulouse, wo er Unterricht in der Philosophie und Astronomie gab und auch Magister der freien Künste und Professor der Philosophie an der Universität wurde. Als Gegner aller Scholastik konnte er sich jedoch dem dortigen *„furor scholasticus“* gegenüber nicht lange halten und begab sich 1779 nach Paris, wo er als Lehrer an der Sorbonne mit solchem Erfolg auftrat, dass er durch königliche Gunst eine Professur erhielt. Hier trat Bruno zum ersten Male als Schriftsteller hervor, indem er ein burleskes satyrisches Drama *Il candelajo* (der Lichtzieher) veröffentlichte, auf dessen Titelblatte er sich selber als „Akademiker keiner Akademie, genannt der Verschmähte“ bezeichnete. Es war dieses Gedicht ein übermüthiges und derbes, die Regeln des Anstandes durch Ausmalung üppiger und schamloser Scenen mit Füssen tretendes schlüpfriges Jugenderzeugniss, worin er zugleich der Dummheit und Heuchelei, der Geheimnisskrämerei, der Stubengelehrsamkeit und der ganzen Verkehrtheit seines Zeitalters überhaupt einen scharfgeschliffenen Spiegel vorhielt und schliesslich einen italiänischen Mann in der Kutte mit der Erklärung grüssen lässt, dass ihm selber jetzt die Philosophie Kraft und Schwung genug gebe, um Esel und Schweine verlachen zu können. Um den überfliessenden Reichthum seiner Anschauungen zu ordnen und der gährenden Phantasie selbst Maass und Zügel anzulegen, hatte Bruno die sogenannte Lullische Erfindungskunst zu Hülfe genommen, welche in der letzten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts von Raymundus Lullus (siehe den Artikel „Lullus“), einem Zeitgenossen des Thomas von Aquino, aufgestellt worden war. Auch Bruno entwarf sich fertige Modelle von Begriffen, wonach alles Mögliche gefunden, nachgedacht und beurtheilt werden sollte. Die Lullische Kunst war ihm die Kunst der Gedankenbildung, der Erinnerung und Vergegenwärtigung der Vorstellungen und insofern zugleich Gedächtnisskunst. Ja er rühmt von ihr, dass hier die Quelle der Weisheit fliesse, aus welcher selbst ein Denker wie Nicolaus von Cusa geschöpft habe. „Der erste und hauptsächlichste Maler (sagt Bruno in dieser Beziehung) ist die Lebhaftigkeit der Phantasie, der erste und hauptsächlichste Dichter ist die mit dem Triebe der Gedankentiefe gleich ursprüngliche oder ihm neu hinzutretende Begeisterung, durch deren göttlichen oder dem Göttlichen verwandten Anhauch sie sich getrieben fühlen, das Gedachte angemessen darzustellen. Sie bildet für Beides das nächste Princip. Deshalb sind die Philosophen in gewissem Sinne Maler, die Dichter Maler und Philosophen, die Maler Philosophen und Dichter; wahre Dichter, Maler und Philosophen lieben sich und bewundern sich wechselseitig. Der ist kein Philosoph, der nicht dichtet und malt. Daher sagt man nicht ohne Grund: Verstehen heisst Phantasiegestalten schauen, und Verständniss ist Phantasie oder nicht ohne dieselbe.“ Die erste Schrift Bruno's, welche sich auf die Lullische Gedankenkunst bezieht, erschien zu Paris unter dem Titel *De compendiosa architectura et complemento artis Raymundi Lulli* (von der kurzgedrängten Architektur und Ergänzung der Lullischen Kunst) 1582 und war dem Venetianischen Gesandten Joh. Moro in Paris gewidmet. Daran schliesst sich die Schrift *Cantus Circaeus ad memoriae praxin judiciariam ornatus* (1582). Es besteht dieser „Circeische Gesang“ aus zwei auf die Lullische Kunst gegründeten Dialogen. Ein drittes, dem Könige Heinrich III. gewidmetes Werk *De umbris idearum et arte memoriae* (vom Schatten der Ideen und der Gedächtnisskunst), 1582, erbaut auf die Lullische Kunst in wunderlichem Gemisch von tiefsinnig phantasievollen Anschauungen mit seltsamen Gedankenschlacken eine Mosaik, deren Grund-

gedanke in den Sätzen ausgedrückt ist: Unserer Natur gemäss sind wir nicht die Wahrheit selbst und können folglich auch nicht die Wahrheit in That und Wirklichkeit besitzen, sondern wir sind nur des Schattens der idealen, übersinnlichen Wahrheit theilhaftig. Weil jedoch Alles in den Dingen geordnet, das Höhere mit dem Niederen durch Mittleres verbunden und Alles durch eine goldene Kette so verknüpft ist, dass das Ende des Einen mit dem Anfang des Andern zusammengereiht ist; so vermag auch dieser Schatten, wenn wir uns seiner richtig zu bedienen verstehen, uns ebenso wie vom Himmel herunter, auch zu ihm hinauf zu führen. Denn auch in unsern Schatten der Ideen giebt es einen höchsten und reichsten, alle in sich beschliessenden, durch welchen vermittelst Zusammensetzung, Verminderung und Veränderung im Allgemeinen alle andern gebildet und bestimmt werden, der Analogie gemäss, die zwischen dem Metaphysischen, Physischen und Logischen oder dem Vornatürlichen, Natürlichen und Vernünftigen herrscht, wie zwischen Wahrem, Bild und Schatten.

Auch in Paris war für Bruno, trotz der königlichen Gunst, deren er sich erfreute, nicht der rechte Boden der ihm zusagenden Wirksamkeit. Mit einem königlichen Empfehlungsschreiben an den französischen Gesandten Michel de Castelnau (Chateauneuf) begab sich der fahrende Nolaner 1583 nach London, wo er (mit Unterbrechung durch eine dreimonatliche Lehrthätigkeit in Oxford) als Gast des französischen Gesandten in dessen Hause zwei Jahre lang zubrachte. Er benutzte diese Musse zur Herausgabe einer weitern Reihe von Schriften, von denen er zwei auf die Gedächtnisskunst sich beziehenden seinem Londoner Gönner widmete, der ihm London zu Nola und die Fremde zur Heimath gemacht habe. In der Schrift *Explicatio triginta sigillorum, quibus adjectus est sigillus sigillorum,* welche ohne Ort und Jahr gedruckt, nach der Widmung jedoch im Hause Castelnau's und wahrscheinlich 1582 verfasst ist, kann Bruno das Geheimniss gewisser Galiläer nicht begreifen, welche plötzlich zu grossen Gottesgelehrten geworden und durch Händeauflegen Andere zu gleicher Vollkommenheit erhoben haben sollen. Nachdem er gewisse übernatürliche Erscheinungen im Geistesleben der Menschen, wie Ferngesichte, Visionen, magische Wirkungen, plötzliche Heilungen in dieselbe Klasse gebracht hat, reiht er in diese auch die aus wollüstiger Erregung der Phantasie im Schlafe entspringenden Geschlechtsgelüste, die der Wahnglaube als Wirkung böser Geister fasse, und sieht endlich auch die erfindungsreichen religiösen Apokalyptiker an derselben widrigen Melancholie leiden, so dass sie sich von den andern Genannten nur durch die Verschiedenheit ihres Wollustgefühles unterscheiden. Eine andere Schrift voll derber Satyre und humoristischer Ironie gab Bruno im Jahr 1584 in italienischer Sprache unter dem Titel: *Spaccio della bestia trionfante* (Vertreibung des triumphirenden Thiers, d. h. der allgemein menschlichen Niederträchtigkeit) in drei Dialogen heraus. Das Ganze soll eine moralphilosophische Allegorie sein, worin er den von seinem Götterrath umgebenen und namentlich vom Gotte Momus unterstützten Herrscher des Olymp mit einer andern Anordnung des Sternenhimmels zugleich eine Reform und Reinigung des menschlichen Lebens vornehmen lässt. Unter den Formen und Thiernamen von 48 Sternbildern stellt er Gruppen von Tugenden und Lastern vor. Die Verkehrung des Naturgesetzes sei keine Handlung der Religion und übernatürlichen Frömmigkeit; der Keuschheit und Enthaltsamkeit komme an und für sich allerdings Werth und Verdienst zu, aber von den Gesetzen der Natur sich lossagend, werde sie zum Irrwahn von Thoren, während sie dem Drange der Natur folgend zum menschlichen Umgange und zu ehrbarer Befriedigung Anderer beitrage. Jupiter beabsichtigt, unter den Menschen jenes Gesetz der Natur wiederherzustellen, wonach es jedem Manne erlaubt sei, so viele Weiber zu haben, als er ernähren und befruchten könne, da es etwas Ungerechtes und Naturwidriges sei, in eine schon befruchtete und schwangere Frau oder in den Schooss leichtfertiger Dirnen jenen menschenschöpferischen Samen zu ergiessen, welcher Helden zu erwecken und die leeren Sitze des Empyräums auszufüllen vermöge. Die nächstfolgende italienische Schrift *Cabala del cavallo Pegaseo con l'aggiunta del'asino Cillenico* (Ränke des Pegaseischen Rosses, mit einem Anhang vom Cillenischen Esel) 1585, ist eine ironisch - humoristische Verherrlichung der Glückseligkeit des geistigen und geistlichen Eselthums und des mit der Unwissenheit grossthuenden Köhlerglaubens. Auf eine Widmung an den Bischof von Casa Marciano folgt ein Sonett zum Lobe des Esels, und in Prosa wird dann ausgeführt, dass der ideale und kabalistische Esel, der in biblischen und Profanschriften vorkommt, nichts anders ist, als das allgemeine Princip des Eselthums überhaupt, die Eselei in jeder Gestalt und Verkleidung, thierische und menschliche, gemeine und vornehme. In anderer Stimmung zeigt sich der poetische Genius des philosophischen Freidenkers in dem gleichfalls aus Sonetten und Prosa gemischten Buche: *Degli eroici furori* (über die heroische Raserei oder den Enthusiasmus göttlicher Liebe) 1585. Der philosophische Dichter will darin die berechtigte Sinnengluth der Liebe zur Entzückung rein geistiger Liebe erhoben wissen, welche dem Menschen die Pforten der Wahrheit öffne und als

Einklang aller Gegensätze ihn mit Gott vereinige. Er findet es eines Mannes unwürdig, wie Petrarka nach einem Weibe zu schmachten und demselben alle Gaben und Energie einer grossen Seele zu opfern, die dem Streben nach dem Göttlichen gewidmet werden könnten. Weisheit, welche Schönheit und Wahrheit zugleich ist, sei der Gegenstand, den der wahre Held verehrt. Liebt ein Weib, wenn ihr wollt, aber vergesst nicht, auch ein Verehrer des Unendlichen zu sein! Wahrheit ist die Nahrung jeder Heldenseele, ihr nachzujagen die einzig würdige Beschäftigung eines Helden.

In den Mittelpunkt der Weltansicht des Nolaners führen uns drei andere im Jahr 1584 zu London in italienischer Sprache herausgegebene Schriften, deren erste er *La cena de le ceneri* (das Aschermittwochsmahl) betitelte, weil die fünf Gespräche, aus denen sie besteht, bei einem Gastmahl am Aschermittwoch stattgefunden hatten. Freunde Bruno's unterreden sich darin mit überschwänglicher Bewunderung des Nolaners über dessen Weltanschauung. In einer zweiten Schrift dieser Gruppe, einen Platon's würdigen Dialog unter dem Titel: *Della causa, principio ed uno* (Ueber die Ursache, das Princip und das Eine) wird mit lyrischer Begeisterung die unendliche und höchste Einheit als der inwohnende Grund und das Wesen der Dinge gefeiert, nachdem er in der Einleitung ebenso, wie er bereits im „Aschermittwochsmahl" gethan hatte, ein ausschweifendes Lob der damals fünfzigjährigen jungfräulichen Königin Englands angestimmt hatte. Im Uebrigen ist diese Schrift die eigentliche Summe der philosophischen Anschauungen Bruno's, zu welcher seine übrigen Lehrdarstellungen nur Nebenpartieen hinzubringen. Sie ist, nachdem Fr. H. Jacobi in seinen Briefen über die Lehre des Spinoza, in der ersten Beilage einen guten Auszug daraus gegeben hatte, neuerdings als 53. Band der „Philosophischen Bibliothek" von A. Lasson in deutscher Uebersetzung und mit erläuternden Anmerkungen versehen herausgegeben worden (1871). Die dritte Schrift dieser Gruppe unter dem Titel: *Del' infinito, universo e mondi* (über das Unendliche, das All und die Welten) entwickelt vorzugsweise Bruno's Naturanschauung, und zwar zunächst durch Widerlegung entgegenstehender Meinungen, namentlich Aristotelischer Lehren, welche damals noch einen grossen Theil der wissenschaftlichen Geister beherrschten. Mit überströmendem Selbstgefühle hat sich zugleich Bruno in den letztgenannten Schriften über seine Person und seine Geistesthaten in einer Weise ausgelassen, die an philosophischen Hochmuth und Verwegenheit grenzt. Auch in einer ohne Jahr und Ort gedruckten und wahrscheinlich gegen den Schluss seines Aufenthalts in England abgefassten lateinischen Anrede an die Universität Oxford liegt etwas Marktschreierisches in der Weise, wie er sein Licht auf den Scheffel stellt.

Indem Bruno die kopernikanische Weltanschauung nach dem Princip der Einheit von Stoff und Form erweiterte, erfasste er den Gedanken der all-einen Unendlichkeit des Universums. Das Eine in Allem, die Anschauung von der unendlichen Wirkung der unendlichen Ursache ist der Grundgedanke, worin die Weltanschauung Bruno's wie im Keime verschlossen ruht. Es ist die Eine und höchste schöpferische Ursache, die nicht minder in Metallen, Pflanzen und Thieren, wie im Menschen als höchstem Weltgebilde wirkt. Darum erscheint dem All-Einheitslehrer das Denken als eine Kunst der Seele, durch innere Schrift ebendasselbe im Geiste darzustellen, was die Natur äusserlich durch die Weltdinge als eine äussere Schrift zur Erscheinung bringe. Was nicht selber erste, unendliche Ursache ist, das hat ein erstes Princip und eine erste Ursache, welche Gott ist. Die erste Ursache und der erste Grund können an und für sich nur wie im Spiegel oder im Schatten und verneinungsweise erkannt werden. Ein Anderes ist es dagegen um ihre Betrachtung, wiefern sie spurweise entweder die Natur selbst sind oder doch im Schoosse der Natur wiederleuchten. Wollen wir indessen des deutlichen Verhältnisses halber den in seiner einfachen Wesenheit und stofflosen Natur schlechthin verborgenen, sich selber allein bekannten und von keinem Geschöpf erreichbaren Gott in jenen Beziehungen auffassen, wodurch er sich den Dingen mittheilt und sich in sie ergiesst und woraus sein eignes Sein mit Nothwendigkeit gefolgert wird; so sagen wir, dass er die allgemeine Substanz sei, wodurch Alles ist, die Wesenheit als aller Wesen Quelle; die Wahrheit, durch welche Alles wahr ist und an welcher in der Reihenfolge der Dinge Alles Theil hat; das Eine Grösste oder die Grösse schlechthin, alles Guten Güte, aller Gründe Grund, aller Ursachen bewirkende Ursache, der Elemente Ordner, der in seiner Unendlichkeit den unendlichen Raum mit unendlich empfänglicher Kraft befruchtet, die thätige Allmacht und Vollkommenheit, der schöpferische Geist, der durch seinen Willen Alles zum Ziele führt und ohne Gegensatz und Unterschied in sich selbst die Ueberwesenheit ist, in welcher alle Gegensätze aufgehoben sind und in Einheit zusammenfallen, welcher Alles ist, was er sein kann, und als der Grund des Seins schlechthin Allem das Sein giebt. Was aber die Ursachen und Gründe in der Natur betrifft, so sind drei Ursachen: wirkende Ursache, Formursache und Endursache. Die wirkende Ursache in der Natur ist der allgemeine Verstand der Weltseele, welche die

allgemeine Form der Welt ist. Als innerlicher Werkmeister und Künstler erfüllt dieser Verstand das All, indem er als Formursache von innen heraus die formlose Materie bildet. Endursache ist die Vollkommenheit, die das Ziel der wirkenden Ursache ist. Für die Weltseele als thätige nnd wirkende Form bildet die Materie die ewige Unterlage, worin jene sich als in einem formlosen, darum aber doch nicht kraftlosen Stoffe auswirkt, einem Stoffe jedoch, der nicht mit den Sinnen wahrgenommen, sondern nur im Geiste geschaut werden kann. Das erste Princip oder die erste Ursache enthält also zugleich die Materie in sich; denn Alles, was sein kann, ist in der ersten Ursache enthalten. In ihr sind Thätigkeit und Vermögen, Möglichkeit und Wirklichkeit eins und dasselbe und unzertrennlich von einander. Als Gottes lebendiges Bild ist die unerzeugte Natur Alles auf einmal, was sie sein kann. Da aber die Individnen und ihre Theile und Eigenschaften beständig wechseln, so ist die erscheinende Welt das Werdende, welchem gegenüber Gott das Seiende ist. In der reinen Einheit des Seins ist auch die Materie von der Form nicht verschieden; sie ist selber alle Form, die aus sich selbst die nnendliche Mannichfaltigkeit von Formen hervorbringt. Das Eine, unermessliche, unendliche All ist überall ganz und das Ueberall selbst und die Mitte und der Umkreis selbst. Alle Veränderung im All geht nicht auf das Sein selbst, sondern nur auf die Weise des Seins. Ist nun aber gleich Alles in Allem, so ist das All doch nicht ganz nnd auf alle Weise in einem Jeglichen. Die unendliche Vielheit der Wesen findet sich im unendlich Einen nicht etwa wie in einem Behälter oder Raume, sondern gleich den Säften und dem Blute im Leben des Leibes. Dadurch aber, dass das Eine zahllose Arten und Geschlechter und eine Unendlichkeit einzelner Dinge hervorbringt, nimmt das Eine für sich selbst keine Zahl, kein Maass, kein Verhältniss an, sondern bleibt untheilbar Eins und dasselbe in allen Wesen, Spur und Siegel des Unendlichen ist überall, auch in uns; nur von einzelnen Dingen können wir sagen, dass sie endlich seien, wenn wir sie loslösen könnten und wenn nicht das Ganze in ihnen gegenwärtig wäre, wie das Leben des Thiers in allen Gliedern desselben. Da jedoch alles Wirken des Unendlichen nicht blos Einheit, sondern zugleich Scheidung und Gegensatz ist, und nur durch diesen sich Eigenheit behaupten kann, so findet man nirgends zwei gleiche Dinge, weder an Grösse oder Gewicht, noch an Stimme oder Bewegung. Nur im Einklang mannichfaltiger Töne, nur im Wechsel von Höhe und Tiefe, von Pausen und raschem Gang, von Länge und Kürze der Klänge bildet sich die grosse Symphonie des unendlichen lebendigen All, dessen Seele und Mittelpunkt überall ist, wo sich in mannichfaltiger Ordnung und in den Gegensätzen Versöhnung und Friede findet. Da die unvergängliche, und für alle Formen empfängliche Materie und Substanz der Dinge doch nicht alle Formen in Einem Augenblick aufnehmen kann, so geschieht dies in beständiger Veränderung nach und nach, in beständiger Erneuerung und Wiedergeburt des Lebens im All. Aber Alles hat am Leben Antheil, und wo wir sagen, dass etwas stirbt, ist dies nnr ein Hervorgang zu neuem Dasein; das Auflösen der einen Verbindung ist das Eingehen einer neuen. Nichts vermag aus dem Alles umfassenden Ganzen weggerissen zu werden. Was das Eine zerstört, erhält des Andern Leben, und des Einen Tod ruft des Andern Dasein in's Leben. Das Licht ist die erste Snbstanz, das Bild des ewigen Lebens. Im unermesslichen Raume aber haben wir zunächst den Gegensatz des Warmen und Kalten; die Erscheinung des einen ist das Feuer, die des andern das Wasser. Sie müssen überall sich finden; jenachdem aber das erstere oder das andere vorwiegt, nennen wir die Weltkörper Sonne oder Erde. Die Sterne sind Glieder des Universums, die sich aus natürlichem Willen gegen einander bewegen; die kalten bedürfen der Wärme, die feurigen der Erfrischung und beides gewinnen sie von einander. Planeten und Sonnen sind nicht leere, unfruchtbare Massen, sondern die lebendigen Wohnstätten beseelter Wesen. Und wie die Geschöpfe der fenchten kalten Erde dnrch das warme Sonnenlicht belebt werden, so bedürfen die Sonnenbewohner der Erfrischung durch die Planeten. Betrachten wir die Erde als ein Ganzes, so befindet sich das Wasser nicht ober- oder ansserhalb, sondern innerhalb derselben; denn auch die Luft gehört zu ihr, und diese sowie einzelne Bergesgipfel, sind das Aeusserste, während Quellen und Ströme wie Adern ihres göttlichen Leibes, Wolken, Winde, Flnth und Ebbe wie ihr Ein- und Ausathmen erscheinen. Pflanzen und Thiere sind lebendige Bilder der Natur, welche selber nichts anders ist, als Gott in den Dingen, in einem Jeglichen nach dessen Fassungskraft offenbar. In der Mitte des Lebens zwischen Göttlichem und Irdischem steht der Mensch, an Beiden Theil habend. Er ist das Band der Welten und zeigt in seinen Trieben und Kräften alle Arten des Seins, alle Formen der Natur. Die Seele lebt im ganzen Körper, wie die Weltseele in der ganzen Natur. Bei der Erzeugung und Geburt breitete sich der bauende Geist in die Masse aus, vom Herzen aus sein Gewebe beginnend; dorthin schlingt er die Fäden zurück, um wieder auszuscheiden und sich in's Centrum zurückzuziehen, von dort aber sich wieder in das unendliche Leben der Welt einzusenken, im Fortgange

des Lebens eines neuen Geschickes gewärtig. Dieses Leben hienieden ist nur Tod, und Sterben des wahren Lebens Erwachen. Doch entsteigen nicht Alle dem Kerker des Leibes, Mehrere sinken in die dunkle Tiefe hinab, ihrer Masse erliegend und der göttlichen Flamme baar. Mit ursprünglichem Lichte aber ist unsere Seele begabt, wie die Weltseele. Diese führt uns auch das Abwesende sichtbar vor, so dass wir träumend Gestalten sehen, deren Sichtbarkeit dem Lichte entquillt, welches dem Leben eingeboren ist. So ist der Sehende und das Licht Eins, ein sehender Spiegel, welcher die Formen der Natur nicht blos in sich aufnimmt, sondern sie auch selbstthätig zusammenfügt. Nicht durch Zufall, sondern durch Vernunft will der Geist geleitet sein, und dazu muss er offenen Sinnes in die Welt blicken, um in diesem Spiegel das Bild und Gesetz Gottes und somit diesen selbst zu erkennen und die höchste Harmonie mit sinnlichem Ohr zu geniessen. Sein Sehnen und Hoffen gilt der Unendlichkeit, der allformenreichen Erscheinung des allformenreichen Gottes. Dieses erkennend geht der Mensch in Gott über, um Alles zu werden, wie dieser Alles ist. Sinneswahrnehmung und Phantasie, Verstand und geistige Intelligenz sind die vier Stufen der Erkenntniss. Auf der höchsten Stufe gewinnt der Geist Alles in Einer Anschauung. Leben, Licht, Sinn und Begriff sind Ein Wesen, Eine Kraft, Eine That, das All-Eine. Wer dieses nicht sucht und findet, der thut Nichts und weiss Nichts, denn in ihm haben wir Alles zumal. Das Gute ist das Eine, das Seiende, das Göttliche; das Böse, das Nichtseiende, welches Gott nicht zukommt, sondern nur im Endlichen als Mangel und Gegensatz ist und für sich keine Wesenheit hat, sondern nur als Abwesenheit des Guten, als ein Nichtsein im Seienden erkannt wird. Wer vom Guten abfällt, entfernt sich von sich selbst und wird durch die Kette des Irrthums und der Begierde gefesselt. Ist aber die Seele in ihr selbst durch die Kraft des Guten wiedergeboren, dann findet sie nur die wahre Freude an sich und an der Welt. Im sittlichen Gebiete hat die Wahrheit die erste Stelle, denn sie ist das Eine und Gute vor Allem, in Allem und über allem Besondern. Weisheit ist das Streben nach der Wahrheit und ihr thätiges Vermögen, die Gerechtigkeit ist des Gesetzes Herrschaft und Verwaltung. Wo aber Wahrheit, Gesetz und Gerechtigkeit sind, da darf die Tapferkeit mit Duldung, Hochherzigkeit mit Langmuth nicht fehlen. Der Mensch soll nicht denken, ohne zu handeln; Erkennen und Handeln aber vollenden sich in der Liebe. Was wir verstehen, das lieben wir, und was wir lieben, verstehen wir, das wird Eins mit uns. Gleichdem Feuer vermag die Liebe Alles in sich zu verwandeln, und wo sie im Geiste des Menschen einkehrt, wird er Gottes voll. Die Begeisterung der Liebe ist aber kein Vergessen, sondern ein stetes Erinnern, ein Verlangen nach dem Schönen, um in dasselbe verwandelt zu werden. Das Ziel der Liebe ist die göttliche Schönheit, die sich den Seelen mittheilt. Wie wir unserer Natur nach in Gott sind, der unser Wesen und Leben ist, so sind wir es durch die Liebe auch mit unserm Denken, Wollen und Handeln. Die Liebe ist die Gottheit selbst; sie ergiesst sich in alle Dinge, und alle Dinge streben zu ihr hin, so dass sie sich in Allem geniesst.

Dies ist der Kern der Weltanschauung des Nolaners, wie er sie in den bis dahin erwähnten Schriften dargelegt hat. Er wollte darin, wie er ausdrücklich erklärt, das philosophische Alterthum mit der Neuzeit verknüpfen, Heraklit und Parmenides, Pythagoras und Demokrit, Platon und Aristoteles, Epikur und Zenon, die neuplatonische Theosophie und die Scholastik des Mittelalters mit einander versöhnen und auf diesem Wege zugleich durch Aufnahme und Verwerthung der neuerrungenen Naturkenntnisse seines Jahrhunderts und der kopernikanischen Weltanschauung eine ebensowohl vorwärtsschreitende, als rückwärtsgreifende Philosophie gründen. Er phantasirte über die Welt, die er mit dem Auge des Dichters anschaute und blieb darum im Grunde auch nur der fahrende Ritter einer phantastischen Naturweisheit, welche schon im nächsten Jahrhundert durch die methodischeren Reformbestreben von Bacon und Descartes in Schatten gestellt wurde. In Bruno's Geiste liefen die Fäden der gesunden Bildung zusammen, welche als fruchtbarer Gewinn des klassischen Alterthums zu der krankhaften oder heuchlerischen Naturverachtung des Mittelalters ein wohlthätiges Gegengewicht bildete, um einer reifern und freiern Bildung und Weltanschauung den Weg zu bahnen. Als der Enthusiast des begeisterten Glaubens an die erlösende Macht dieser neuen Lebensansicht, die sich auf den Trümmern des zusammenstürzenden Gebäudes der mittelalterlichkirchlichen Weltansicht erheben sollte, hat Bruno seine Stellung und Bedeutung in der Geschichte der Philosophie; er war ein scharf ausgeprägter Charakter, bei welchem die persönliche Ueberzeugung zugleich Leidenschaft des Herzens war, einer jener kochenden, vulkanischen Naturen, wie solche in culturgeschichtlichen Uebergangsepochen als prophetische Verkündiger der in ihnen gährenden Neuzeit auftreten, ohne fähig zu sein, den im Innern gährenden Sturm und Drang zu ruhiger Verstandesklarheit herauszugestalten.

Bruno's Aufenthalt in England war die Blüthezeit seiner von staunenswerther Leichtigkeit des Schaffens zeugenden literarischen Thätigkeit, wenn nicht etwa die zahlreichen

und sorgfältig ausgearbeiteten Werke die er dort innerhalb zweier Jahre drucken liess, schon während seines Aufenthaltes in Italien vollendet oder wenigstens begonnen waren und die Absicht ihrer Veröffentlichung die Hauptveranlassung seiner Flucht war. Indessen war das Freundschaftsverhältniss des Nolaners zu seinem Gönner Sidney dadurch getrübt worden, dass er sich mit einem Freunde desselben entzweite. Es kamen Verleumdungen und Verdächtigungen hinzu, denen vielleicht Bruno durch eigene Unvorsichtigkeit in seinem gesellschaftlichen Verhalten und durch seine leidenschaftliche Bewunderung der englischen Frauen Nahrung gegeben hatte. Er hielt es für gerathen, London zu verlassen und mit seinem Gönner Herrn von Castelnau 1585 nach Paris zurückzukehren, wo er im folgenden Jahre eine kleine lateinische Schrift herausgab und sein Schüler Jean Hennequin auf Pfingsten 1586 eine Reihe von Lehrsätzen Bruno's öffentlich vertheidigte. Auch in Paris war nicht lange seines Bleibens. Er wollte versuchen, ob sich in deutschen Landen für seine Lehren ein empfänglicher Boden zeige, und wandte sich zunächst über Mainz im Juli 1586 nach Marburg, und als er sich hier von der Universität „aus hinlänglichen Gründen" abgewiesen sah, nach der Universität Wittenberg, deren Lehrern er das Lob ertheilt, dass sie über seine Philosophie, obwohl sie gegen die hergebrachte aristotelisch-scholastische Lehrmethode verstossen habe, weder die Nase gerümpft, noch die Zähne gewetzt, noch die Backen aufgeblasen, noch die „Schulwuth" gegen ihn aufgeregt hätten. Neben Privatvorlesungen, wodurch sich Bruno die Subsistenzmittel erwerben musste, veröffentlichte er in Wittenberg zwei lateinische Schriften aus dem Gebiete der Lullischen Gedanken- und Gedächtnisskunst, nämlich *„Lampas combinatoria logicorum"* (1587) und *„Acrotismus sive rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum"* (1588). Auch von Wittenberg trieb ihn sein unruhiger Geist nach zwei Jahren wieder weg. In seiner dort gehaltenen Abschiedsrede knüpfte er an einen heftigen Ausfall auf den Papst, als den mit Schlüssel und Schwert bewaffneten Mann der Heuchelei und des Trugs, den Fuchs und Löwen und Stellvertreter des Tyrannen der Unterwelt, ein begeistertes Lob auf Luther, als den Herakles der Geistesfreiheit, der den Höllenhund bändigte. Von Wittenberg begab er sich nach Prag, wo damals Kaiser Rudolf, der Gönner der Astronomen Tycho de Brahe und Keppler residirte. Er widmete diesem Kaiser eine lateinische Schrift unter dem Titel: „160 Artikel gegen die Mathematiker", wodurch er den Kaiser zu gewinnen hoffte, und veröffentlichte ausserdem zwei weitere Schriften aus dem Bereiche der Lullischen Kunst. Da es ihm jedoch für die Dauer nicht nach Wunsch ging, begab er sich 1589 nach Braunschweig, wo ihm der hochgebildete und freidenkende Herzog Julius Aufnahme und Schutz gewährte. So schien es, als ob jetzt endlich der philosophische Irrfahrer eine bleibende Stätte gefunden hätte, die er suchte. Der Herzog übertrug ihm eine Professur mit Gehalt an der kurz vorher gegründeten Universität zu Helmstädt. Aber der hochsinnige Fürst starb, als Bruno wenige Monate in seinem Lande gelebt hatte. Der zum protestantischen Bekenntniss übergetretene Nolaner hielt nach dem Tode des Herzogs vor der versammelten Universität zu Helmstädt die Trauer- und Trostrede, die er auch drucken liess. Nach dem Tode seines Gönners scheinen ihm Theologen und Philosophen an dieser Universität, wo durch die Stiftungsurkunde die von Bruno bekämpfte aristotelische Philosophie eingeführt worden war, keine Ruhe gelassen zu haben, obwohl ihm der neue Herzog Heinrich Julius seine Gunst und Unterstützung nicht entzog. Der Hauptpastor der Stadt schloss ihn auf öffentlicher Kanzel aus der lutherischen Kirchengemeinschaft aus, worüber sich Bruno beim Prorector der Universität beklagte und verlangte, seinem Gegner zur öffentlichen Rechtfertigung gegenüber gestellt zu werden. Nach zwei Jahren verliess der mit seiner Geistesrichtung überall alleinstehende Mann auch das Helmstädter Asyl und begab sich 1590 nach Frankfurt a. M., wo ihm ein Buchdrucker, den er gewann, eine Wohnung im Karmeliterkloster verschaffte. Hier trat Bruno 1591 zuerst mit einer lateinischen Schrift aus dem Bereiche der Gedanken- und Gedächtnisskunst hervor, unter dem Titel: „Ueber die Zusammensetzung der Bilder, Zeichen und Ideen", worauf zwei andere lateinische Werke, aus prosaischen Abschnitten mit Gedichten verwebt, unter dem Titel folgten: *„De triplici minimo et mensura"* (über das dreifach Kleinste und das Maass) in fünf Büchern (1591) und ein Buch: *„De monade, numero et figura"* (über Monade, Zahl und Figur) und endlich eine lateinische Ueberarbeitung der früher in italienischer Sprache veröffentlichten Schrift *„De immenso et innumerabilibus h. e. de absolute magno et innumerabili universo et de mundis"* (1791) in sieben Büchern. Diese letzten drei, dem Herzog Heinrich Julius von Braunschweig gewidmeten Schriften zeigen eine mit Bruno's früherer pantheistisch-naturphilosophischen Weltanschauung im Grundgedanken nicht mehr ganz einstimmige, neue Entwickelungsphase seiner Philosophie, um derenwillen man den Nolaner ebenso als einen Vorläufer der Leibniz'schen Monadenlehre bezeichnet hat, wie er um seiner frühern philosophischen Schriften willen als ein Vormann Spinoza's und als eine Weissagung auf die Schelling'sche Natur- und

Identitätsphilosophie gilt. Die Monadenlehre Bruno's ist aber im Wesentlichen nichts anders, als der Abglanz und Nachhall philosophischer Gedanken des Cardinals Nicolaus von Cusa, die sich der bewegliche Nolaner ebenso anzueignen verstand, wie später der philosophische Polyhistor Leibniz, welcher Bruno's wie des Cusaners Schriften kannten und von beiden nicht blos den Namen der Monaden für die Einzelwesen und die Bezeichnung „Monade der Monaden“ für Gott, sondern auch gewisse mathematisch-philosophische Grundanschauungen entlehnte. Wie aber eine Vielheit selbstständiger Einzelwesen mit dem absolut Einen und Unendlichen zusammengedacht werden könne, ohne dass der eine oder der andere Begriff als widersprechend sich aufhöbe, dies ist aus Bruno's Principien weder zu begreifen, noch hat er selber einen Versuch gemacht, diesen Widerspruch aufzulösen. Die elementaren Theile alles Seienden (so lehrt er), die nicht entstehen noch vergehen, sondern sich nur mannichfach verbinden und trennen, sind die *„Minima“* (kleinsten Dinge) oder Monaden, die als punktartige, kleinste materielle Sphären vorgestellt werden. Es giebt so viele Arten des Kleinsten, als es sinnlich wahrnehmbare Dinge giebt, die in Bewegung, Zahl und Grösse bestehen und nach Graden verschieden sind, alle aber auf die Einheit als das Kleinste der Zahl, auf den Punkt als das Kleinste der Bewegung, auf das Atom als das Kleinste der Körper, schliesslich auf die Monas als das Kleinste im metaphysischen Sinne sich beziehen. Darum ist zugleich das Kleinste das Mächtigste und fällt mit dem Grössten zusammen. Daraus erhellt die Bedeutung der Zahlen und der ihnen entsprechenden Figuren; denn wie die Einheit die Substanz des Dinges ist, so ist die Zahl dessen innere Eigenschaft oder besonderer Unterschied, die Figur sein äusseres Zeichen. Durch die Einheit stimmt Alles überein, durch die Zahl ist Alles ein Verschiedenes, durch die Figur sind sich die Dinge entgegengesetzt. Die Einheit schauen wir im Kreis, die Zahl in der dreifachen Dreiheit der übrigen Urbilder, die Elemente der Figur in jedem Einzelnen. Als Eines ist die Monade der Mittelpunkt eines unendlichen Kreises, und als Alles ist sie dieser Kreis selbst, der Mittelpunkt, von welchem alle Gattungen der Dinge wie Radien ausgehen. Auch die unsterbliche Seele ist eine Monade. In jedem Individuum betrachtet sich eine Welt wie ein Spiegel. Gott oder die wirkende Natur (*natura naturans*) ist als Monade der Monaden ebenso das Kleinste, weil Alles (d. h. *natura naturata* oder gewordene Natur) aus ihm ist, wie er zugleich das Grösste, weil Alles in ihm und mit Nothwendigkeit aus ihm hervorgegangen ist.

Noch war der Druck dieser letzten Werke Bruno's in Frankfurt nicht zu Ende gekommen, als den Verfasser, wie der Verleger meldet, ein unerwarteter Vorfall (1591) hinwegriss. Durch zwei venetianische Buchdrucker, die er auf der Frankfurter Messe kennen gelernt hatte, wurde der vornehme Venetianer Giovanni Mocenigo auf Bruno aufmerksam und wollte ihn hauptsächlich um seiner Schriften über die Lullische Gedächtniss- und Erfindungskunst willen kennen lernen. Bruno liess sich dadurch verleiten, Frankfurt zu verlassen. Er langte nach mehrmonatlichem Aufenthalte in Zürich im Juli 1591 in Venedig an, ging auf einige Zeit nach Padua und wohnte zuletzt im Hause des Mocenigo, wo er sich mit einer systematischen Darlegung seiner Lehre beschäftigte, die er dem Papste vorzulegen beabsichtigte, um die Erlaubniss zu erhalten, in seinem Ordensgewande ausserhalb des Ordens zu leben. Aber der edle Venetianer meinte, Bruno halte mit seiner rechten Gedächtniss- und Erfindungsweisheit vor ihm zurück, und überfiel ihn Nachts mit der Drohung, ihn der Inquisition anzuzeigen, wenn er ihn nicht Alles lehre. Da aber Bruno nichts weiter lehren konnte, als was er selber wusste, so schrieb Mocenigo an die Inquisition, und der Nolaner wurde am 23. Mai 1592 in Venedig verhaftet. Im Verhör wies er den Missverstand und Lug der gegen ihn erhobenen Beschuldigungen nach und erklärte, dass er niemals zu einer andern Confession übergetreten sei. Wiederholte Verhöre, die er zu bestehen hatte, führten zu keinem weiteren Ergebnisse. Von Rom wurde die Auslieferung des Gefangenen verlangt, die Anfangs verweigert, zuletzt doch gewährt wurde. Er ward 1593 nach Rom gebracht, wo er nach siebenjähriger Haft am 9. Februar 1600 im Palaste des Grossinquisitors „mit gebeugten Knien“ sein Todesurtheil empfing und sieben Tage später zum Scheiterhaufen auf dem Campo di Fiora geführt und lebendig verbrannt wurde. „Das Urtheil (hatte er zu seinen Richtern gesagt), das ihr über mich gefällt habt, flösst euch vielleicht mehr Furcht ein, als mir!“ In seinen letzten Augenblicken, bevor der Holzstoss angezündet wurde, ward ihm von seinen geistlichen Henkern ein Crucifix gereicht; er warf einen Blick des Hohns darauf und wandte die Augen weg. Der Holzstoss loderte auf, und die „göttliche Komödie“ hatte ihr Opfer verschlungen. Unter dem Titel „Die göttliche Komödie“ hat den Tod Bruno's Leopold Schefer zum Gegenstand einer grossartigen und ergreifenden Novelle gemacht. Ein Standbild hat das befreite Italien dem hochstrebenden Nolaner in Neapel errichtet, vor welchem am 7. Januar 1865 Studenten die päpstliche Encyclica vom 8. December 1864 verbrannten.

Opere di Giordano Bruno Nolano, ora per

prima volta raccolte e pubblicate da Andr. Wagner. I. II. 1829. 30.

Jordani Bruni Nolani scripta quae latine confecit omnia (unvollständig geblieben). I. II. 1834. 35.

Steffens, H., über das Leben des Jordanus Brunus. (Nachgelassene Schriften von Steffens, herausgegeben von Schelling, 1846, S. 41—76.

Bartholmèss, Chr., Jordano Bruno. I. II. Paris, 1847. 44.

Clemens, F. J., Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. 1847.

Berti, Dom., Vita di Giordano Bruno da Nola. Turin, 1868.

Bryant, Jacob, berühmter Alterthumsforscher, aus Plymouth gebürtig und 1804 gestorben, hat 1780 *An adress to Dr. Priestley upon his doctrine of philosophical necessity illustrated* veröffentlicht, worin er durch Eingehen auf einzelne Sätze Priestley's nachzuweisen suchte, dass in dessen Lehre nur der antike Fatalismus enthalten sei. Bryant längnet eine nothwendige Causalverknüpfung der Vorstellungen, worauf die Lehre des „Determinismus" gebaut ist. Er läugnet ferner, dass der Wille schlechthin von äussern Motiven abhängig sei und bestreitet, dass auf dem Standpunkt des „Determinismus" eine moralische Verantwortlichkeit des Menschen möglich sei.

Brysôn oder Drysôn wird als Sohn und Schüler des Megarikers Stilpon bezeichnet. Nach andern Nachrichten war Brysôn ein Sokratiker oder Schüler des Sokratikers Eukleidês aus Megara und wird bei Aristoteles als Mathematiker wegen seiner verfehlten Quadratur des Kreises öfters erwähnt. Vielleicht ist dieser letztere Brysôn eine und dieselbe Person mit dem Herakleoten Brysôn, aus dessen Dialogen Platôn Manches entnommen haben soll. Derselbe scheint sich an die Lehren des Demokritos gehalten zu haben. Auch ein Achäer Brysôn wird als Kyniker erwähnt. Ferner wird ein Brysôn als ein Platoniker zur Akademie gerechnet. Endlich begegnet uns der Name Brysôn unter den angeblich altpythagoräischen Schriftstellern und ist uns ein Bruchstück unter seinem Namen erhalten.

Buchez, Philipp Joseph Benjamin, war 1796 in Montagne, einem belgischen Dorfe im Departement der Ardennen (heutzutage pays Wallon) geboren und in Paris erzogen, wo er später auch Naturwissenschaften und Medicin studirte und mehrere Jahre fast allein das Journal „*L'Européen*" redigirte, worin er als Republikaner in seiner Opposition gegen die Julimonarchie verharrte, bis er im Jahre 1848 Präsident der constituirenden Versammlung wurde und nach dem Falle der zweiten Republik sich in's Privatleben zurückzog. Er starb 1866. Er veröffentlichte als Philosoph eine *Introduction à la science de l'histoire ou science du développement de l'humanité* (1833) und einen *Essai d'un traité complet de philosophie, au point de vue du catholicisme et du progrès* (1839), in drei Bänden, und zeigt sich in diesen geschichts-philosophischen Arbeiten als theologisirender Philosoph in der Weise von Bonald und Bordas-Démoulin, indem er Wissenschaft und Offenbarung mit einander zu verquicken sucht und hinter der Idee einer fortschreitenden Entwickelung in der Natur zugleich für eine Priesterhierarchie mit dem Papst an der Spitze Platz hat, während er die Wissenschaften nach äusserlich logischer Schablone organisiren will.

J. Simon, Philosophie de M. Buchez. (Revue des deux mondes. 15. Mai 1841.)

Budde, Franz (Franciscus Buddeus), war 1667 zu Anclam (in Pommern) geboren, hatte seit 1685 in Wittenberg studirt, wo er später Adjunct bei der philosophischen Facultät war. Nachdem er dann als Privatdocent in Jena thätig gewesen, ging er 1692 als Professor der griechischen und lateinischen Sprache nach Coburg, 1695 als Professor der Moral nach Halle, 1705 als Professor der Theologie nach Jena und starb 1729 auf einer Reise nach Gotha. Als Theologe gehörte er der Spener'schen Richtung an und betheiligte sich an den Streitigkeiten gegen Christian Wolff. In der Philosophie huldigte er einem durch philosophiegeschichtliche Studien genährten Eklekticismus. Seine „*Analecta historiae philosophicae*" (1706) und sein von J. G. Walch herausgegebenes „*Compendium historiae philosophicae*" (1731) sind als kritiklose Arbeiten heutzutage werthlos; doch ist sein Schüler Brucker durch ihn zu seinen philosophie-geschichtlichen Materialiensammlungen angeregt worden. Als Gegner von Christian Thomasius hat er im Gebiete der Rechtsphilosophie eine „*Historia juris naturae et synopsis juris naturae et gentium*" (1695) und „*Selecta juris naturae et gentium*" (1704) veröffentlicht. Den von ihm empfohlenen philosophischen Eklekticismus („*de syncretismo philosophico*" 1701) hat er selbst in seinem Werke „*Elementa philosophiae*" in drei Theilen, nämlich I.: „*elementa philosophiae instrumentalis seu institutionum philosophiae eclecticae;* II. *elementa philosophiae theoreticae;* III. *elementa philosophiae practicae*" vertreten, welche oft aufgelegt worden sind und als philosophische Lehrbücher auf vielen Gymnasien eingeführt waren. Sein philosophischer Standpunkt ist ohne klare und feste Principien. Das Merkmal der Wahrheit für diejenigen Dinge, welche wir durch sich selbst erkennen, soll in der Lebhaftigkeit des Eindruckes liegen, den sie auf uns machen; dagegen für diejenigen Dinge, welche wir durch Vermittelung von Ideen erkennen, in der Evidenz dieser Ideen, ohne dass erörtert würde, worin diese Evidenz liege. Ueber den Ursprung der Ideen wissen wir Nichts, eben so wenig

vom Wesen und von den Kräften der Dinge. Dabei beschäftigt sich ein Abschnitt seiner „theoretischen Philosophie“ damit, dass er gegen Balthasar Bekker (siehe diesen Artikel) den Glauben an Verträge mit dem Teufel, an Besessensein vom Teufel, an Zauberei und Geistererscheinungen in Schutz nimmt. In seiner „praktischen Philosophie“ schliesst er sich meistens an Thomasius an, nur dass er Recht und Moral mit einander vermengt.

Buffier, Claude, war 1640 von französischen Eltern in Polen geboren und erhielt, als Kind nach Frankreich zurückgekehrt, seine Bildung zu Rouen bei den Jesuiten, in deren Gesellschaft er in seinem 19. Lebensjahre eintrat. Später lebte er im Jesuitencollegium zu Rom, wo er sich seinen Studien und dem Unterrichte widmete und 1737 starb. In den Augen Voltaire's war er der einzige Jesuit, der etwas Vernünftiges in der Philosophie geschrieben habe. Er stand in seinem Denken zum Theil unter dem Einflusse von Descartes, indem er dessen Lehre aus John Locke ergänzt. Seine eignen philosophischen Gedanken, die manche Analogieen mit dem schottischen Philosophen Reid zeigen, sind vorzugsweise in der *Traité des verités prémières* enthalten und in dialogischer Form wiedergegeben in den *Eléments de métaphysique mis à la portée de tout le monde.* Die meisten seiner Arbeiten hat er unter dem Titel: *Cours des sciences sur des principes nouveaux et simples* (1732) gesammelt herausgegeben.

Buhle, Johann Gottlieb Gerhard, war 1763 in Braunschweig geboren, wurde 1787 Professor der Philosophie in Göttingen, 1804 solcher in Moskau und 1815 Mitglied des Directoriums am Carolinum in Braunschweig, wo er 1821 unverheirathet starb. Unter seinen philosophischen Schriften sind zu nennen: „Entwurf einer Transscendentalphilosophie“ (1798), sein „Lehrbuch des Naturrechts“ (1799). Er zeigt sich darin als ein Kantianer mit Hinneigung zur Jacobi'schen Gefühls- und Glaubensphilosophie. Dieser philosophische Standpunkt tritt freilich am Wenigsten in denjenigen Arbeiten hervor, in welchen sein Hauptverdienst liegt, nämlich in seinem „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben“ (1796 — 1804) in acht Bänden, und in seiner „Geschichte der neuern Philosophie seit der Wiederherstellung der Wissenschaften“ (1800 — 1805), in sechs Bänden. Er zeigt darin grosse Belesenheit und kritischen Blick, so dass diese beiden Werke auch jetzt noch ihren Werth besitzen.

Buonafede, Appiano, war 1716 zu Commachio im Herzogthum Ferrara geboren, trat 1735 in den Orden der Cölestiner und studirte in Bologna und in Rom. Er wurde 1740 Professor der Theologie in Neapel, wo er sich durch seine *„Elogi poetici“* als Dichter bekannt machte. Seit 1752 war er Abt in verschiedenen Klöstern seines Ordens, zuletzt im Kloster des heiligen Eusebius zu Rom, wo er 1793 als General seines Ordens starb. Auf dem Titel seiner Schriften nennt er sich mit dem Namen Agatopisto Cromaziano, welchen ihm die „Akademie der Arkadier“ beigelegt hatte. Nach einer *„Istoria critica e filosophica del suicido“* (1761) veröffentlichte er sein Hauptwerk *Della istoria e della indole di ogni filosofia* (1766—1772) in sieben Bänden, woran sich als Fortsetzung das Werk: *Delle restaurazione di ogni filosophia ne' secoli* XV., XVI., XVII. (1785 bis 1789) in drei Bänden anschliesst, welches letztere Werk unter dem Titel „Buonafede's kritische Geschichte der Revolutionen der Philosophie in den drei letzten Jahrhunderten, aus dem Italienischen mit prüfenden Anmerkungen übertragen von K. H. Heydenreich“ (1791) in zwei Theilen erschien. Ausserdem veröffentlichte er noch *„Istoria critica del moderno diritto di natura e delle genti“* (kritische Geschichte des modernen Natur- und Völkerrechts). In allen diesen Schriften zeigt sich Buonafede seiner Kirche aufrichtig zugethan und dem Protestantismus abhold, obwohl die das achtzehnte Jahrhundert beherrschenden Ideen nicht ohne Einfluss auf seinen philosophischen Standpunkt geblieben sind.

Burana, Johannes Franciscus, blühte um das Jahr 1340 und trat mit seinen *„Quaestiones ad Aristotelis octo libros Politicorum* (Oxonii 1640) als Erklärer des Aristoteles auf.

Buridan, Johannes, war zu Bethune in Artois gegen den Schluss des dreizehnten Jahrhunderts geboren, studirte zu Paris, wo er Schüler Occam's war und später Lehrer der Philosophie wurde, als welcher er sich durch seine Erklärung der Schriften des Aristoteles einen Namen machte. Unter die in seine Lebensgeschichte verflochtenen Fabeln gehört auch die Sage von seiner Vertreibung aus Paris und seine Flucht nach Wien, wodurch er die Veranlassung zur Stiftung der dortigen Universität (1356) gegeben hätte. Nach Boulay, dem Geschichtschreiber der Pariser Universität, lebte er noch 1358 als ein etwa Sechzigjähriger in Paris und bewohnte dort ein Haus, welches er der Picard'schen Nation, deren Vorsteher er war, vermachte und welches noch bis auf Boulay's Zeit den Namen Buridans führte. Seine philosophischen Schriften, die ihn als freimüthigen und geschickten Vertreter der nominalistischen Geistesrichtung des Mittelalters in ihrer äussersten Consequenz zeigen, enthalten meistentheils Commentare zu den physischen, metaphysischen, logischen und ethischen Schriften des Aristoteles. Ausserdem hat er eine *„Summa de dialectica“*, die zuerst 1487 in Paris, und ein *„Compendium*

logicae", welches zuerst 1489 in Venedig gedruckt wurde, verfasst und in seinen Schriften überhaupt nur die logischen, metaphysischen nnd ethischen Probleme behandelt, von eigentlich theologischen Fragen dagegen sich fern gehalten, weil dieselben einer „höhern Facultät" als der philosophischen angehörten. Insbesondere war es das Problem der Willensfreiheit, was ihn beschäftigte. Er erklärte die Frage, ob sich der Wille unter gleichen Umständen beliebig für oder gegen das Nämliche und zu einem von zwei Entgegengesetzten entscheiden könne, für unentscheidbar. Denn wenn es der Wille nicht vermag, so ist er nicht frei, sondern äusserlich bestimmt; vermag er es aber, so geschieht es, ohne dass sich der Wille bestimmt, indem die Gründe für und wider als gleich stark angenommen sind, und er ist also wieder äusserlich bestimmt. Entscheidet sich die Vernunft für einen alle Freiheit aufhebenden Determinismus, so erklären sich Autorität und Erfahrung, Glaube und Sittlichkeit für den Indeterminismus. Betrifft nun die zwischen beiden Standpunkten schwebende Streitfrage das Verhältniss zwischen Wille und Verstand, so erklärt Buridan die ganze Seele, als welche Verstand nnd Wille umfasse, für die totale Ursache ihrer Thätigkeiten, mit Vorbehalt des göttlichen Einflusses. Die Seele heisst Verstand, weil sie versteht oder verstehen kann; sie heisst Wille, weil sie will oder wollen kann, und es sind nur abgekürzte Ausdrücke, wenn wir sagen: der Verstand versteht, der Wille will, und vollständiger müsste es heissen: die Seele als Verstand versteht, die Seele als Wille will. Darum ist auch der Wille nicht freier als der Verstand, da Verstand und Wille die eine und selbe menschliche Seele sind, und der gute Wille kein Verdienst hätte, wenn er nicht mit Einsicht des Verstandes vollzogen würde. Wie der Verstand urtheilt, so ist der Wille thätig; urtheilt daher der Verstand, dass ein erkanntes Gut in jeder Beziehung ein vollkommenes Gut sei, und ist er der Wahrheit dieses seines Urtheils vollkommen gewiss, so muss der Wille nothwendig danach streben, ist also determinirt; andererseits bleibt der Wille auch nnter dem Einflusse jenes Urtheils indifferent. Aber der Wille kann, dem Urtheile des Verstandes gegenüber, auch die Entscheidung aufschieben und ein durch weitere Untersuchung der Umstände bedingtes anderes Urtheil des Verstandes abwarten. Da nun der Act des Verstandes in einer unmittelbareren Verbindung mit dem höchsten Gegenstande der Erkenntniss steht, als der Wille, der nur unter Voraussetzung des Erkenntnissactes mit dem höchsten Gegenstande des Wollens in Verbindung tritt, so ist der Verstand eine vorzüglichere Seelenthätigkeit, als der Wille, und darum besteht auch des Menschen höchste Glückseligkeit nicht in der Thätigkeit des Willens, sondern des Verstandes, nämlich in der vollkommenen Erkenntniss Gottes. — Der vielgenannte „Esel Buridan's", welcher zwischen zwei gleich grossen Bündeln Hen oder zwischen Fntter nnd Wasser gestellt und gleich stark nach beiden Seiten hingezogen, unentschlossen und nnbeweglich bleibt nnd deshalb verhungert oder verschmachtet, ist in Buridan's gedruckten Werken ebenso wenig aufzufinden, wie die angeblich von ihm erfundene „Eselsbrücke", welche zur leichtern Auffindung des Mittelbegriffs bei logischen Schlüssen dienen soll. Nur sachlich, ohne das Beispiel des Esels, finden sich in Buridan's Schriften dergleichen Erörterungen, sowie auch logische Regeln zur Auffindung des Mittelbegriffs zwischen den beiden Endbegriffen, und auf den Witz von Gegnern Buridan's werden darum Esel und Eselsbrücke zurückzuführen sein. Gesammtausgaben seiner Werke erschienen 1590, 1516 und 1518 in Paris.

Burke, Edmund, war 1728 in Dublin geboren, wo er seit seinem sechzehnten Lebensjahre das Trinity-College der Universität besuchte und sich für die Advokatur bestimmte. Als er sich jedoch 1750 nach London begeben hatte, um sich der Rechtspraxis zu widmen, behagte ihm diese Laufbahn so wenig, dass er sich einige Jahre später um den Lehrstuhl der Logik an der Universität Glasgow bewarb und für diesen Zweck eine Widerlegung der Lehre Berkeley's schrieb, die jedoch nicht mehr vorhanden ist. Bekannt wurde er erst im Jahr 1756 durch seine anonym veröffentlichte Schrift *A vindication of natural society* (Rechtfertigung der natürlichen Gesellschaft) worin er die philosophische und stilistische Manier des Lord Bolingbroke parodirte und den Nachweis versuchte, dass die Uebel der Menschheit hauptsächlich in der verkünstelten Gesellschaft, in den Gesetzen und in der Regierung ihren Grund hätten. Etwas später in demselben Jahre erschien diejenige Schrift, die seinen Rnhm begründete, das Buch „*A philosophical inquiry into the origin of our ideas of the Sublime and the Beautiful*" (Versuch über das Erhabene und Schöne, welcher 1773 von Garve in's Dentsche übersetzt erschien). Nachdem er seit 1761 einige Zeit mit Hamilton, dem Secretär des irischen Statthalters, in Irland zugebracht hatte, trat er 1766 als Vertreter des Fleckens Wendower in Buckinghamshire in's Parlament und stand auf Seiten der Opposition gegen den Herzog von Grafton. Nach der Auflösung des Parlaments (1768) galt er eine Zeit lang als Verfassser der berühmten „Briefe des Junius" während er als Landwirth zu Beaconsfield in Buckinghamshire lebte. Seit 1784 Rector der Universität Glasgow und wiederum Redner der Opposition im Parlament,

schrieb er 1790 sein Hauptwerk „Gedanken über die Revolution in Frankreich", welches einen ausserordentlichen Erfolg hatte. Er starb 1797. Seinen Platz in der Geschichte der Philosophie hat er sich durch seine Jugendschrift „über das Erhabene und Schöne" errungen, welche für die Philosophie der Kunst und Aesthetik epochemachend war. Sie giebt eine psychologische Analyse der ästhetischen Empfindung, indem er im menschlichen Gemüth die Triebe der Selbsterhaltung und der Gesellschaft als die beiden wesentlich verschiedenen Grundtriebe unterscheidet und auf jenem das Gefühl des Erhabenen, auf dem andern das Gefühl des Schönen beruhen lässt, woraus die einzelnen weiteren Begriffsbestimmungen scharfsinnig entwickelt werden. Von Burke's Gedanken waren Lessing und Moses Mendelssohn lebhaft ergriffen und auch auf Kant's Anschauungen haben dieselben unverkennbar eingewirkt.

Burlaeus, Gualterus, siehe Burleigh, Walter.

Burlaeus, Johannes, war ein Karmelitermönch aus der Grafschaft Lincoln und 1333 gestorben. Er schrieb Commentare zu des Porphyrius *„de quinque vocibus"*, zu Schriften des Aristoteles, des Petrus Lombardus und des Gilbertus Porretanus.

Burlamaqui, Jean Jacques, war 1694 in Genf geboren und warf sich mit so grossem Eifer auf das Studium des Natur- und Völkerrechts, dass er darin schon in seinem 25. Lebensjahre Professor in Genf wurde. Nach seiner Rückkehr von einem mehrjährigen Reiseleben in England, Holland und Frankreich widmete er sich zunächst seinem Lehramte, auf welches er jedoch später aus Gesundheitsrücksichten verzichtete. Im Jahr 1742 wurde er Mitglied des kleinen Rathes in seiner Vaterstadt und starb 1748. In seinen durch eine klare und begriffsgenaue Darstellung sich auszeichnenden rechtsphilosophischen Schriften *„Principes du droit naturel"* (1747) und den nachgelassenen *„Eléments du droit naturel"* (1774) hat er zwar den Standpunkt des Rechts und der Moral nicht streng genug unterschieden, jedoch einen guten Ueberblick der geschichtlichen Entwickelung des Naturrechts gegeben und durch Verarbeitung der rechtsphilosophischen Anschauungen seines Freundes Barbeyrac die philosophische Behandlung des Naturrechts gefördert.

Burleigh, Walter (Gualterus Burlaeus), war 1273 in Oxford geboren und studirte zuerst dort und dann in Paris, wo er ein Schüler des Duns Scotus und Mitschüler Occam's war. Nachdem er einige Zeit lang in Paris studirt hatte, wurde er in England Lehrer Eduard's III. und darauf Lehrer der Theologie in Oxford, als welcher er sich den Ehrennamen *„Doctor planus et perspicuus"* erwarb und 1357 starb. Ausser Erklärungsschriften zu den logischen, physischen, metaphysischen und ethischen Schriften des Aristoteles hat er eine von Thales bis Seneca reichende, von Fehlern und sachlichen Verstössen wimmelnde Schrift *„De vita et moribus philosophorum et poetarum"* (zuerst in Köln 1472 und in Nürnberg 1477 gedruckt) und in Form eines Commentars über die *„Isagoge"* des Neuplatonikers Porphyrios eine Schrift über die „Universalien" (Gemeinbegriffe) verfasst, über welche er sich auch in seinem Commentar zur Physik des Aristoteles ausspricht. Und diese seine Stellung in der grossen Streitfrage der Scholastiker über die Bedeutung der Allgemeinbegriffe, als Vertreter eines gemässigten Realismus, bildet das einzige Interesse, welches Burleigh für die Geschichte der Philosophie gewährt. Er stellt in diesem Betracht zwei Sätze auf und sucht dieselben zu beweisen: 1) *Aliquid est extra animam quod non est singulare* (es giebt etwas ausser unserm Geiste, welches kein Einzelnes ist) und 2) *Non omne universale est conceptus animae* (nicht jedes Allgemeine ist ein Verstandesbegriff). Den ersten Satz sucht er so zu begründen: Was die Natur in erster Linie im Auge hat, ist etwas ausser uns Vorhandenes, ihr Hauptzweck geht aber nicht auf das Einzelne, sondern auf das Allgemeine oder die Gattung, dieses ist also etwas ausser uns Seiendes und nicht ein blosses Gedankending. Auch unser natürliches Begehren ist auf etwas ausser uns seiendes Wirkliches gerichtet, auf dieses aber als ein Allgemeines; denn wir hungern oder dürsten nicht nach einer besonderen Speise oder einzelnem Trank, sondern nach Speise und Trank überhaupt. Schliesst ferner Jemand mit einem Andern einen Vertrag, z. B. ihm ein Pferd zu beschaffen, so wird dabei kein bestimmtes Pferd im Auge behalten, sondern ein Pferd überhaupt. In Bezug auf den zweiten Satz stellt Burleigh folgende Beweisführung auf: Die Art und das Einzelwesen müssen stets zu derselben Gattung gehören. Da die in der Seele sich vorfindenden Begriffe etwas sind, was dem Sein nach von den Einzeldingen ausser der Seele getrennt ist, so würde aus der Annahme, dass die Universalien blosse Gedankendinge seien, die Folgerung hervorgehen, dass die Universalien überhaupt dem Sein nach von den Einzeldingen getrennt wären, was der Lehre des Philosophen (Aristoteles) durchaus widerstreitet. Muss also das Allgemeine als ein wirkliches Etwas gelten so darf darum doch die Art nicht etwa als ein Theil des Einzelwesens betrachtet werden, da dieses durch seine bestimmte (diese) Form und Materie besteht; sondern die Art drückt eben nur die Washeit (*Quidditas*) des Einzelwesens aus. Allgemeines und Einzelwesen sind wohl zwei Dinge, aber

nicht zwei Substanzen oder zwei Körper. Dasjenige aber, was dem Menschen das Denken des Allgemeinen möglich macht, ohne dass er dabei zugleich das Einzelne mitdenkt, ist der thätige Verstand. In der verworrenen Erkenntniss wird das Einzelne zuerst erkannt, von welchem das Allgemeine erst abstrahirt wird; in der bestimmten oder genauen Erkenntniss dagegen wird das Allgemeine früher, als das Einzelne, erkannt, da hier zuerst alle jene allgemeine Bestimmungen erkannt werden, welche im Einzelnen enthalten sind und in die es sich auflösen lässt.

Butherus war nach Jamblichos aus Kyzikon, einer Inselstadt am Propontis in Mysien gebürtig und wird als angeblich altpythagoräischer Schriftsteller und Verfasser eines Werkes über die Zahlen erwähnt, aus welchem uns Stobäus einige Bruchstücke mitgetheilt hat.

C.

Cabanis, Pierre Jean Georges, war 1757 in dem französischen Landstädtchen Cosnac bei Brives im alten Limousin (Departement Corrêze) geboren. In seinem 14. Lebensjahre von seinem Vater nach Paris gebracht, studirte er dort neben alten und neuern Classikern eifrig die Schriften von Voltaire und Rousseau, ging aber schon im 16. Lebensjahre mit dem Fürstbischof Massalski von Wilna als dessen Secretär nach Warschau, wo er kurz darauf Professor der schönen Wissenschaften an der dortigen Akademie wurde. In seinem 18. Jahre (1775) kehrte er mit einer frühzeitigen „Verachtung der Menschen und einer tiefen Melancholie", wie er selber nachmals bekannte, nach Paris zurück, wo er die Beschäftigung mit den schönen Wissenschaften noch eine Zeit lang fortsetzte, wovon seine im Jahr 1797 herausgegebnen *Mélanges de littérature allemande ou choix de traductions de l'allemand* Zeugniss ablegen. Sein Vater, der die Landwirthschaft nach wissenschaftlichen Grundsätzen betrieb, war dem Minister Turgot befreundet, und durch Letztern wurde der junge Cabanis bei der Wittwe von Helvetius eingeführt, welche seit ihres Mannes Tode (1771) in dem anderthalb Stunden von Paris, am Eingange des Boulogner Wäldchens gelegenen Städtchen Auteuil das schöne Landhaus bewohnte, das einst der Dichter Boileau zu einem „Parnass der wahren Kinder Apollon's" gemacht hatte, und welches nun die neue Besitzerin für die gelehrten, schöngeistigen und gesellschaftlichen Berühmtheiten der französischen Hauptstadt offen hielt. In der „freien Gesellschaft der Egoisten", die sich ein Paar mal in der Woche bei der geistreichen Frau zu versammeln pflegte, wurde der von Turgot empfohlene junge Mann mit dem Baron Holbach, dem bereits sechzigjährigen Condillac, so wie mit Diderot und Voltaire persönlich bekannt. Aber der Vater Cabanis drang darauf, dass der junge Schöngeist sich zu einem bestimmten Lebensberufe entscheiden solle. Der Arzt Dubreil, zu welchem Cabanis durch seine Kränklichkeit geführt wurde, brachte ihn dazu, dass er sich zur Fahne Aeskulap's schlug und unter der Leitung seines Arztes sechs Jahre lang eifrigst der Medicin oblag. Im Jahr 1783 wurde er Doctor der Medicin und nahm mit seinem in Versen abgefassten *„serment d'un médecin"* in bester Form von den schönen Wissenschaften Abschied. Während der Revolutionsstürme wirkte er, da ihn Kränklichkeit in der medicinischen Praxis behinderte, als Professor der Gesundheitslehre an der Centralschule in Paris und als Professor der Klinik an der dortigen Gesundheitschule. Aber sein Blick blieb nicht auf den nächsten Kreis seines ärztlichen Berufes beschränkt; er hatte eine umfassende Einwirkung auf das Menschenleben im Auge. Für den Grafen von Mirabeau, mit welchem Cabanis beim Beginne der Revolution bekannt geworden war, arbeitete er eine umfangreiche Arbeit über die öffentliche Erziehung aus, worin manche keimkräftige Gedanken ausgesprochen waren, die zum Theil schon im Verlaufe der nächsten Jahre bei der Umgestaltung des Unterrichtswesens in Frankreich in's Leben traten. Wie aber Cabanis als Arzt an Mirabeau's Todbett stand, so war er zugleich in der Umgegend von Auteuil als Arzt der Dorfbewohner thätig, deren Liebe ihn während der Schreckenszeit unangefochten erhielt, während Condorcet, mit dessen Schwägerin sich Cabanis verheirathet hatte, sich mit dem von Letzterem erhaltenen Gift den Verfolgungen der Schreckensmänner entzog. Als unter der Directorialregierung an die Stelle der Akademie der Wissenschaften und schönen Künste im Jahr 1796 das Nationalinstitut der Wissenschaften in's Leben trat, erhielt die Klasse der moralischen und historischen Wissenschaften eine besondere Section

für die Analyse der Sinnesempfindungen und Ideen, und Cabanis wurde Mitglied dieser Section. Als solches las er in den Jahren 1796 und 97 das erste halbe Dutzend der Abhandlungen über die Beziehungen des Physischen und Moralischen im Menschen, die er später vollständig als selbständiges Buch der Oeffentlichkeit übergab, unter dem Titel: *Traité du physique et du moral de l'homme* (1802), in zwei Bänden. In den spätern, nach Cabanis' Tode veranstalteten Ausgaben dieses seines Lebenswerkes wurde seit 1815 statt „Traité" das Wort „Rapports" auf den Titel gesetzt. Die 8. Auflage wurde 1844 durch L. Peisse besorgt. Den leitenden Grundgedanken dieser Abhandlungen hatte Cabanis bereits 1795 in einer Schrift *„Coup d'oeil sur la révolution et la réforme de la médecine"* mit folgenden Worten ausgesprochen: „In der Physiologie müssen wir die Lösung aller Probleme und den Stützpunkt aller Wahrheiten suchen. Aus der natürlichen Empfindungsfähigkeit des Menschen fliessen die Ideen, Gefühle, Leidenschaften, Tugenden und Laster. Die Quelle der Moral liegt in der menschlichen Organisation, von welcher unsere Fähigkeit zu empfinden, sowie die Art und Weise unsers Empfindens abhängt." Dem entsprach auch die Weltanschauung des Cabanis überhaupt. „Alle Erscheinungen des Weltalls waren, sind und werden immer sein die nothwendige Folge der Eigenschaften der Materie oder der Gesetze, welche alle Wesen regieren. Durch diese Eigenschaften und diese Gesetze offenbart sich uns die erste Ursache, und auch schon von Helmont nannte sie in seiner Weise die Ordnung Gottes." Nicht ganz blieb Cabanis dieser Grundanschauung seines Lebenswerkes in seinen letzten Lebensjahren getreu. Wie aus einem Briefe hervorgeht, den Cabanis an seinen Freund Fauriel geschrieben hatte und der im Jahre 1824 als *„Lettre posthume et inédite à Mr. F...... sur les causes prémières, avec des notes de Bérard"* veröffentlicht wurde, setzte zuletzt Cabanis an die Stelle einer Alles durchdringenden Weltseele wenigstens als Gegenstand des Glaubens eine mit Bewusstsein wollende Weltkraft, eine *intelligence voulante,* und in der kleinen Welt des lebendigen Menschen an die Stelle eines blossen Inbegriffs seelischer Functionen des Leibes wiederum die Seele als ein bleibendes und unzerstörbares Wesen und als blossen Diener jener ersten Ursache auf den Thron. Nachdem sich auf diese Weise im Fortgange der politischen Entwickelung Frankreichs durch die Consularregierung zum Kaiserreiche auch das Mitglied des Nationalinstituts die gottesgläubige Seele gerettet hatte, starb er im Frühjahr 1808, im 52. Lebensjahre, zu Rueil bei Paris. Noch bei Lebzeiten von Cabanis war dessen wissenschaftliches Lebenswerk durch den Hallischen Professor L. H. Jakob, welcher damals als Erfahrungsseelenlehrer Ruf genoss, durch eine Uebersetzung „P. J. G. Cabanis über die Verbindung des Physischen und Moralischen im Menschen; aus dem Französischen, mit einer Abhandlung über die Grenzen der Physiologie und Anthropologie" (1804, in zwei Bänden) in Deutschland eingeführt worden, wo einige Jahrzehnte später Moleschott und Karl Vogt auf die Leistung von Cabanis zurückgriffen, um dessen Werk und Richtung fortzusetzen. Er war der erste französische Schriftsteller, welcher in der Nachfolge von John Locke, Helvetius, Condillac, Volney, Saint Lambert methodisch und philosophisch über den Zusammenhang des Physischen und Psychischen im Menschen gehandelt hat und die physiologische Psychologie d. h. die Psychologie als einen Zweig der grossen Wissenschaft des Lebens, begründet hat, an deren Ausbau das gegenwärtige Zeitalter rüstig fortarbeitet.

Den Standpunkt und die Tendenz seines bahnbrechenden Werkes bezeichnet Cabanis in folgender Weise: Der Mensch hat Bedürfnisse; er hat Fähigkeiten, sie zu befriedigen, und beide hängen unmittelbar von seiner Organisation ab. Lässt es sich ausmachen, dass die Entstehung der Gedanken und Strebungen in uns von gewissen besondern Bewegungen in bestimmten Organen abhängen und dass diese Organe denselben Gesetzen unterworfen sind, wie die übrigen Organe unsers Leibes? Entspringen alle gesellschaftlichen Verhältnisse unter den Menschen geradezu entweder aus ihren wechselseitigen Bedürfnissen oder aus der Uebung ihrer Fähigkeiten? Bieten diese gesellschaftlichen Verhältnisse verschiedene Erscheinungen dar, die dem Zustande der Gesundheit und der Krankheit gleichen? Lassen sich durch Beobachtung die Umstände erforschen, welche diese Zustände erhalten und veranlassen? und können sie uns mit Hülfe von Vernunft und Erfahrung Mittel an die Hand geben, wodurch die moralische Natur des Menschen im Zustande der Gesundheit erhalten oder von ihren Krankheiten geheilt werden kann? Das sind die Fragen, welche der Psycholog aufzulösen wünscht, indem er die Erscheinungen des Lebens und der Organisation zu ergründen sucht. Nur wenn man sich an die bleibende und allgemeine Natur des Menschen, als an den festen Punkt hält, von welchem man bei allen sie betreffenden Untersuchungen ausgehen kann, nur auf diesem einzigen Wege kann man hoffen, in dieser Wissenschaft wahre Fortschritte zu machen und zu allgemein gültigen Ergebnissen zu gelangen. Man findet hier nichts von dem, was man lange Zeit Metaphysik genannt hat. Die Behauptung, als ob man das Wesen der Dinge an sich zu erkennen vermöge, ist eine Un-

gereimtheit, die bei der geringsten Aufmerksamkeit in die Augen fällt. Für uns existiren keine andern Ursachen, als solche, die auf unsere Sinne wirken können; was nicht Gegenstand unserer Sinne sein kann, ist von unsern Untersuchungen ausgeschlossen. Die sogenannten ersten Ursachen der Metaphysik können niemals Gegenstand der Untersuchung, ja nicht einmal des Zweifels sein, und das einzige Ergebniss, wozu uns ein weiser Gebrauch unserer Erkenntnisskräfte in Betreff jener ersten Ursachen führt, besteht darin, dass wir darüber für immer in Unwissenheit bleiben müssen. Diese Wege sind also ungangbar; wir betrachten nur die Erscheinungen, welche das die Körper belebende Princip von andern wirkenden Kräften der Natur unterscheidet, oder die Umstände, unter welchen die Erscheinungen stattfinden, und suchen nach den ihre Thätigkeit beherrschenden Gesetzen. Wenn wir von Fähigkeiten unserer Natur reden, so ist dies nur ein allgemeiner Ausdruck für die Wirkungen, welche durch das Spiel der Organe hervorgebracht sind, oder für die Bedingungen, ohne welche die Erscheinungen nicht stattfinden, oder für die allgemeinen Ergebnisse der Verrichtungen unserer Organe, und ich bin weit davon entfernt, aus diesen Erscheinungen auf die Existenz eines besondern Wesens zu schliessen, welches die Functionen trägt oder hervorbringt. Eigentlich zu reden, so machen die leiblichen Fähigkeiten oder organischen Anlagen, aus welchen die seelischen Erscheinungen hervorgehen, den Inbegriff der gleichen und selben Verrichtungen aus, und beide Modificationen der menschlichen Existenz beruhen auf einem gemeinschaftlichen Grunde. Alle Operationen des Verstandes und Willens haben ihre Quelle in den ursprünglichen oder abgeleiteten Zuständen der leiblichen Organisation und fallen mit den ursprünglichen Lebensbewegungen derselben zusammen. In Wahrheit läuft dabei Alles auf Untersuchungen der Physiologie hinaus, die jedoch auf das besondere Studium einer bestimmten Klasse von Verrichtungen gehen; die Psychologie ist nichts anders, als Physiologie unter gewissen besondern Gesichtspunkten betrachtet. Auch die moralische (geistig-sittliche) Natur des Menschen ist ein Resultat der Neigungen, Gefühle und Begriffe des Menschen; es giebt nichts Unabhängiges und Unveränderliches in den Phänomenen unserer geistig-sittlichen Natur, als was darin durch ewige und feste Naturgesetze bestimmt ist. Bis jetzt sind die Geisteswissenschaften durch eine Menge roher und unbestimmter metaphysischer Hypothesen verdunkelt worden; es gilt zu zeigen, dass die Geisteswissenschaft ein blosser Zweig der Naturgeschichte des Menschen sei.

Die allgemeine Thatsache der lebendigen Natur ist die Sensibilität oder Empfindungsfähigkeit. Das Leben ist nichts als eine Reihe von Bewegungen, welche sämmtlich mittelst der Eindrücke erfolgen, welche die verschiedenen Organe des Leibes empfangen. Ohne die Empfindungsfähigkeit unserer Organe wüssten wir Nichts von der Gegenwart äusserer Gegenstände und könnten selbst unsere eigne Existenz nicht wahrnehmen. Wenn nun gleich die Sensibilität in den lebendigen Körpern auch solche Eigenschaften entwickelt und Erscheinungen hervorbringt, die den Eigenschaften ihrer sonstigen mechanischen, physikalischen und chemischen Bestandtheile in keiner Beziehung ähnlich sind; so ist damit doch noch nicht bestimmt, dass die Sensibilität nicht selbst wiederum von allgemeinen Gesetzen der Körperwelt herrührte. Es drängt sich die Vermuthung auf, dass zwischen dem Pflanzentrieb und der thierischen Sensibilität auf der einen Seite und der in der übrigen Natur überhaupt sich offenbarenden Wahlverwandtschaft und anziehenden Schwerkraft eine Analogie stattfinde. Dann wären die vegetabilischen Verwandtschaften, die chemischen Anziehungen und die allgemeine Schwerkraft nichts als verschiedene Aeusserungen einer Art von Instinct anzusehen, der auf niedern Stufen noch schwankend und unbestimmt, sich auf den folgenden Stufen immer mehr entwickelt, auf den nächsthöhern schon einen Ansatz von Willen zeigt und weiterhin eine Reihe von Neigungen durchschimmern lässt; eine Art von Instinct, der in seiner fortschreitenden Entwickelung alle Grade der Organisation durchläuft und sich nach und nach zu den erstaunlichen Wundern des Verstandes und Willens erhebt. Es ist möglich, dass die besondern Umstände, welche bei der Bildung eines jeden Individuums obwalten, den Grad von Energie und die Beschaffenheit der Sensibilität unwiderruflich bestimmen. Da wir aber nicht wissen, von welchen Verbindungen das Phänomen der Sensibilität abhängt, so können wir die Ursache seiner Modificationen nur in denjenigen Theilen aufsuchen, worin eben Sensibilität sich äussert, die jedoch nicht nothwendig immer mit Bewusstsein verbunden ist. Das Bewusstsein der Eindrücke setzt allerdings jederzeit die Wirksamkeit der Sensibilität voraus; aber diese selbst ist auch in Organen wirksam, wo das Ich ihre Gegenwart nicht wahrnimmt. Es giebt also thatsächlich Sensibilität ohne Wahrnehmung der Empfindungseindrücke. Die Nerven können Eindrücke empfangen, die gewisse Bewegungen veranlassen, ohne dass von diesen Eindrücken und Bewegungen das Gehirn etwas gewahr wird. Obwohl das Ich, wie wir uns dasselbe vorstellen, nur in dem gemeinschaftlichen Mittelpunkt der Eindrücke und durch die bis dahin fortgepflanzten Eindrücke selbst existirt, so werden doch

darum nicht alle dahin gelangenden Eindrücke auch wirklich vom Ich wahrgenommen, vielmehr bleibt eine grosse Menge derselben dem Ich ganz fremd. Um das Bewusstsein des Ich zu erlangen, reicht es hin, Eindrücke der Lust und Unlust zu erfahren, an die sich Strebungen knüpfen, so schwach und unbestimmt dieselben auch Anfangs noch sein mögen.

Die Operationen der Sensibilität gehen in zwei Zeiten vor sich. Zuerst empfangen die Nerven der empfindungsfähigen Organe den Stoss des Eindrucks und theilen ihn dem ganzen empfindungsfähigen Organe mit. Hierauf wirkt dieses auf sie zurück, um die Empfindung als solche vollständig hervorzubringen. Dazu kommt noch der Mechanismus, durch den die empfangenen Eindrücke fortgepflanzt werden und Willensbestimmungen und Muskelbewegungen entstehen, die sich den Empfindungseindrücken zugesellen. Eindrücke zu empfangen und durch Empfinden derselben zu Bewegungen bestimmt zu werden, ist jedem lebendigen Organe des Leibes eigenthümlich. Die Eindrücke gelangen stets zu einem Mittelpunkte der Reaction, woher sie als Triebe oder Willensbestimmungen und weiterhin als Bewegungen gegen die Theile zurückgeschickt werden, für welche jede dieser einzelnen Operationen eingerichtet ist. Action und Reaction können oft stattfinden, ohne dass das Individuum etwas davon weiss. Manche Eindrücke werden nicht unmittelbar als solche wahrgenommen, sondern gelangen, als Quelle anderer daraus folgender Bewegungen, erst in ihren Wirkungen zum Bewusstsein, d. h. in den Urtheilen und überlegten Willensbestimmungen, welche aus ihrer Vereinigung im Gehirncentrum entspringen. Es giebt keine Bewegungen im lebendigen Leibe, welche nicht unmittelbar von der Sensibilität abhängen. Diejenigen Nerven, welche sich in den Muskeln verlieren, sind die wahre Seele ihrer Bewegungen. Die Bewegungsorgane werden lediglich durch die Empfindungsorgane belebt und regiert. Was geht denn vor, wenn ein Glied sich bewegt? Die Ursache der Bewegung wird demselben durch den Nerven zugeführt, und diese Ursache richtet sich nach den Eindrücken, welche in einem Mittel- und Vereinigungspunkt des Nervensystems empfangen oder miteinander verknüpft worden sind. Jede Muskelbewegung setzt im Innern des Gehirns oder in denjenigen Nerven, welche diese Muskeln regieren, eine vorgängige analoge Bewegung voraus, wovon die Muskelbewegung gewissermassen die hinausgesetzte Wirkung ist. Unmittelbare Erfahrungen haben gezeigt, dass Gehirn, verlängertes Mark und Nerven die eigentlichen Organe der Empfindungen sind; durch die Nerven wird allen übrigen Organen des Leibes, deren allgemeines Band sie ausmachen, die Sensibilität mitgetheilt. Das Gehirn ist zum Denkgeschäft ganz eigentlich bestimmt, wie der Magen zum Verdauen, die Leber zur Absonderung der Galle. Sowie die Eindrücke erst noch isolirt und ohne Zusammenhang zum Gehirn gelangen, setzen sie dasselbe in Thätigkeit, um durch Umwandlung der Empfindungen Bilder der besondern Eindrücke zu gestalten, sie unter einander zu vergleichen, Urtheile, Schlüsse und Willensbestimmungen daraus zu ziehen. Auch im Centralorgangebiete des Gehirns können Operationen entstehen, die ihm ausschliesslich eigen sind, bald durch eine allgemeine Reizung des Gehirns veranlasst, bald nur in einem besondern Theile desselben vor sich gehend. Alle Theile des Nervensystems stehen mittelst des Rückenmarks und Gehirns mit einander in Verbindung; alle wirken auf einander ein und zurück, nur aber ist das Wie? dieser Wechselwirkung noch in Dunkel gehüllt. Auf Grund der Versuche über den Galvanismus bin ich geneigt zu glauben, dass die durch die Lebensthätigkeit modificirte Elektricität das unsichtbare Mittel ist, welches das Nervensystem beständig durchströmend die Eindrücke der empfindlichen Nervenenden zu den Centralstellen im Gehirn leitet und von da gegen die Muskelfaser den Stoss führt, welcher in den Organen die Bewegung hervorbringen soll. Durch Condillac's Zergliederung der Sinnesempfindungen mittelst einer lebendigen Statue hätte die Seelenkunde leicht, zum Nachtheil ihres Fortschrittes, in eine falsche Richtung kommen können. Nichts ist einerseits dem lebendig-wirklichen Menschen weniger ähnlich, als eine dergleichen vorgestellte Statue, die man auf einmal mit der Fähigkeit begabt, die einem jeden Sinne besonders zustehenden Eindrücke zu empfangen, dann darüber zu urtheilen und endlich diesen Urtheilen gemäss Willensbestimmungen zu bilden. Nichts gleicht andrerseits weniger der Art und Weise, wie die Eindrücke wahrgenommen, Begriffe und Urtheile gebildet werden und Willensbestimmungen im lebendigen Menschen entstehen, als jene von Condillac beliebten abgesonderten Operationen eines einzelnen Sinnes, den man getrennt vom ganzen Systeme der Sinnesthätigkeit wirken lässt. Nichts ist abenteuerlicher, als jene vermeintliche Operation eines Denkorgans, das man wie eine unabhängige Kraft wirken lässt und von der Menge sympathischer Organe absondert, deren Nerven ihm eine Menge Material zum Denken oder zu Bewegungen zuführen, die zur Hervorbringung des Denkens beitragen. Es ist unmöglich, dass jemals ein besonderes Sinnesorgan abgesondert für sich wirksam sein und dass die ihm eigenthümlichen Eindrücke stattfinden könnten, ohne dass sich andere Eindrücke damit vermischen und die in Mitleidenschaft stehenden Organe dazu

mitwirken. Denn es ist ausgemacht, dass der Tast- oder Gefühlssinn, welcher die gemeinschaftliche Quelle aller übrigen Sinne ist, mit seiner Sensibilität in einem gewissen Grade immer an den Operationen der andern Sinne Antheil nimmt und eine beständige Correspondenz zwischen allen Sinnen unterhält. Auch ist es für einen besondern Sinn gar nicht einerlei, ob er die auf ihn wirkenden Eindrücke isolirt, oder ob er sie zugleich mit den Eindrücken empfängt, welche ebendieselben Gegenstände auf die übrigen Sinne machen. Die Verrichtungen der Sinne verschlingen sich und modificiren einander; überdies verrichtet jedes Sinnesorgan seine Leistungen nur in steter und unmittelbarer Verbindung mit dem Gehirn, dessen Zustand am allerersten fähig ist, die Ordnung und Beschaffenheit der Sinnesänderungen abzuändern, ja sie ganz umzukehren. Eine richtige Zergliederung der Sinnesempfindungen darf also die Operationen der einzelnen Sinne nicht von denen der übrigen Sinne trennen; um den Mechanismus der intellectuellen Operationen kennen zu lernen, muss man sie zugleich bis zu ihrem ersten Ursprung im Kinde verfolgen. Eine gründliche und vollständige Zergliederung des Zustandes der Vorstellungen beim Kinde, ehe noch seine Sinnesthätigkeiten durch Gegenstände der Aussenwelt in's Spiel gesetzt sind, ist aber keine Sache, die sich so kurzer Hand abmachen lässt. Ein festes Gesetz der lebendigen Natur ist es, dass die Eindrücke durch öftere Wiederkehr deutlicher und die Bewegungen durch Wiederholung leichter und sicherer werden. Die Sinne nicht minder, wie die Bewegungsorgane müssen in Uebung erhalten werden, wenn sie nicht einschlafen und stumpf werden sollen. Ein nicht minder allgemeines und festes Gesetz der lebendigen Natur ist, dass allzu lebhafte und zu oft wiederholte oder gehäufte Eindrücke schwächer werden; die Fähigkeit zu empfinden hat ihre Grenze, die nicht überschritten werden darf. In Bezug auf ihre allgemeinen Wirkungen im Empfindungsorgan unterscheiden sich die Sinneseindrücke in Lust- und Unlust-Eindrücke, und beide Phänomene wirken zur Erhaltung des lebendigen Geschöpfs gleich mächtig ein. Zur Bildung von Begriffen und Willensbestimmungen tragen aber thatsächlich nicht blos die von äussern Gegenständen herrührenden Sinneseindrücke, sondern auch die von den Thätigkeiten innerer Organe verursachten Eindrücke das ihrige bei. In Bezug auf diese doppelte Art von Eindrücken der äussern und der innern Empfindungsorgane besteht noch eine grosse Lücke in unserm Wissen. Von den Eindrücken der innern Empfindungsorgane hängen die sogenannten Instincterscheinungen ab. Die frühesten Triebe und instinctartigen Fertigkeiten sind eine Folge der Bildungs- und Entwickelungsgesetze dieser Organe; die spätern, erst kürzere oder längere Zeit nach der Geburt sich bildenden Triebe tragen schon Spuren des Einflusses der von aussenher durch die Sinne empfangenen Eindrücke an sich. Durch die stete Wiederholung der Eindrücke erzeugen sie die erste beständigste und stärkste Gewohnheit des Instincts, den der Selbsterhaltung. Die Gewohnheit und das Bedürfniss der bei der Verdauung bemerkbaren Reihe von Eindrücken und Bewegungen bringen den Instinct der Ernährung hervor. Die Fähigkeit der Muskelfasern zu Zusammenziehungen wird durch gewohnheitsmässige Wiederholung der Bewegungen befestigt und macht die Bewegungsinstincte des Muskelsystems aus. In dem Maasse, als sich dieser Instinct entwickelt, tritt er in enge Verbindung mit den Instincten der Selbsterhaltung und der Ernährung. Im Innern sind die Eindrücke durch ihre Mannichfaltigkeit und durch die Verschiedenheit der Wirkungen mit einander verwebt und verwickelt. Sie haben einen unbestimmten Charakter, und das Individuum hat nur ein verworrenes Bewusstsein davon. Trotzdem wird es der Forschung vielleicht möglich sein, die Frage zu beantworten, welches die Gefühle und Begriffe sind, die von solchen innern Eindrücken abhängen und wobei die sogenannten äussern Sinnesorgane nur Hülfswerkzeuge sind. Von der Art und Weise, wie die Eingeweide des Unterleibes die ihnen zukommenden Funktionen verrichten, wie sie Eindrücke empfangen, wodurch ihre Bewegungen bestimmt werden, hängen Lust- oder Unlustgefühle, heitre oder trübe Gedanken ab; ja der Zustand der Eingeweide des Unterleibes kann sogar die Ordnung der Gefühle und Begriffe ganz umkehren und Verrücktheit veranlassen. Die Quelle des mütterlichen Instincts ist in den Eindrücken zu suchen, welche schon die Gebärmutter während der Schwangerschaft erhalten hat. Die Zeugungsorgane mit ihrer grossen Sensibilität äussern Einfluss auf das ganze Nervensystem: im Zeitpunkt der Mannbarkeit nimmt der Mensch andere Neigungen, Gewohnheiten und Begriffe an, es entsteht ein ganz anderer Gemüthszustand in ihm; ein neues System von Thätigkeiten tritt hervor und Alles ändert sich durch dieses System und alle Dinge erhalten ein anderes Ansehen. Dass die Empfindungsfähigkeit unseres Leibes die Quelle aller Begriffe und Fähigkeiten ist, habe Locke, Condillac, Bonnet, Helvetius bis zur grössten Evidenz dargethan. Aus den Bewegungen des Gehirns, die von empfangenen Sinneseindrücken der äussern oder innern Organe herrühren, entspringen alle Operationen der Seele oder des Geistes. Durch Association und Vergleichung der Empfindungen, welche ein und dasselbe Ding auf unsere verschiedenen Organe macht, über-

zeugen wir uns, dass ihre Ursache ausser uns und unabhängig von uns existirt, und das Ergebniss unserer verglichenen Empfindungen sind unsere Begriffe. Die Art und Weise zu empfinden ist bei verschiedenen Menschen verschieden nach Maassgabe ihrer ursprünglichen Organisation und anderer Umstände des Alters, Temperaments und Geschlechts, die ausschliesslich von der Natur abhängen. Sie wird gleichmässig verändert durch Klima, Lebensweise, Nahrungs- und Genussmittel, Arbeiten und Beschäftignngen, Lebensordnung und überhaupt durch den ganzen Inbegriff physischer Gewohnheiten. Umgekehrt bedeutet der Einfluss des geistig-sittlichen Znstandes auf unsere physische Natur nichts anders, als eben diesen Einfluss des Gehirns als Denk- und Willensorganes auf die übrigen leiblichen Organe, deren Verrichtungen die sympathische Thätigkeit jenes Organs erwecken, aufheben und gänzlich verkehren kann.

Cabanis setzt die wissenschaftliche Bedeutung seines Lebenswerkes für die Fortentwickelung des „Sensualismus“ mit gutem Rechte in die Untersuchung, worin die Empfindungsfähigkeit bestehe, und in das Ergebniss, dass es keine von der Empfindungsfähigkeit verschiedene *„cause active“* gebe, sondern Muskelbewegung und Empfindung aus einer und derselben Quelle kommen und dass demgemäss das, was wir „Seele“ nennen, kein besonderes Wesen, sondern blosse Thätigkeit oder Function unserer leiblichen Organe sei. Es war ein Fortschritt gegen seine sensualistischen Vorgänger, dass Cabanis durch den Hinweis auf die Empfindungsfähigkeit innerer Organe und auf den schon von Geburt an vorhandenen eignen Fond innerer Organisation die Möglichkeit und den Boden einer von äussern Sinneseindrücken unabhängigen spontanen Thätigkeit unsers Innern zeigte und den sogenannten „innern Sinn“ der ältern Psychologen an physiologische innere Organe knüpfte. Ein Fortschritt war es ferner, dass Cabanis vor der wichtigen Entdeckung der für die Empfindungs- und Bewegungsnerven thatsächlich im Rückenmark vorhandenen doppelten Wnrzeln durch Karl Bell (1811) Empfindung und Muskelerregung auf eine und dieselbe Qnelle der Nervenerregbarkeit durch Reize zurückführte; denn darauf läuft doch wesentlich dasjenige hinaus, was Cabanis unter „Sensibilität“ verstanden wissen wollte. Und wie unklar und schwankend auch in manchen Punkten der Versuch, das Wesen der Sensibilität aufzuklären, gewesen sein mochte, so bewegte er sich doch unzweifelhaft auf dem Wege und in der Richtung, welche die heutige Psychophysik im Ange hat, wenn sie eine Zurückführung der sämmtlichen Sinnesempfindungen auf die Perception von verschieden gearteten Bewegungen in Aussicht stellt. Das Werk von Cabanis, sagt der Franzose Rémnsat, ist eine Tendenz, aber kein Abschluss. Er hat die Richtung der neuern physiologischen Psychologie angegeben, ohne den Anspruch zu machen, sie zugleich zum Ziele zu führen.

Caesalpinus, Andreas (Andrea Cesalpino) war 1519 zn Arezzo in Toscana geboren und lehrte lange Zeit in Pisa neben der Medicin, die er zugleich praktisch als Arzt übte, und den Naturwissenschaften die Aristotelische Philosophie. Der unter seiner Aufsicht stehende Pflanzengarten hatte ihn znr Abfassung der ersten systematischen Botanik veranlasst. Anch verfasste er ein Werk über die Ordnung der Mineralien. In der Medicin war er ein Gegner des Galenus und sympathisirte mit Hippokrates. In der Philosophie war er ein entschiedener Peripatetiker und bildete den averroistischen Aristotelismus zum Pantheismus fort, so dass er gewissermaassen als Vorläufer des Spinoza gelten kann. Nur aber wollte er den Aristoteles nicht an der Hand seiner alten Commentatoren, sondern aus den Schriften des Aristoteles selbst erklären und dessen reine und ächte Lehre an's Licht stellen, von welcher er jedoch zugab, dass sie nicht in allen Pnnkten mit der christlichen Lehre übereinstimme. Seine *Quaestiones peripateticae* erschienen zu Venedig 1571; der zweiten Ausgabe (Venedig 1593) ist die Schrift *Daemonum investigatio peripatetica* angehängt. Da sich seine Philosophie dem Urtheile der Kirche unterwarf und selbst in der Naturlehre dem Wunder Platz liess, so blieb er in Italien unangefochten, während ihn in Deutschland Nicolaus Taurellus des Atheismus beschuldigte. Noch in hohem Alter wurde er vom Papste Clemens VIII als dessen Leibarzt nach Rom berufen, wo er 1603 starb. Seine philosophischen Grundgedanken fassen sich in folgenden Sätzen zusammen. Unser Denken geht vom Allgemeinen aus, entweder von allgemeinen Grundsätzen des Verstandes, oder von einer allgemeinen Vorstellung, welche wir durch die Sinne vom Gegenstand empfangen haben. Dieses durch Induction von uns erkannte Allgemeine ist jedoch nur ein unbestimmtes und verworrenes Ganze, das sich erst durch Erkenntniss der Unterschiede zu einer deutlichen und bestimmten Einsicht in die Natur der Dinge gestaltet. Die Begriffsbestimmung zeigt, was die Substanz ist und führt uns auf den Gegensatz zwischen Form und Materie der Dinge. Die Beweisführnng leitet uns zur Ursache, warum die Substanz so ist und wie sie ist, ohne dass wir beweisen könnten, dass Seiendes ist. Wo sich in der Welt der natürlichen Dinge keine Zusammensetzung von Materie und Form findet, kann keine Begriffsbestimmung gegeben werden; die reine Form ist daher unerklärbar, sie

ist das Allgemeinste und Einfachste, das Seiende, welches keine Ursache haben kann. Es giebt jedoch keine andern Substanzen, als lebendige Wesen und deren Theile; doch sind viele Dinge nur belebt, sofern sie als Theile der Welt betrachtet werden, und in diesem Betracht werden auch die leblosen Elemente vom Leben des Ganzen durchdrungen. Alle Dinge der niedern Welt haben in dem räumlich von ihnen getrennten Himmel die Quelle ihres Lebens und ihrer Bewegung. Von dieser bewegenden Ursache ist jedoch Gott als die Endursache oder der Zweck aller Dinge, als die von der Materie und ihrer Bewegung gänzlich gesonderte *„anima universalis“* unterschieden. Nur aber entzieht sich der Begriff Gottes den Formen unsers Denkens; er ist im eigentlichen Sinne weder unendlich noch endlich, weder ruhend, noch bewegt, somit reine Geistigkeit und lediglich durch sein Denken und unvermischt mit der Welt für sich seiend. Die Seele, welche alle Glieder des Leibes zur Einheit verbindet, ist nicht Materie, sondern Form. Ihr Sitz ist im Herzen, von welchem alle übrigen Theile des Leibes belebt und zur Wirksamkeit geführt werden. Die sinnlichen Bilder, welche die Seele empfängt, haben keine räumliche Ausdehnung; aber in der menschlichen Seele bildet sich eine vom Körper gesonderte, unvergängliche Substanz, welche nach dem Tode ihres Körpers mit der reinen und allgemeinen Materie verbunden bleibt. Indem wir das Eine in allen Dingen ergreifen und in uns selbst das Ewige und Göttliche erkennen, wie es sich auch in unserer Seele findet, gewinnen wir im Schauen die wahre göttliche Glückseligkeit, welche uns jedoch vollständig erst dann zu Theil werden kann, wenn sich unsere Intelligenz im Tode von den rein menschlichen Thätigkeiten losgemacht hat und in den Stand des reinen Fürsichseins eingetreten ist.

Caesar, Cremoninus, siehe Cremonini, Cesare.

Caesar, Karl Adolf, war 1744 in Dresden geboren und seit 1778 Professor der Philosophie in Leipzig, wo er 1810 starb. Ausser Uebersetzungen verschiedener Werke aus dem Italienischen und Französischen und zahlreichen akademischen Gelegenheitsschriften hat er folgende philosophische Schriften veröffentlicht: Betrachtungen über die wichtigsten Gegenstände der Philosophie (1783), I. Band (Einleitung in die Philosophie und ihre Geschichte); Denkwürdigkeiten aus der philosophischen Welt, 1785—88, in sechs Bänden; Philosophische Annalen, 1787—93, zwei Theile in vier Bänden; Geist der neuesten Philosophie des In- und Auslandes, 1801 bis 1806; Unvernunft mit den Augen der Vernunft betrachtet, 1799.

Cajetanus (Cardinal), siehe Vio, Thomas de.

Calker, Friedrich van, war 1790 zu Neudietendorf im Herzogthum Gotha geboren, studirte in Jena, wo er sich an J. F. Fries anschloss, war dann Privatdocent in Berlin und seit 1818 Professor der Philosophie in Bonn, wo er 1870 starb. Im Wesentlichen hat er in seinen Schriften nur die Fries'sche Philosophie vorgetragen, wenn auch hin und wieder mit veränderter Terminologie und in besserer Uebersichtlichkeit. Nachdem er 1818 eine kleine Schrift über „die Bedeutung der Philosophie“ veröffentlicht hatte, trat er 1820 mit seinem Hauptwerke: „Urgesetzlehre des Wahren, Guten und Schönen, Darstellung der sogenannten Metaphysik“ hervor, dessen Grundgedanken folgende sind: Die Philosophie ist wesentlich nur die wissenschaftliche Erkenntniss der innern Welt, also Selbsterkenntniss des Geistes, Theorie der Vernunft. Darauf zielt sie in ihren Haupttheilen als Psychologie, Logik und Metaphysik, während der Mathematik, Naturlehre und Geschichtswissenschaft die Erkenntniss der äussern Welt zufällt. Die Metaphysik insbesondere geht darauf aus, die Urgesetze des Wahren, Guten und Schönen im selbstbewussten Geiste und in dessen Naturanlagen und Lebensäusserungen als Urgesetze seiner eignen Thätigkeit, seines Wissens und Glaubens, seines Wollens und Handelns, seines Fühlens und seiner Liebe, aufzusuchen. Alle höhere Erkenntniss beruht auf dem Bewusstsein; Erkennen, Thun und Lieben sind die drei Grundzüge des menschlichen Geisteslebens, durch welche der Geist in Gemeinschaft mit dem Ganzen der Dinge steht und die Urgesetze im Wesen der Dinge zu erkennen vermag. Diese Gesetze, die wir durch Beobachtung in uns finden, sind Wahrheit, Güte und Schönheit. Drei Arten von Ueberzeugung giebt es: Wissen, Glauben und Ahnen. Dem Wissen ist vollendete Einheit unmöglich; die Verbindung des Wissens mit dem Glauben ist die Aufhebung dessen, was im Wissen die Erkenntniss der Wahrheit beschränkt. Dem Wissen gegenüber enthalten Glauben und Ahnen die Erkenntniss der Ewigkeit; die Anerkennung des Ewigen im Endlichen ist die wahre Bedeutung aller Gefühle der Ahnung. Der Glaube ist Erkenntniss-, That- und Herzensglaube, ihre Vereinigung der urgesetzliche, rein geistige Glaube. Die höchste Eine lebendige Kraft, welche der erhabene Grund alles Seins ist, die allmächtige weltschaffende und welterhaltende Liebe ist Gott, der als Erlöser und Versöhner aller Menschen, als der Weltheiland geahnt wird. Nach dieser „Urgesetzlehre“ veröffentlichte Calker noch zwei Hefte: „Propädeutik der Philosophie“, I.: Methodologie der Philosophie (1820) und II.: System der Philosophie in tabellarischer Uebersicht (1821) und „Denklehre oder Logik und Dialektik, nebst einem

Abriss der Geschichte und Literatur derselben" (1822).

Callisen, Chr. Friedrich, war 1777 zu Glückstadt geboren, studirte in Kiel, Leipzig und Jena, wurde 1799 Privatdocent der Philosophie in Kiel, 1804 aber Pastor in Schleswig, später Generalsuperintendent und starb 1861 in Schleswig. Seine philosophischen Schriften sind: Kurzer Abriss einer philosophischen Encyclopädie als Grundlage bei Vorlesungen über dieselbe (1803); Theophilus, ein Beitrag zur Philosophie der Religion (1803); Kurzer Abriss der Logik und Metaphysik, als Leitfaden bei Vorlesungen (1805); Kurzer Abriss der philosophischen Rechts- und Sittenlehre als Leitfaden bei Vorlesungen (1805); Kurzer Abriss des Wissenswürdigsten aus der Seelenlehre und aus der Lehre vom richtigen Denken und Wollen, ein Leitfaden beim Unterricht (1808); Propädeutik der Philosophie oder Leitfaden zum Vortrag über Erfahrungs-Seelenlehre und Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften auf gelehrten Schulen und beim Anfang der akademischen Studien (1846); Entwurf einer Religions-Philosophie (1856). Nach der religiösen Seite schliesst sich Callisen an die Glaubensphilosophie von Fr. H. Jacobi an, während er in seinen logischen, psychologischen und metaphysischen Schriften im Allgemeinen den Standpunkt der Wolff'schen Philosophie vertritt und sich gegen Kant's kritische Ergebnisse ablehnend verhält.

Callisthenes, siehe Kallisthenês.

Calvisius Taurus, siehe Taurus.

Campanella, Tommaso, war im Dörfchen Steinano bei Stilo im südlichen Calabrien 1568 geboren und sollte, da er schon als Knabe mit einem ausserordentlichen Gedächtniss eine bewundernswürdige Redegabe vereinigte, nach dem Willen seiner Eltern die Rechtswissenschaft studiren. Aber der Eindruck eines Dominikanerpredigers, sowie die Lectüre der Lebensgeschichte Alberts des Grossen und des Thomas von Aquino brachten ihn zu dem Entschlusse, sich der Theologie zu widmen. Nachdem der Sechzehnjährige in den Dominikanerorden eingetreten war, machte er seine philosophischen Studien in der Ordensschule des Klosters zum heiligen Georg zu Morgentia in den Abruzzen und die theologischen zu Cosenza, beschäftigte sich jedoch weniger mit den Kirchenvätern, als mit den Schriften des Aristoteles und seiner Erklärer, mit Platon, den Anhängern Demokrits, den Stoikern, Plinius und Galenus. Vor Allem aber beschäftigten ihn die Schriften des damals noch als Greis in Cosenza lebenden Philosophen Bernardino Telesio. Im Kloster Altomonte in Ober-Abruzzo setzte er seine Studien fort, von wo er sich nach Neapel begab. Hier veröffentlichte er eine auf den Tod des Telesius gedichtete Elegie (*Elegia in morte Bernardini Telesii,* 1588) und schloss sich an die zu Neapel gegründete Telesianische oder Cosentinische Akademie begeistert an. In Neapel im Hause eines Telesianers lebend liess er seine *Lectiones physicae, logicae et animasticae* (1588) und *Philosophia sensibus demonstrata cum vera defensione B. Telesii* (1590) drucken, worin er die Lehre des Telesius gegen die Angriffe des Antonius Marta vertheidigte. In Folge von religiösen Streitigkeiten, in die Campanella zufällig mit einem alten Franziskaner gerathen war, verliess er Neapel und begab sich 1592 nach Rom. Aber abenteuerlich im Denken und Leben, wie er war, hielt er es auch in Rom nicht lange aus und führte während der nächsten Jahre ein unstetes Wanderleben. In Florenz widmete er dem Grossherzoge Ferdinand I. seine Abhandlung „über den Sinn der Dinge"; dann lebte er einige Zeit in Venedig, wo er jungen Leuten Rhetorik vortrug, und in Padua, fortwährend mit schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt. Aber die Manuscripte derselben wurden ihm in Bologna auf eine unerklärliche Weise entwendet. Ungebeugt durch den Verlust begann er in Padua neue Arbeiten, verlor in Rom abermals seine Handschriften, fand aber dort die in Bologna verlorenen in den Händen des heiligen Officiums der Inquisition, vor welchem er sich wegen der darin vorgetragenen Ansichten verantworten musste. Während der damals in Neapel und Calabrien herrschenden politischen Verwirrung hatte sich Campanella in engern und weitern Kreisen über die öffentlichen Zustände ausgesprochen und nach den Prophezeihungen des Abtes Joachim und des freimüthigen Dominikanermönchs Savonarola, sowie nach dem Stande der Himmelskörper für die nächste Zukunft grosse politische und gesellschaftliche Veränderungen in Aussicht gestellt. Dergleichen Aeusserungen waren dem spanischen Vicekönig von Neapel hinterbracht worden und hatten ihn bei der dortigen Regierung verdächtig gemacht. Kaum war er 1598 in seine Heimath Stilo zurückgekehrt, so wurde er daselbst wegen Verdachts der Theilnahme an einer Verschwörung gegen die spanische Regierung plötzlich verhaftet und nach Neapel gebracht, um nicht weniger als 27 Jahre lang in 50 verschiedenen Kerkern gefangen gehalten und siebenmal auf die Folter gespannt zu werden. Anfangs wurden ihm Bücher und Besuche versagt, und so suchte er Trost und Erhebung darin, dass er lateinische und italienische Gedichte verfertigte, die er heimlich niederzuschreiben Gelegenheit fand. Da dem Gefolterten kein Geständniss abzupressen war und schon 1608 der Papst Paul V., sowie die österreichische Regierung sich für ihn verwendeten, so wurde ihm allmälig die Gefangenschaft leichter gemacht; er erhielt Bücher, durfte Besuche annehmen und mit auswärtigen Gelehrten correspondiren. Un-

gebeugt im Geiste entfaltete der Gefangene nunmehr eine fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit. Ein Deutscher, Tobias Adami, der als Erzieher eines sächsischen Edelmannes auf der Rückkehr von einer Palästina-Reise im Jahre 1611 acht Monate lang zu Neapel in Verkehr mit dem Gefangenen lebte, hat sich die Veröffentlichung mehrerer Manuscripte desselben angelegen sein lassen. Nach 27jähriger Gefangenschaft wurde Campanella endlich, auf Betrieb des Papstes Urban VIII., welcher von der Neapolitanischen Regierung die Auslieferung des Gefangenen an die Inquisition verlangte, 1626 nach Rom ausgeliefert und hier zwar der Form wegen noch drei Jahre in gelinder Haft gehalten, dann aber auf freien Fuss gesetzt. Aber die Kraft seiner Gesundheit war durch die lange Kerkerhaft gebrochen, und unter seinen körperlichen Leiden hielt ihn nur seine eiserne Willenskraft aufrecht. Obwohl ihm der Papst Wohnung und Unterhalt gewährte, so blieb er doch auch in Rom von politischen Intriguen umgarnt und floh deshalb auf den Rath und mit Empfehlungsbriefen seines päpstlichen Gönners nach Frankreich, wo er den Winter 1634 — 35 im Hause des Nicolaus Peiresc, eines Freundes von Galilei und Gassendi, in Aix zubrachte und dann auf Einladung des Cardinals Richelieu 1635 sich nach Paris begab, wo er in der Vorstadt St. Honoré im Dominikanerkloster St. Jacques mit einer Pension lebte. Er beschäftigte sich hier mit einer Gesammtausgabe seiner Schriften, welche zehn Bände umfassen sollte, von denen jedoch nur vier erschienen sind, da ihn 1639 im 71. Lebensjahre der Tod erreichte.

Ausser den oben genannten Schriften, die Campanella in Neapel herausgab, wurden von ihm folgende philosophische Arbeiten gedruckt. Durch Tobias Adami wurden folgende veröffentlicht: *Prodromus philosophiae i. e. dissertationes de natura rerum compendium, secundum vera principia,* zuerst 1611 in Padua, dann 1617 in Frankfurt a. M. gedruckt; *De sensu rerum et magia libri* IV, 1620 in Frankfurt, in neuer Auflage, mit einer Widmung an Richelieu, 1636; *Apologia pro Galileo mathematico Florentino*, 1622 in Frankfurt; *Scelta d'alcune poesie filosofiche di Septimontano Squilla* (d. h. Glöcklein von den sieben Bergen, ein Pseudonym, der auf den Namen Campanella's anspielt, welcher Glocke bedeutet) 1622 in Paris, neu herausgegeben von J. C. Orelli: *Poesie filosofiche di T. Campanella,* Lugano 1834; *Realis philosophiae epilogisticae partes* IV: *de rerum natura* (*Physiologica*), *de hominum moribus* (*Moralia*), *Politica, cui „Civitas solis"* (*der Sonnenstaat*) *iuncta est, et Oeconomica,* 1623 in Frankfurt. Die Schrift *Atheismus triumphatus sive reductio ad religionem per scientiarum veritates* erschien zu Rom 1630; dann in Paris 1636, verbunden mit der Schrift *De praedestinatione, electione, reprobatione et auxiliis divinae gratiae*, welche dem König Ludwig XIII. gewidmet war, und der Schrift *De gentilismo non retinendo.* In der von Campanella beabsichtigten Gesammtausgabe erschien in Paris als *„operum meorum pars prima"* das Werk: *Philosophiae rationalis partes* V, *juxta propria principia: Grammatica, Dialectica, Rhetorica, Poëtica, Historiographia* (1638), als zweiter Theil: *Disputationum in* IV *partes suae philosophiae realis libri* IV (1637), mit Wiederabdruck von *Civitas solis;* als vierter Theil: *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes* III (1638). Nach seinem Tode erschien noch die Schrift *De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, 1642 in Paris und 1645 in Amsterdam. Vom Anfang seiner schriftstellerischen Thätigkeit an hatte Campanella den durch seine ganze Gefangenschaft hindurch festgehaltenen Gedanken einer Erneuerung der Wissenschaften (*instauratio scientiarum*) im Auge. Er wollte an die Stelle der bisherigen Aristotelischen Philosophie eine bessere, mit der christlichen Offenbarung und der Kirchenlehre im Einklang stehende Philosophie setzen und suchte in der Schrift *„de gentilismo non retinendo"* seine Bemühungen zur Reform der Philosophie durch den dreifachen Nachweis zu rechtfertigen, dass es erstens gut und für einen christlichen Philosophen geziemend sei, eine neue Philosophie statt der heidnischen, besonders der aristotelischen herzustellen; dass es zweitens nicht blos erlaubt sei, den Aristoteles zu Boden zu werfen oder wenigstens sein Ansehen zu schmälern, sondern geradezu nothwendig in allen denjenigen Punkten, in welchen derselbe der heiligen Schrift und der Vernunft widerstreite; und dass man drittens nicht auf das Wort irgend eines Lehrers schwören dürfe, und wenn sich der grosse Lehrer seines Ordens, der heilige Thomas von Aquino, der Aristotelischen Philosophie zur Begründung seiner Theologie bedient habe, so sei das nur darum geschehen, weil dieselbe damals allgemein herrschend und keine andere Philosophie bekannt gewesen sei. Für die Kenntniss des philosophischen Standpunktes von Campanella ist seine *„Universalis philosophia"* die wichtigste unter seinen Schriften, indem er darin eine Art von System aller Wissenschaften zu geben versuchte. Zwischen der Physik und der Theologie steht ihm als mittlere Wissenschaft die Metaphysik, welche die Voraussetzungen für alle übrigen Wissenschaften enthält und dieselben begründet. Während ihm Mathematik und Logik nur als Hülfswissenschaften für die Physik und Mathematik erscheinen, sieht er in der

Metaphysik die Weisheit aller Wissenschaften und die „Bibel der Philosophen" und will auf sie sogar die Politik und die Gesetzgebung begründet wissen, so freilich, dass die Metaphysik mit allen übrigen Wissenschaften gemeinsam der Theologie dienen soll und demgemäss die ganze Philosophie einen theologischen Charakter annimmt. Campanella entwarf in der „Universalphilosophie" auch seine philosophische Grammatik, um die allgemeine Grundlage der verschiedenen Sprachen festzustellen. Die Dialektik ist ihm eins mit der Logik, nämlich die Kunst des Weisen, jede Rede in aller Wissenschaft wohl zu ordnen und einzurichten. Die Rhetorik gilt ihm als Mittel, um vom Bösen abzumahnen und das Gute anzurathen; ihre Gründe entlehnt sie der Dialektik, ihren Stoff der Ethik. Sofern die Rhetorik sich dieser Mittel bedient, um das Leben zu ordnen, Gemüthsstimmungen hervorzurufen oder zu beschwichtigen, ist sie ein Theil der Magie. Die Poetik gewinnt überall Alle, auch die das Gute und Schöne nicht hören wollen, indem sie süsse Empfindungen weckt und durch Anmuth der Worte unmerklich zum Edeln hinführt. Die Kunst ist eine Erhalterin unsers Geschlechts, und indem sie uns ihre Macht als unsre eigne Macht zeigt, erregt sie Lust. Die Historik, als Kunst der Geschichte und als richtige Darstellung des Geschehenen, kann aller Wissenschaft zur Grundlage dienen. Alle Wissenschaft beginnt vom Sinne (*sensus*) und wird aus ihm durch Induction gewonnen. Nichts ist im Verstande, was nicht vorher im Sinne war, der allein weiss. Aber unser Sinn ändert sich mit den Gegenständen und mit unserm empfindenden Geist. Ueberdiess zeigt uns der Sinn die Dinge nicht, wie sie sind, sondern nur so, wie der Sinn von ihnen afficirt wird. Ebensowenig wissen wir in unserm Empfinden etwas von unserm Wesen, ob wir wachen oder schlafen, ob wir todt sind oder leben oder vielleicht wahnsinnig sind. Die sinnliche Erscheinung kann uns täuschen und sie bedarf darum der Ergänzung und Verbesserung. Aber gewiss ist, dass ich als denkend auch wirklich bin, mag ich nun richtig denken oder irren. Wie unsere Thätigkeit, so geht auch unsere Erkenntniss von uns selbst aus. Die empfindende Seele wohnt im Gehirn und läuft als ein feiner Lebensgeist durch die Nerven; die Sinne sind die Kanäle, durch welche die Wirkung entfernterer Dinge an uns herangebracht wird, um von uns aufgenommen zu werden. Gedächtniss und Einbildungskraft, deren natürliche Folge der Verstand ist, vermitteln die Sammlung sinnlicher Eindrücke und führen zur Erfahrung, so dass demgemäss alle unsere Wissenschaft von den weltlichen Dingen sich auf Geschichte gründet. In den allgemeinen Vorstellungen haben wir nur die abgeschwächten Nachwirkungen von Empfindungen rückständig. Zum äussern Sinne tritt der innere Sinn als der „Sinn seiner selbst" ergänzend hinzu; ja die Erkenntniss unserer selbst ist die Voraussetzung für die Erkenntniss durch den äussern Sinn. Können oder Macht, Wissen oder Weisheit, Wollen oder Liebe sind Grundeigenschaften aller Dinge und Wesen in der Welt und als solche auch die Ursachen der verschiedenen Wirkungen, welche wir einem Wesen zuschreiben. Da aber jedes endliche Wesen aus Sein und Nichtsein besteht, so kommen ihm auch die Grundeigenschaften des Nichtseins in einer gewissen Weise zu, sofern jedes endliche Wesen nicht Alles vermag, was möglich ist, ferner nicht Alles erkennt, was erkennbar ist und endlich nicht blos liebt, sondern auch hasst. Giebt es aber Wesen, welche aus Sein und Nichtsein zusammengesetzt sind, so muss denselben nothwendig ein Wesen vorausgesetzt werden, welches kein Nichtsein in sich schliesst, sondern lauteres Sein ist. Das Erste kann nur dasjenige sein, welches von aller Beschränktheit frei, folglich das Sein schlechthin, das unendliche, unbegränzte Sein ist, welches weder Anfang noch Ende kennt; und dieses Sein nennen wir Gott. Wir können die Vorstellung Gottes nicht selbst in uns erzeugt haben, sondern wir müssen sie durch eben dieses Wesen erhalten haben, welches deshalb auch wirklich sein muss. Obwohl wir Gott das Seiende nennen, ist er doch vielmehr Ueberseiendes; er ist Alles, aber zugleich Nichts von Allem. Die Grundeigenschaften der endlichen Dinge, Können, (Macht), Weisheit und Liebe bilden in Gott eine absolute Einheit, sie sind zugleich die Dreiheit in der Einheit Gottes und jede dieser Grundeigenschaften ist in ihm unendlich, unbegrenzt wie das Sein, das durch sie bedeutet wird. Kraft dieser drei Grundeigenschaften ist Gott die Ursache aller Dinge: als unendliche Macht kann er sie hervorbringen, als unendliche Weisheit erkennt er dasjenige, was er hervorbringen kann, und vermöge seiner unendlichen Liebe will er die Dinge hervorbringen. Die Hervorbringung selbst ist eine Schöpfung aus Nichts. Obgleich Gott nur der Urheber des Seins der geschöpflichen Dinge, nicht des ihnen anhaftenden Nichtseins ist, welches er nur zulässt; so bedient er sich doch des Nichtseins wie eines Seins, um die Ordnung und Abstufung der Dinge unter einander zu bewerkstelligen. Die drei Grundeigenschaften Gottes kommen in der Welt als drei grosse Einflüsse (*influxus*) zur Offenbarung, sofern die absolute Macht die allgemeine Nothwendigkeit hervorruft, die absolute Weisheit das allgemeine Fatum oder die Verkettung der Ursachen begründet und die absolute Liebe die allgemeine Harmonie im Universum bewirkt. Kraft seiner Macht, Weisheit und

Liebe hat Gott die Ideen, die Engel, die unsterblichen Menschenseelen, den Raum und die endlichen Dinge hervorgebracht, welche durch Wärme und Kälte als thätige Grundkräfte aus der Materie hervorgehen. Das erste Werkzeug der ersten Weisheit ist die Weltseele, die das Universum belebt und regiert und zugleich der Grund und die Quelle aller natürlichen Weissagung ist. Alle Dinge stehen ferner in einer gewissen Sympathie zu einander; denn da jedes Ding eine gewisse Kraft, sowie eine gewisse Empfindung und ein gewisses Streben hat, so fühlt es sich zu andern Dingen entweder hingezogen, oder von ihnen abgestossen. Und darauf beruht zum grossen Theile dasjenige, was wir natürliche Magie nennen, in welcher Campanella die höchste praktische Wissenschaft erkennt, die der Metaphysik an Würde gleichstehe. In jedem besondern Sein der Dinge wird stets auch Theil genommen am allgemeinen Sein oder Gott. Alle Dinge wissen und lieben daher Gott mehr, als sie das beschränkte Sein wissen und lieben, in welchem sie sind. Diese Liebe wohnt als Instinct und Trieb der angebornen Weisheit und Macht in den Dingen. Der Mensch aber soll sich dieser Liebe Gottes auch bewusst werden: darin besteht seine Religion, die ihn über die unvernünftigen Thiere erhebt. Der Mensch erkennt sich als ein Wesen, welches ausserhalb der ihm passenden Region lebt, weil er erfährt, dass er sich selbst nicht kennt. Unfähig, wie wir sind, uns aus diesem niedern Stande wieder abzuziehen, kommt uns Gott zu Hülfe, indem er zu uns niedersteigt und Mensch wird, um den Menschen zu Gott emporzuheben, nach dessen Anschauung unsere Natur ebenso strebt, wie das wahre Wesen des Menschen, der Geist, unvergänglich ist. Aus dem Tode unsers gegenwärtigen Lebens sollen wir zu ewigen Leben erwachen und die Hoffnung nicht preisgeben, dass die Zeiten des Verderbens enden und die Welt erneuert werden soll, indem Alles zu seinem Ursprung zurückkehrt. Der Mensch ist aber nicht blos für sich, sondern für ein grösseres Ganze, den Staat geboren, welcher gleich dem Menschen selbst ein Abbild Gottes ist. Seine socialistische, auf völlige Gütergemeinschaft und allgemeine Brüderlichkeit gegründete Staats- und Gesellschaftslehre, wie sie in seiner Jugendschrift „der Sonnenstaat“ dargestellt ist, ruht auf der platonischen Republik, nur dass Campanella die zur Herrschaft berufenen Philosophen oder Metaphysiker als Priester betrachtet, unter deren Aufsicht die Ehen geschlossen, die Gerechtigkeit gehandhabt, die Gewerbe betrieben werden. Daran schliesst sich in Campanella's spätern politischen Schriften der Gedanke der Unterordnung des Staats unter die Kirche und einer allgemeinen Herrschaft des Papstes, um welchen sich die weltlichen Fürsten wie ein Senat schaaren sollen.

Opere di Tommaso Campanella, herausgegeben von Alessandro d'Ancona. Torina. 1854.

Rixner und **Siber**, Leben und Meinungen berühmter Physiker im 16. und 17. Jahrhundert. 1819—1826. Heft VI.

Baldachini, Vita e filosofia di Tommaso Campanella. 2 voll. Napoli. 1840. 43.

Sigwart, Thomas Campanella und seine politischen Ideen. (Preussische Jahrbücher. 1866. Bd. 18. S. 516—547.)

Canz, Israel Gottlieb, war 1690 zu Grünthal in Württemberg geboren und nach längerer Thätigkeit im geistlichen Amte seit 1734 Professor der Beredsamkeit und Dichtkunst und seit 1739 Professor der Logik und Metaphysik, dann aber seit 1747 Professor der Theologie in Tübingen, als welcher er 1753 starb. Seine auf die Philosophie bezüglichen Schriften sind folgende: *Philosophiae Leibnitianae et Wolfianae usus in theologia* (1728); *Disciplinae morales omnes perpetuo nexu traditae* (1739); *Ontologia polemica* (1741); *Meditationes philosophicae* (1450). Er zeigt sich in diesen Schriften als Vertreter der Leibniz-Wolff'schen Philosophie mit eklektischer Richtung.

Capito, siehe Robert Greathead.

Capreolus, Johannes, war aus Languedoc, nach Andern aus Toulouse gebürtig, wurde Dominikanermönch und Magister der Theologie in Paris, wo er über die „Sentenzen“ Peters des Lombarden Vorlesungen hielt. Seit 1426 lebte er im Ordenshause der Dominikaner zu Rodes, wo er seine *Commentarii in IV libros sententiarum Petri Lombardi* (in Venedig 1483 und öfter gedruckt) verfasste und 1444 starb. Die letzte Ausgabe dieses Werkes erschien zu Venedig 1589, mit Zusätzen versehen, durch den Dominikaner Matthias Aquarius, in vier Bänden unter dem Titel: *„In libros sententiarum amplissimae quaestiones pro tutela doctrinae S. Thomae ad scholasticum certamen egregie disputatae“*. Dieses vorzüglichste Werk der mittelalterlichen Thomistenschule, welches auch in Auszügen verbreitet wurde, hat dem Verfasser den Ehrennamen des *Princeps Thomistarum* verschafft und enthält eine treue Darstellung der Thomistischen Lehre mit steter Bezugnahme auf die abweichenden und gegensätzlichen Meinungen anderer Scholastiker.

Cardaillac, Jean Jacques Séverin de, war 1766 im Schlosse Lotraine im Departement Lot, als Sohn des Marquis de Cardaillac, geboren und unterm ersten Kaiserreiche Professor der Philosophie an den Collegien zu Montauban und zu Bourbon, sowie später bei der philosophischen Facultät zu Paris, wo er 1845 starb. Er veröffentlichte 1830 *Etudes élémentaires de philosophie*, in zwei Bänden, worin er sich als einen Eklektiker zeigt, auf dessen philosophische An-

schauungen Condillac, Laromiguière, Royer-Collard und Cousin, aber auch Kant Einfluss gehabt haben. In Frankreich vergessen, hat er bei dem schottischen Philosophen William Hamilton Beachtung gefunden.

Cardano, Giorlamo (Cardanus, Hieronymus) stammte aus einer vornehmen Familie in Mailand und war als der Sohn des Rechtsgelehrten Fazio Cardano 1501 in Pavia geboren. Seine Amme starb an der Pest, und Pestbeulen und Blatternpusteln hatten zweimal sein Gesicht bedeckt. Seit seinem neunten Jahre lehrte ihn sein Vater Lateinisch und die Anfänge der Mathematik, nährte aber zugleich in dem von Jugend auf zu Hallucinationen und Visionen geneigten Sohne den Sinn für magische und astrologische Träumereien und die Vorstellung von einem ihm beiwohnenden *„daemon familiaris“*, sodass sich derselbe späterhin rühmte, viermal in seinem Leben ausserordentlicher Erleuchtungen theilhaftig geworden zu sein. In seinem neunzehnten Jahre kam er nach Pavia, wo er Medicin und Philosophie studirte und nach des Vaters Tode in drückender Armuth lebend, sich dem Schach- und Würfelspiel ergab. Nachdem er in Padua 1525, nach wiederholter Verweigerung, den medicinischen Doctorgrad erworben und sechs Jahre lang als praktischer Arzt an verschiedenen Orten gelebt hatte, erhielt er 1533 die Erlaubniss, in Mailand Mathematik und später auch Dialektik und Philosophie zu lehren. Im Jahr 1543 erhielt er eine Professur der Medicin in Mailand, von wo er 1559 nach Pavia und 1562 nach Bologna als Lehrer der Medicin berufen wurde. Wegen eines Versuchs, das Leben und Wirken Christi astrologisch zu erklären, wurde er 1570 zu Bologna verhaftet und einige Zeit eingekerkert, jedoch bald wieder freigesprochen und kam 1571 nach Rom, wo er in das Collegium der Aerzte aufgenommen wurde und vom Papst ein Jahresgehalt erhielt. Zuletzt enthielt er sich der Speisen und starb am 15. October 1516, angeblich an dem Tage, den er zuvor als seinen letzten bezeichnet hatte. In seiner, zum Theil schon 1542 in Basel gedruckten, dann bis zum Jahr 1575 fortgesetzten Schrift *„De vita propria“* hat er mit merkwürdiger Offenheit seine Fehler und Leidenschaften blosgelegt, wie seine Talente und guten Eigenschaften hervorgehoben und sich zu dem Wahlspruche bekannt, dass die Wahrheit Allem vorgehe und dass er keinen Anstand nehme, um ihrer willen auch den Gesetzen zuwiderzuhandeln. Nach seiner Ansicht stand sein Leben und sein Schicksal mit dem All im Zusammenhang und war in den Sternen vorgeschrieben. Innerlich ohne sittlichen Halt und Selbstbeherrschung, war er in seinem Leben voll von Widersprüchen und Sonderbarkeiten und kleidete sich bald als Schotte, bald als Spanier, bald als Türke, bald in Lumpen, bald in Sammet und Seide. Nachdem er seit seinem 21. Lebensjahre in Folge übermässigen Genusses sinnlicher Liebe sein männliches Vermögen verloren hatte, das er jedoch nach glücklicher Heilung von der Schwindsucht nach seinem dreissigsten Jahre wieder erlangte, hat er sich bis in sein Greisenalter mit unverhohlener Herzenslust geschlechtlichen Genüssen ergeben. Auch seine beiden talentvollen Söhne führten ein ausschweifendes und liederliches Leben; der ältere Sohn wollte sein gleichfalls ausschweifendes Weib vergiften und wurde im Gefängniss mit dem Beil hingerichtet. Von dem Bewusstsein seines Talentes war Cardano in so hohem Grade durchdrungen, dass er unter sein Bildniss in lateinischer Sprache die Distichen schrieb, welche in deutscher Uebersetzung also lauten:

Erde bedeckt mich nicht; emporgehoben gen Himmel
Leb' in der Männer Mund herrlicher immer ich fort;
Was auch künftig erblicke die Sonn', in jeglichem Jahre
Sieht sie Cardano's Ruhm, sieht sie Cardano's Geschlecht!

Als Arzt ausgezeichnet und durch zahlreiche medicinische Werke bekannt, hat ihn Kurt Sprengel in seiner Geschichte der Medicin anerkennend beurtheilt. Als Mathematiker hat er in der Algebra und Analysis wichtige Entdeckungen gemacht und wurden seine Leistungen von *Libri* (*histoire des sciences mathématiques en Italie,* III. pag. 167—177) gewürdigt. Seine *„Ars magna sive de regulis algebraicis“* erschien im Jahr 1543. Unter seinen philosophischen Schriften, in denen er jedoch ohne systematische Ordnung und Methode verfährt und über welche sein Nachfolger Campanella sehr abfällig urtheilt, kommen für die Kenntniss seiner Lehre besonders zwei naturphilosophische Werke in Betracht, deren eines unter dem Titel *„De subtilitate libri XXI“* 1552 und in zweiter Ausgabe 1554 erschien, während das andere unter dem Titel *„De varietate rerum libri XVII“* 1556 im Druck erschien. Gegen Cardano's Schrift *„de subtilitate“* hat Julius Caesar Scaliger seine *„Exercitationes exotericae“* (Paris 1557) gerichtet, worauf Cardano seine Rechtfertigung unter dem Titel *„In calumniatorem librorum de subtilitate rerum actio prima“* der spätern (dritten) Ausgabe dieser Schrift (1259) beigefügt hat. Nachdem das Werk *„De vita propria“* von Gabriel Naudaeus (Naudé) 1643 neu herausgegeben worden war, erschien eine Sammlung der Werke Cardano's unter dem Titel *„Hieronymi Cardani Mediolanensis philosophi et medici celeberrimi opera omnia curâ Caroli Sponii,* 1663 zu Lyon, in zehn Foliobänden, die nur leider

von sinnentstellenden Druckfehlern wimmeln. Die Bände 1—3 und 10 enthalten die philosophischen, Band 4 die mathematischen und die Bände 5—9 die medicinischen Werke. Einen Auszug aus Cardano's Büchern „Von der Freiheit" und „Von der Verschiedenheit der Dinge" enthält das zweite Heft (1820) von Rixner's und Siber's „Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker des 16. und 17. Jahrhunderts". Die Grundgedanken seiner philosophischen Lehre lassen sich in Folgenden zusammenfassen: Gott ist das Eine, ewige Sein, und weil das Nichtsein nirgends ist, waltet er überall unermesslich und unendlich. Die Welt ist die Entfaltung seines Lebens und sie wird von ihm immerdar geschaffen. Als der Eine heisst er der Gute, und das Eine Sein ist zugleich selbstbewusstes Leben der Liebe. Dem Gesetze der Zahlen hat Gott seine Werke unterworfen und die mathematische Erkenntniss, welche die Natur der Zahlen betrifft, gehört zur wahren Weisheit. Luft, Wasser und Erde sind die drei einzigen materiellen Elemente; die himmlische Wärme und die irdische Feuchtigkeit wirken als das active und passive Princip aller Zeugung, welche durch ihr Zusammentreten die Ursache aller Körper sind. Die mit dem Licht identische himmlische Wärme regt sich als allgemeines beseelendes Lebensprincip in jedem der materiellen Elemente auf eigenthümliche Weise, und durch diese belebende Seele des Alls, die überall und nirgends wohnt, stehen alle Dinge in der Natur in einer allgemeinen Sympathie mit einander. Auch die Antipathie, als Abstossung des Ungleichen, ist in der Anziehung des Gleichen mitbegründet. Es giebt in der Natur nichts absolut Unbelebtes, sondern Mineralien und Metalle sind nur unvollkommene Mischungen jener beiden allgemeinen Principien; die Pflanzen zeigen schon eine Spur von Liebe und Hass, deren Wirksamkeit in der Thierwelt deutlicher hervortritt. In der Stufenleiter der irdischen Dinge steht der mit allen thierischen Trieben, überdiess aber mit List und Verstand ausgestattete Mensch obenan, geschaffen zur Erkenntniss Gottes und der göttlichen Dinge, zur Vermittelung des Irdischen mit dem Göttlichen und zur Herrschaft über die irdische Welt. Dieser Bestimmung entspricht des Menschen Ausstattung mit dem Geiste (*mens*), durch den er das Göttliche erkennt, mit der Vernunft (*ratio*), die ihn über alle irdischen Dinge erhebt, und mit der Hand, durch die er sich das Irdische unterthänig macht. Auf der untersten Menschenstufe stehen diejenigen, die sich täuschen lassen, in der Mitte diejenigen, die täuschen und getäuscht werden, auf der höchsten Stufe diejenigen, die täuschen, aber nicht getäuscht werden. Nur der durch den Lebensgeist mit dem beseelten Leibe verbundene immaterielle Geist ist, als das Gottverwandte und in fortschreitender Erkenntniss sich stets Vervollkommnende im Menschen und als in allen Menschen gleichwesentlich, auch unsterblich, während die Seele zugleich mit dem Körper vergeht. Durch göttliche Gnade erhebt sich der Geist in der mystischen Ekstase zur Anschauung des Göttlichen und zum wahren Leben und wird vom göttlichen Lichte durchleuchtet Eins mit Gott, wirkt Wunder und weissagt.

Carneades, siehe Karneadês.

Carpentarius oder Carpentier, siehe Charpentier.

Carpocrates, siehe Karpokratês.

Cartesius, Renatus, siehe Descartes.

Carus, siehe Lucretius.

Carus, Friedrich August, war 1770 zu Bautzen geboren und seit 1795 Prediger, seit 1805 Professor der Philosophie in Leipzig, wo er schon 1807, im 37. Lebensjahre starb. Er suchte auf Kant'scher Grundlage mit Vorliebe für Jacobi's Gefühlsphilosophie weiter zu bauen und hat verdienstliche Arbeiten aus dem Gebiete der Philosophiegeschichte, sowie zur Psychologie hinterlassen, in welchen er einen reichen Stoff in wohlgeordneter Auswahl des Einzelnen darbot. Seine nachgelassenen Werke erschienen 1808—1810 in sieben Theilen, welche enthalten: I. II. Psychologie (1808, in 2. Aufl. 1823); III: Geschichte der Psychologie (1808); IV: Ideen zur Geschichte der Philosophie (1809); V: Psychologie der Hebräer (1809); VI: Ideen zur Geschichte der Menschheit (1809); VII: Moralphilosophie und Religionsphilosophie; nebst dem Leben des Verfassers (1810).

Schwarze, C. A., zum Andenken an F. A. Carus. 1808.

Carus, Karl Gustav, war 1789 in Leipzig geboren, seit 1811 Privatdocent daselbst für vergleichende Anatomie, als deren Mitbegründer er in Deutschland gilt, seit 1815 Professor der Entbindungskunst und Director der medicinisch-chirurgischen Akademie in Dresden und seit 1827 königlicher Leibarzt, als welcher er 1869 starb. Abgesehen von seinen „Grundzügen der vergleichenden Anatomie und Physiologie" (1825, in drei Bänden) und seinen „Grundzügen einer neuen und wissenschaftlich begründeten Cranioscopie (Schädellehre)" (1841), mit Atlas in zwei Heften (1843 und 1845), woran sich eine Abhandlung „über Grund und Bedeutung der verschiedenen Formen der Hand in verschiedenen Personen" (1846) anschliesst, hat Carus mit besonderer Vorliebe das Gebiet der Psychologie bearbeitet. Seine dahin gehörigen Arbeiten sind: „Vorlesungen über Psychologie" (im Winter 1829—30 in Dresden gehalten) 1831, ferner „Psyche; zur Entwickelungsgeschichte der Seele (1846) und „Vergleichende Psychologie" (1860). Daneben hat er auch eine Schrift unter dem Titel

„Organon der Natur und des Geistes" (1856) veröffentlicht. In seinen philosophischen Anschauungen durch Schelling angeregt, kennzeichnet ein ästhetischer Naturpantheismus seine Arbeiten, die durch Leichtigkeit, Gewandheit und Klarheit des Ausdrucks anziehen.

C. G. Carus, Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten. 1865.

Casmann, Otto, war ein Schüler des Halb-Ramisten Goclenius und erst Rector in Steinfurt und dann Prediger in Stade, wo er im Jahre 1607 starb. Er suchte sich von der Autorität des Aristoteles zu befreien und hat sich um die empirische Psychologie Verdienste erworben durch seine Schriften: „*Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina*" (1594) und „*Anthropologicae pars II., h. e. de fabrica humani corporis methodice scripta*" (1596).

Caspe, Josef ibn, siehe Ibn Caspe.

Cassiodorius, Magnus Aurelius, war wahrscheinlich zu Scyllacium in der Provinz Bruttien geboren und hiess eigentlich Senator. Die Gunst, in der schon sein Vater bei dem Ostgothenkönig Theodorich gestanden hatte, übertrug sich früh auf den Sohn, welcher als Geheimsecretär beim König in hohem Ansehen stand, bis er sich um's Jahr 540 von den Staatsgeschäften in das von ihm in Bruttien gegründete Kloster Vivarium zurückzog, wo er als 93jähriger wahrscheinlich im Jahre 570 starb. In seinem Werke „*De artibus ac disciplinis liberalium literarum*", welches übrigens nur das zweite Buch eines um's Jahr 544 verfassten grösseren Werkes unter dem Titel „*Institutionum divinarum et saecularium lectionum*" war, welches die theologische und weltliche Wissenschaft zusammenfasste, giebt der Verfasser eine hauptsächlich aus den Schriften seines Zeitgenossen Boëtius geschöpfte kurzgefasste Uebersicht der Wissenschaften, als der drei „*artes*", nämlich *Grammatica, Dialectica* und *Rhetorica*, und dann der vier „*scientiae reales*", nämlich *Arithmetica, Geometria, Musica* und *Astronomia,* welche sich seitdem für den Unterricht während des Mittelalters als „*Trivium*" und „*Quadrivium*" gestalteten. Ausserdem hat Cassiodorius eine kleine, unter dem Einfluss der Lehren des Augustinus und des Claudianus Mamertus abgefasste philosophische Schrift „*De anima*" verfasst, worin er die Lehre von der Köperlichkeit der Seele bekämpft und die menschliche Seele als eine von Gott geschaffene geistige und eigenthümliche Substanz bezeichnet, welche ihren Körper belebt, vernünftig und unsterblich, aber zum Guten und Bösen wendbar ist, ihrem Wesen nach Licht, weil nach Gottes Bilde geschaffen, und ausser den vier Cardinal-Tugenden der griechischen Philosophen noch Contemplation, Urtheilskraft und Gedächtniss, überdies aber noch fünf natürliche Tugenden (*virtus sensibilis, imperativa, principalis, vitalis* und *delectatio* besitzt. Ihr Sitz ist der Kopf, obgleich sie ganz in ihren Theilen auch überall im Leibe gegenwärtig sich verbreitet. Zugleich giebt er die Zeichen und Indicien an, woran die guten und bösen Menschen zu unterscheiden und erkennbar sind, und handelt endlich von der Unsterblichkeit der Seelen und ihrem Zustande nach dem Tode.

Magni Aurelii Cassiodorii Senatoris opera omnia erschienen zuerst Rotomagi 1679, dann ad fidem mss. codd. emendata, notis et observationibus illustrata opera et studio J. Garetii, Venetiis 1729, 2 voll.

Thorbecke, A., Cassiodorius Senator. 1867 (Programm des Heidelberger Lyceums).

Franz, A., M. A. Cassiodorius Senator. 1872.

Cassius, ein bei Diogenes von Laërte erwähnter Skeptiker, dessen Zeitalter nicht bekannt ist.

Cassius, Cajus, der Mörder Cäsar's, wird bei Cicero als Epikuräer genannt.

Castricius, Firmus, ein Schüler des Neuplatonikers Plotinos, wird als „politischer Mann" bezeichnet, an welchen der Neuplatoniker Porphyrios seine Schrift „Ueber die Enthaltung vom Beseelten" richtete, da dieser Mann früher die Enthaltung vom Fleischgenusse gebilligt hatte, die er nachher bekämpfte.

Catius, Cajus, aus Insubrien (in Gallien) gebürtig, war ein Epikuräer vor Cicero's Zeit und hat zuerst über Philosophie lateinisch geschrieben, wovon sich jedoch Nichts erhalten hat.

Cato, M. Porcius, der jüngere (Uticensis) wird von Cicero als „vollendeter Stoiker" bezeichnet, der die Schriften seiner Schule eifrig studirt habe, und galt den nachfolgenden Stoikern als Musterbild eines Weisen, der namentlich von Seneca mit maasslosen Lobsprüchen verherrlicht wird.

Catulus, Cinna, ein Stoiker, wird unter den Lehrern des Kaisers Marcus Aurelius, des Stoikers auf dem Kaiserthrone, genannt.

Catulus, Q. Lutatius, der College des Marius im Kimbrischen Kriege, wird von Cicero als Anhänger der Lehre des Karneades erwähnt, ohne dass von einer genauern Kenntniss der griechischen Philosophie bei ihm etwas Näheres bekannt wäre.

Causis, de (von den Ursachen), ist der Titel einer kleinen Schrift, welche den lateinischen Werken des Aristoteles und Averroës in der Venetianischen Ausgabe vom Jahre 1552, im siebenten Bande beigefügt ist, während sie in der ältern Venetianischen Ausgabe vom Jahre 1496 auf das Buch „*de mundo*" folgt. Dieser „*libellus de causis*" enthält 32 metaphysische Thesen mit kürzerer oder längerer Beweisführung und war bei den grossen Scholastikern des Mittelalters,

Albert dem Grossen, Thomas von Aquino und Aegidius de Colonna so hochgeschätzt, dass er von denselben mit Commentaren versehen wurde. Offenbar dieselbe Schrift wird bei Alanus ab insulis (von Ryssel) unter dem Titel *„liber de essentia purae bonitatis“* angeführt. Nach der Meinung Alberts des Grossen war das Büchlein von einem sonst ganz unbekannten jüdischen Philosophen David auf Grundlage eines angeblich Aristotelischen Briefs unter Hinzufügung weiterer Erörterungen aus Avicenna's und Alfarabi's Schriften verfasst. Nach dem schärferen Blicke des Thomas von Aquino war es ein ursprünglich arabisch verfasster Auszug aus einer dem Proklos zugeschriebenen Schrift *„Stoicheiôsis theologica“* (d. h. *institutio theologica*). Es ist davon in der That das arabische Original noch handschriftlich in der Warner'schen Sammlung zu Leyden vorhanden. Als angebliches Werk des Aristoteles wurde das Buch auch in's Hebräische und durch den Archidiakonus Dominicus Gundisalvi von Segovia mit Hülfe des bekehrten Juden Johannes Avendeath um's Jahr 1150 aus dem Arabischen in's Lateinische übersetzt, und in dieser Gestalt als *„de causis libellus“* verbreitete sich das Schriftchen in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts bei den scholastischen Lehrern. Es enthält eine Zusammenstellung und weitere Entwickelung neuplatonischer Sätze aus dem Kreis der in der Schule des Proklos herrschenden Anschauungen. Die Begriffe werden zu selbstständigen Kräften und Wesen erhoben; den abstractiven Begriffen entsprechen die höheren und früheren Ursachen; dem Leben geht das Sein, der individuellen Existenz das Leben voraus. Das höchste Eine, welches mit dem schlechthin Guten identificirt wird, ist vor der Ewigkeit, die himmlische Intelligenz ist mit der Ewigkeit, die über der Natur stehende Seele ist nach der Ewigkeit und vor (über) der Zeit, und nur die zeitlichen Dinge selber bleiben eben in der Zeit beschlossen.

Haneberg, über die neuplatonische Schrift „von den Ursachen“ (Münchener Sitzungsberichte 1863. I; S. 361—388.)

Cebes, siehe Kebês.

Celsus, Cornelius, zur Schule der Sextier in Rom gehörend, war ein fruchtbarer Schriftsteller im Sinne des mit pythagoreischen Elementen versetzten Stoicismus dieser Schule.

Celsus, siehe Kelsos.

Censorinus, ein Platoniker aus der zweiten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts, welcher von Alexander aus Aphrodisias wegen einer Behauptung über Epikurs Farbenlehre angegriffen wurde.

Cerdo, siehe Kerdôn.

Cerinthus, siehe Kêrinthos.

Cesalpino, (Cesalpinus), siehe Caesalpinus.

Chaeredemus, siehe Chairedêmos.

Chaerecrates, siehe Chairekratês.

Chaeremon, siehe Chairemôn.

Chaerephon, siehe Chairephôn.

Chairedêmos, wird als Bruder und Anhänger Epikur's neben dessen beiden andern Brüdern Neoklês und Aristobûlos genannt, ohne dass etwas Näheres über ihn bekannt wäre.

Chairekratês, Bruder des Chairephôn, wird als persönlicher Schüler des Sokratês genannt.

Chairemôn, ein Stoiker, welcher als einer der Lehrer des Kaisers Nero genannt wird und nachher Vorsteher einer Schule in Alexandrien war. Die unter seinem Namen erhaltenen Bruchstücke enthalten nichts Philosophisches.

Chairephôn war, wie sein Bruder Chairekratês, ein schwärmerischer Verehrer des Sokratês.

Chalkidios (Chalcidius), ein seiner Persönlichkeit nach ganz unbekannter neuplatonischer Grammatiker aus dem vierten oder fünften christlichen Jahrhundert, hat sich durch eine lateinische Uebersetzung und Erklärung des platonischen Dialogs Timaios bekannt gemacht, welche unter dem Titel: *Interpretatio latina partis prioris Timaei Platonis et commentarius in eundem* zuerst 1520 in Paris, dann 1617 in Leiden gedruckt, neuerdings in der von Mullach herausgegebenen Sammlung der *„Fragmenta philosophorum Graecorum“*, Vol. II (1857) S. 147—258 wieder abgedruckt worden ist.

Chalybaeus, Heinrich Moritz, war 1796 zu Pfaffroda im sächsischen Erzgebirg geboren, hatte seit 1816 in Leipzig studirt und nahm 1820 als Doctor der Philosophie eine Hauslehrerstelle in Wien an, wurde 1822 Collaborator an der Kreuzschule in Dresden, 1825 Lehrer an der Fürstenschule zu Meissen und 1828 Professor an der Militärakademie in Dresden. Hier machte er sich durch seine später öfter aufgelegten Vorlesungen über die „Historische Entwickelung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel“ 1837 (5. Auflage 1860) zuerst als philosophischen Denker bekannt und wurde daraufhin 1839 als Professor der Philosophie nach Kiel berufen. In dieser Stellung veröffentlichte er weiter: „Phänomenologische Blätter“ (1841), „Die moderne Sophistik“ (1843), „Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre“ (1846), „System der speculativen Ethik“ (1850), in 2 Bänden, „Philosophie und Christenthum“ (1853). Er polemisirte gegen den Pantheismus der Hegel'schen Philosophie ebenso, wie gegen den Atomismus Herbarts und verlangte, dass die ethische Persönlichkeit wieder zum Mittelpunkt des Weisheitsstrebens werde und dass

die „Wissenschaftslehre“ als die eigentliche philosophische Grundwissenschaft nicht blos die logisch-metaphysischen, sondern auch die ethischen Kategorieen entwickele. Den Inhalt seiner „Wissenschaftslehre“ hat Chalybäus kurz vor seinem Tode, welcher 1862 auf einer Herbstferienreise erfolgte, kürzer und gemeinfasslicher dargestellt in der Schrift „Fundamentalphilosophie; ein Versuch, das System der Philosophie auf ein Realprincip zu begründen“ (1861). Die Philosophie gilt ihm nicht blos als Wissenschaft der Wissenschaften, noch überhaupt vorzugsweise als Wissen, sondern ist wesentlich auch Wollen und dazu bestimmt, den Zweck des menschlichen Daseins zu verwirklichen. In den Begriff der Philosophie muss der menschliche Grundtrieb zum praktischen Leben und damit zum ethischen Wirken mit aufgenommen werden, sodass die vollendete Philosophie zugleich die Totalverfassung des ganzen Gemüths, der Gesinnung und des Lebens in sich begreift und mit der Weisheit zusammenfällt. Somit kann die Philosophie nur als ein lebendiges, ihrer selbst und ihres Zieles bewusstes Streben, mit Einem Worte als ein bestimmtes Wollen gefasst werden, als Wollen der Weisheit und Liebe der Weisheit, kurz als der wissenschaftliche Weisheitswille. Dieser letztere ist sonach erstens eine solche theoretische Weltansicht, die den Menschen über die Wirren und Räthsel der Wirklichkeit aufklärt, ihn sodann zur Mitthätigkeit für die Verwirklichung des Weltideales anregt und ihm endlich durch das Bewusstsein, als lebendiges Glied im Ganzen mit einbegriffen zu sein, zur Beseligung gereicht.

Chamaileôn, aus Herakleia im Pontus gebürtig, ein jüngerer Zeitgenosse des Aristotelesschülers Theophrastos, hat als Peripatetiker eine Schrift „über die Lust“ verfasst, aus welcher uns jedoch Nichts überliefert worden ist.

Champeaux, siehe Wilhelm von Champeaux.

Charlier, Johannes, war als der Sohn eines Landmannes Lecharlier in dem Dorfe Gerson unweit Rheims, im Departement der Ardennen 1363 geboren und wurde später nach seinem Geburtsorte gewöhnlich kurzweg Johannes Gerson genannt. Seit 1377 studirte er in Paris Philosophie und seit 1381 Theologie und wurde der Schüler und Freund des Kanzlers der Universität, Peter's von Ailly (*Petri de Alliaco*), indem er zugleich die Schriften des Hugo und Richard aus der Schule von St. Victor und des Wilhelm von Occam eifrig studirte. Nachdem er 1392 Doctor der Theologie und nach dem Tode Peter's von Ailly Kanzler der Universität geworden war, erwarb er sich als Lehrer bei seinen Zeitgenossen den Ehrennamen *„Doctor christianissimus.“* Seine öffentliche Wirksamkeit ausser dem Lehramte war hauptsächlich auf die Beilegung der kirchlichen Wirren seiner Zeit gerichtet, indem er namentlich seit 1415 als französischer Abgeordneter auf dem Concil zu Konstanz, unter Festhaltung an dem Grundsatze, dass das Concil über dem Papste stehe, zur Beseitigung des päpstlichen Schisma's mitwirkte. Nach Schliessung des Concils vom Herzog von Burgund des Landes verwiesen, zog er sich in Pilgerkleidung nach Rattenberg im bayerischen Gebirg zurück und kehrte erst nach dem Tode des Herzogs (1419) nach Frankreich, aber nicht mehr nach Paris zurück, sondern begab sich nach Lyon, woselbst er im Cölestinerkloster zu St. Paul, in welchem sein Bruder Prior war, noch zehn Jahre lebte und 1429 starb. *Gersonis opera* wurden zuerst in Cöln 1483 (in vier Folianten), dann in Strassburg 1488—1502 und in Paris 1521 gedruckt. Die vollständigste Ausgabe ist die von Du Pin besorgte, Amsterdam 1706 in fünf Folianten. In seinen Schriften ist der Widerwille gegen das leere scholastische Treiben der damaligen Wissenschaft immer von Neuem auf das Kräftigste ausgesprochen. Dialektik und Physik will er in die Theologie nicht eingemischt haben, da durch Einbildungskraft und Vernunftschlüsse in der Erkenntniss Gottes nichts auszurichten sei. Logik und Metaphysik erscheinen ihm nur nothwendig, damit wir von unsern Affecten nicht betrogen werden. Die Philosophie, die ihm überhaupt nur als Magd der Theologie gilt, reicht nicht an das Verständniss des Glaubensinhaltes heran. In dieser Ueberzeugung sucht er das Interesse der Geister vom logischen Formalismus und den metaphysischen Speculationen der Scholastik auf die mystische Theologie zu leiten, welche nach dem Vorbilde des von Gerson besonders hochgestellten Bonaventura (Johann von Fidanza) mehr durch bussfertige Gesinnung als durch mühselige Untersuchungen scholastischer Wissbegierde zu Stande komme und zur eigentlichen Weisheit führe. Unter seinen philosophischen Schriften geht vorzugsweise die in seinen letzten Lebensjahren abgefasste Abhandlung *„de concordantia metaphysicae cum logica“* auf eine Versöhnung des über die Bedeutung des Allgemeinen unter den Scholastikern obwaltenden nominalistischen und realistischen Streites. Er glaubt eine Ausgleichung zwischen den Realisten (Formalisten) und den Nominalisten (Terministen) seiner Zeit durch die Feststellung gewinnen zu können, dass vom „realen“ Sein der Dinge oder ihrem Sein an und für sich ihr „objectales“ Sein im erkennenden Geiste unterschieden werden müsse. Er hält, mit andern Worten, daran fest, dass die Dinge in sich selber ein anderes, veränderliches und zufälliges Sein haben, als in den reinen Begriffen des erkennenden Geistes, oder dass

die Dinge in sich selber nicht allgemein, nothwendig und unveränderlich sind, wie sie der Verstand denkt. Gleichwohl soll zwischen dem realen und objectalen Sein der Dinge eine innere Beziehung stattfinden, sofern das Allgemeine seinen Grund im Einzelnen hat und durch Gott in den Dingen begründet ist, aber erst durch die Thätigkeit des Verstandes verwirklicht wird, welcher auf Grundlage der Eindrücke, welche die Seele als eine „*tabula rasa*“ empfängt, durch Abstraction von „Hier“ und „Jetzt“ den allgemeinen Begriff als die Wesenheit oder das „Was“ der Dinge gewinnt. Jedes Ding ist zugleich ein Zeichen Gottes und die einzelnen Dinge sind in Gott auf eine lebendigere und fruchtbarere Weise enthalten, als im menschlichen Geiste.

Den Schwerpunkt der schriftstellerischen Thätigkeit Gerson's bilden seine Arbeiten zur mystischen Theologie. Er brachte in seinen „*Considerationes de theologia mystica*“, in den Schriften „*De perfectione*“ und „*De meditatione cordis*“ die seit dem Vorgange Bernhard's von Clairvaux durch Hugo und Richard von St. Victor, Isaak von Stella, weiterhin durch Bonaventura und Meister Eckard in verschiedenen Entwickelungsphasen vertretene Mystik des katholischen Kirchenglaubens erst eigentlich zum Bewusstsein und kritischem Verständniss ihrer selbst, indem er die psychologische Entstehung dieser Geistesrichtung aufzeigte und ihre phantastischen Auswüchse und Ueberschreitungen blosslegte. Die Erkenntniss Gottes als Wissenschaft ist dreifach: die symbolische Theologie trägt aus der Sinnenwelt entlehnte Aehnlichkeiten bildlich auf Gott über, die eigentliche Theologie steigt von den an den Geschöpfen erkennbaren Eigenschaften zu Gott auf, indem sie hiernach ihre Aussagen von Gott als dem Seienden und Lebenden bestimmt, von welchem alles Sein und Leben stammt; die mystische Theologie endlich erhebt sich durch Verneinung aller aus der Sinnenwelt entlehnten Prädicate Gottes und durch Aufschwung des Geistes zum göttlichen Dunkel, in welchem Gott selbst verborgen ist. Sie stützt sich auf die innern Erfahrungen frommer Seelen, die aber nicht zur unmittelbaren Anschauung Solcher gebracht werden können, die dieser Erfahrungen entbehren. Heisst nun Philosophie jede aus unmittelbaren Anschauungen hervorgehende Wissenschaft, so wird die mystische Theologie die wahre Philosophie sein, und die in ihr Unterwiesenen werden mit Recht Philosophen, noch richtiger Theosophen genannt, denen der himmlische Vater dasjenige offenbart, was er den Weisen und Klugen verbirgt. Als einfaches, untheilbares geistiges Wesen ist die Seele eine bestandhafte Form, welche in ihrer Einheit mit dem Leibe dessen bewegendes Princip ist, ohne jedoch an die Leiblichkeit unumgänglich gekettet zu sein. Ihre Kräfte sind nur Namen ihrer verschiedenen Thätigkeitsäusserungen. Zur erkennenden Kraft (*vis cognitiva*) der Seele gehören in stufenmässiger Ordnung: die reine Anschauung (*intelligentia simplex*), durch welche mittelst unmittelbarer göttlicher Erleuchtung die ursprünglichen Principien der Dinge erkannt werden; dann der Verstand (*ratio*) oder das Vermögen der Begriffe und der Schlüsse; endlich die Sinnlichkeit (*sensualitas*), die entweder als äusserer Sinn (*sensus communis*) oder als Phantasie oder als Urtheilskraft oder als Gedächtniss thätig ist. Die empfindlich begehrende Grundkraft der Seele (*vis affectiva*) oder das Gefühls- und Begehrungsvermögen ist auf ihrer höchsten Stufe reines Begehrungsvermögen oder Gewissen (*synteresis*), welches die reine Neigung zum Guten einschliesst, dann verständiges Begehrungsvermögen (*appetitus rationalis*), zu welchem Wille, Freiheit, Lust, Leidenschaft gehören; endlich das niedere sinnliche Gefühls- und Begehrungsvermögen (*appetitus animalis*) mit seinen Empfindungen und Trieben. Ursprünglich war die vernünftige Creatur so geschaffen, dass sich die Sinnlichkeit der Vernunft und diese der Intelligenz willig unterwarf und bei der ursprünglichen Gerechtigkeit das Aufsteigen vom Niedern zum Höhern leicht war. Da aber durch den aus Undank gegen Gott hervorgegangenen Verrath die ursprüngliche Gerechtigkeit verloren ging, so war die Sünde da, welche die gefangene Seele beständig abwärts zu ziehen und ihre Vermögen zu verdunkeln sucht. Die mystische Theologie ist es nun, welche den Menschen lehrt, vom Sinnlichen sich loszureissen und nach dem Höhern zu streben. Die Stufen des Nachdenkens (*cogitatio*), der Betrachtung (*meditatio*) und der Beschaulichkeit (*contemplatio*) führen die aufstrebende Seele zu Gott, unterstützt und begleitet von den entsprechenden Stufen des empfindlich-begehrenden Vermögens, nämlich der Lust und Begierde, der demüthigen Herzenszerknirschung und der entzückten Liebe zu Gott. Um aber aus dem stürmischen Meere sinnlicher Begierden zum sichern Hafen der göttlichen Liebe zu gelangen, muss der Mensch die innere Berufung abwarten und seine natürliche Anlage zum contemplativen Leben prüfen, ingleichen auch erwägen, ob sich seine bürgerliche Stellung damit verträgt. Hat er sich aber dazu entschieden, so muss er aller Vielgeschäftigkeit und Neugier entsagen, ausdauernd und unverdrossen sein, sich in der Selbsterkenntniss üben, sich mässig und nüchtern halten und die Phantasie zügeln. Indem der Mensch, durch vollkommene Liebe mit Gott vereinigt, in der Contemplation Gott auf unaussprechliche Weise erkennt, nimmt die Seele auf dieser Stufe des mystischen

Lebens in gewissem Grade die Seligkeit voraus, welche ihrer im Jenseits wartet.

Lécuy, Vie de Gerson. Paris, 1832. 2 voll.
Schwab, Joh. Baptist, Johannes Gerson, Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris. 1859.

Charmadas, zuweilen auch Charmidas genannt, wird als ein Schüler des akademischen Skeptikers Karneadês bei Cicero verschiedene Male erwähnt und zur sogenannten vierten Akademie gerechnet.

Charmidês gehörte zum Kreis der persönlichen Schüler des Sokrates, und nach ihm ist der platonische Dialog „Charmides" benannt.

Charondas soll im 7. Jahrhundert vor Chr. Gesetzgeber seiner Vaterstadt Catana in Sicilien gewesen sein und wurde später für einen Schüler des Pythagoras ausgegeben und als Verfasser einer untergeschobenen neupythagoräischen Schrift *„Prooemia legum"* (Vorreden der Gesetze) bezeichnet.

Charpentier (Carpentier), Jacques (Jacobus Carpentarius Claromontanus) war 1524 zu Clermont in Beauvoisis, im Departement Oise, geboren und lehrte mit grossem Beifall Philosophie im Collège von Bourgogne sechs Jahre lang, worauf er nach Paris ging, um Philosophie zu studiren, und wurde 1568 Dekan der dortigen medicinischen Facultät. Seit 1566 bekleidete er eine Lehrstelle der Mathematik am Collège de France. In der Philosophie war er ein eifriger Anhänger und Erklärer des Aristoteles und heftiger Gegner des Petrus Ramus (Pierre Ramée), dessen Tod in der Bartholomäusnacht er durch gedungene Meuchelmörder veranlasst haben soll. In seinen letzten Lebensjahren verfiel er in tiefe Melancholie, die zuletzt in Schwindsucht überging, und starb 1574. Seine philosophischen Schriften sind folgende: *Animadversiones in libros III. institutionum dialecticarum Petri Rami* (1554); *Descriptio universae naturae ex Aristotele* (1562), in zwei Bänden; *Orationes contra Ramum* (1566); *Platonis cum Aristotele in universa philosophia comparatio* (1573).

Charron, Pierre, war 1541 zu Paris als der Sohn eines Buchhändlers geboren bereits einige Jahre als Advokat am Parlament beschäftigt, als er sich zur Theologie wandte und bald als Weltpriester in verschiedenen Städten Frankreichs sich den Ruf eines ausgezeichneten Kanzelredners erwarb. In Bordeaux, wo er längere Zeit lebte, wurde er mit dem Skeptiker Michel Montaigne befreundet, der auf seine Anschauungen grossen Einfluss gewann. Später hielt er sich als Domherr zu Cahors, dann als Kanonikus zu Condom auf. Erst in seinem 53. Lebensjahre trat er als Schriftsteller hervor und zwar zunächst mit einem Werke unter dem Titel: *„Les trois vérités contre tous Athées, Idolatres, Juifs, Mahométans, Hérétiques et Schismatiques"* (1594), welches in drei Büchern zunächst gegen die Atheisten das Dasein Gottes zu beweisen und die Grundlagen der Religion zu legen, dann gegen Heiden, Juden und Muhamedaner das Christenthum als die wahre Religion zu erweisen und endlich gegen die Protestanten den Katholicismus als die alleinseligmachende Religion darzustellen suchte. Einen von diesem Werke abweichenden Standpunkt nimmt er ein in dem zu Bordeaux veröffentlichten Werke *„Traité de la sagesse"* (1601), worin er die von Montaigne in seinen *„Essais"* vorgetragene skeptische Denkweise in ein schulgemässes Gewand und geregeltere Formen zu bringen suchte. Das erste Buch soll den Menschen in die Kenntniss seiner selbst einweihen und den Weg zu ihr weisen; das zweite Buch entwickelt das allgemeine Wesen der Weisheit als Rechtschaffenheit (altfranzösisch *preud'hommie*) während das dritte Buch die Weisheit in die vier Cardinaltugenden zerlegt und specielle Moralvorschriften für die verschiedenen Stände und Klassen von Menschen enthält. Charron unterscheidet in diesem Werke scharf zwischen dem von der Furcht ausgehenden Aberglauben und der wahren Religion, welche Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit sei. Alle den menschlichen Verstand übersteigende Religionen geben starken und kräftigen Geistern Anlass zu Spott, weil sie auf ausserordentliche Offenbarung gegründet sein wollen und doch thatsächlich nur durch menschliche Hände und Mittel gehalten werden. Grundlage und Quelle der wahren Religion ist vielmehr die Sittlichkeit oder Rechtschaffenheit, die ohne Paradies und Hölle bestehen kann, weil die allgemeine Ordnung und Verwaltung der Welt sie begründet. — Durch diese Aeusserungen über die Religion erweckte sich Charron viele Gegner und Angriffe, namentlich von Seiten des Jesuiten Garasse, der ihn für den gefährlichsten und boshaftesten Atheisten erklärte, so dass Charron für eine zweite Ausgabe des Werkes Manches wegzulassen und zu ändern beschloss. Im Jahr 1603 kaum nach Paris zurückgekehrt, starb er plötzlich an einem Schlaganfall auf der Strasse. Im Jahr 1604 erschien die von ihm vorbereitete neue und veränderte Ausgabe der Schrift *„de la sagesse"*, worin er sich zur Rechtfertigung seiner freien Aeusserungen über religiöse Gegenstände darauf beruft, dass er für das bürgerliche Leben und für Weltleute geschrieben habe. Von diesen freigeistigen Aeusserungen abgesehen, enthält das Werk die Grundzüge einer natürlichen Moral. Im Wesentlichen sind die darin niedergelegten philosophischen Anschauungen und Lehren Charron's folgende. Der Mensch ist aus Leib und Seele, als zwei entgegengesetzten Bestandtheilen zusammengesetzt, die aber so wundervoll zu Einem

Ganzen zusammengefügt sind, dass ein Theil des andern nicht entbehren kann. Die Seele ist als ein feiner, unsichtbarer und unverweslicher Körper zu denken. Sie steht zwischen dem Fleisch oder der niedern, sinnlichen Natur des Menschen und dem ihm als göttlicher Funke mitgetheilten Geist in der Mitte, und je nachdem sie sich dem einen oder dem andern zuwendet, ist sie geistig oder fleischlich, gut oder böse. Verstand oder Intellect, Einbildungskraft und Gedächtniss sind die wesentlichen Erkenntnisskräfte des Menschen, deren Beschaffenheit durch das Temperament des Menschen bedingt ist. Nicht aus den Sinnen, sondern aus den Tiefen unserer Seele, welcher die Keime aller Wissenschaft und Tugend eingepflanzt sind, kommt unsere Erkenntniss, deren Mittel jedoch für die Erringung der im Schoosse Gottes wohnenden Wahrheit nicht ausreichen. Der menschliche Verstand stellt sich als ein tiefer Abgrund voll dunkler Hohlwege und Schluchten dar; der Verstand ist ein Grübler und Verwirrer, welcher alle Uebel in der Welt aussinnt, erfindet und verursacht. Darum sind die Skeptiker die wahren Weisen. Die eigentlich herrschende Kraft in uns ist der Wille, durch den alle Tugend und Rechtschaffenheit bedingt ist. Dem sinnlichen Lebensbereiche der Seele gehört die Leidenschaft an, welche als Lust, Liebe, Hass, Traurigkeit, Mitleid, Furcht entweder ein Gut erstrebt oder ein Uebel abzuwehren strebt. Um sich zur Weisheit vorzubereiten, muss man sich von Irrthum und Leidenschaften frei machen, im Denken und Wollen volle Selbstständigkeit und Freiheit des Geistes zu gewinnen suchen, indem man sein Wollen keinem Gegenstande gefangen giebt und seine Bedürfnisse möglichst einschränkt, nur Weniges und dieses nur natur- und ordnungsgemäss und zum eignen Besten verlangt, dagegen sein Urtheil offen lässt für Alles und dasselbe nie für unantastbar hält, da die menschliche Erkenntniss stets nur eine grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit beanspruchen kann. Auf diesem Wege ist der Mensch stets für den Tod bereitet und geniesst ungetrübt die wahre Ruhe des Geistes, die das höchste Gut ist.

Oeuvres de Pierre Charron. Paris, 1635.

Charron's drei Bücher von der Weisheit, aus dem Altfranzösischen übersetzt und abgekürzt. 1801.

Chartres, siehe Bernhard von Chartres.

Chasseboeuf, C. Fr. de, Graf von Volney, siehe Volney.

Chauvin, Etienne, war 1640 zu Nîmes geboren und flüchtete nach dem Widerruf des Edicts von Nantes nach Rotterdam, wo er ein Pensionat gründete und einige Zeit bei der Wallonischen Gemeinde Prediger war. Während einer Krankheit Bayle's vertrat er diesen 1688 auf seinem Lehrstuhle. Von hier wurde er als Prediger der französischen Gemeinde nach Berlin berufen und 1695 Professor am französischen Collège daselbst. Er war in seinen philosophischen Anschauungen ein eifriger Cartesianer. Die Frucht seiner Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie war das „*Lexicon rationale sive thesaurus philosophicus ordine alphabetico digestus*“ (Rotterdam 1692; beste Ausgabe Leuwarden 1713). Er starb 1725 in Berlin.

Cheilôn oder Chilôn, des Damagêtos Sohn und älterer Zeitgenosse Aesop's, stammte aus Lakedaimon, wo er auch Staatsämter bekleidete und wird unter den sogenannten sieben Weisen genannt. Von seinen Sprüchen sollen drei, nämlich: „Erkenne dich selbst!“, „Nichts zu viel!“ und „Verpfände dich, so ist das Verhängniss da!“ mit goldenen Buchstaben in Delphoi gestanden haben. Er starb zu Pisa in hohem Alter, wie erzählt wird, in der Freude über den als Sieger im Faustkampf aus den Olympischen Spielen heimgekehrten Sohn. Ausser obigen dreien werden ihm noch folgende Sprüche zugeschrieben: Unterm Trinken rede nicht viel, sonst wirst du fehlen! — Freien Menschen drohe nicht, denn das ziemt sich nicht! — Rede nicht übel über Andere, sonst wirst du nichts Angenehmes hören. — Zu den Mahlzeiten der Freunde komme langsam, zu ihren Unfällen selten! — Hochzeiten mache mässig. — Den Verstorbenen preise selig. — Den Aelteren ehre. — Den um fremde Angelegenheiten sich Kümmernden hasse. — Schimpflichem Gewinne ziehe Verlust vor, denn jener bringt dir einmal, dieser immer Leid. — Den Unglücklichen verlasse nicht. — Bist du stark, so zeige dich ruhig, damit dich Andere mehr verehren, als fürchten. — Stehe deinem Hause wohl vor! — Lass die Zunge nicht dem Verstande vorauseilen. — Erstrebe nichts Unmögliches. — Auf dem Wege eile nicht voranzukommen, noch bewege die Hände; denn dies ist ein Zeichen des Thoren. — Gehorche den Gesetzen. — Angethanes Unrecht verzeihe, angethane Schmach räche. — Andere Quellen legen dem Cheilôn folgende Sprüche bei: Beneide nichts Vergängliches. — Uebe Enthaltsamkeit. — Meide Schimpfliches. — Geize mit der Zeit. — Thue deine Sache richtig. — Gefalle der Menge. — Verhalte dich weise. — Erforsche die Sitten. — Argwöhne Nichts. — Hasse Verläumdungen. — Sei nicht lästig. — Weissagung verachte nicht. — Geniesse ruhig. — Reichthum ist der Schatz des Bösen, Hülfsmittel im Unglück, Führer der Schlechtigkeit.

Cherbury, siehe Herbert von Cherbury.

Chouet, Jean Robert, war 1642 zu Genf geboren und erhielt schon 1664, als Zweiundzwanzigjähriger, den Lehrstuhl der Philosophie zu Saumur, wo er die Cartesia-

nische Philosophie mit eben so grossem Beifall lehrte, als seit 1669 in Genf, wo unter Andern Le Clerc (Clericus) und Bayle seine Schüler waren. Er wurde dort 1686 Mitglied des kleinen Rathes und 1690 Stadtschreiber, nachmals mehrmals Syndikus und starb 1731 im 89. Lebensjahre. Unter seinen Schriften beziehen sich auf die Philosophie: „*Theses ex universa philosophia*" (Nismes, 1662 und Saumur, 1667) und „*Brevis familiaris institutio logicae*" (1672).

Chrypffs, siehe Nicolaus von Cusa.

Chrysanthios aus Sardes, zur Schule des Neuplatonikers Jamblichos gehörig, war durch den Kappadokier Aidêsios, den Nachfolger auf dem Lehrstuhle Jamblichos', unterrichtet worden. Durch den Kaiser Julianus zum Oberpriester von Lydien erhoben, starb er mehr als 80jährig. Aus seiner Schule ging Eunapios hervor, der Geschichtschreiber der Schule Jamblichs. Von seinen zahlreichen Schriften hat sich Nichts erhalten.

Chrysaorius, ein Römer, gehörte zu den persönlichen Schülern des Neuplatonikers Porphyrios, der ihm einige Schriften widmete.

Chrysippos war zu Soloi in Cilicien um's Jahr 280 (282) vor Chr. geboren. Sein Vater Apollonios hatte in Tarsos gewohnt und deshalb wird er auch selbst ein Tarsenser genannt. Als ein aus seinem Vaterlande Verbannter und seines Vermögens Beraubter kam er in seinem zwanzigsten Lebensjahre nach Athen. Ob er Zenon, den Stifter der Stoa, selber noch gehört hatte, ist zweifelhaft; aber zehn Jahre war er Kleanth's Zuhörer. Nur die Lehren des Meisters verlangte er zu hören, die Beweise dafür wollte er schon selbst finden. So kam es, dass der geistig etwas schwerfällige Meister Kleanthes auf den zuversichtlichen jungen Cilicier bald eifersüchtig wurde und ihn aus seiner Umgebung weg an den Königshof zu Alexandrien empfahl; aber Chrysippos, der sich später rühmte, seine Bücher keinem Könige, sondern seinen Freunden widmen zu wollen, lehnte die erhaltene Einladung an den Ptolemäischen Königshof ab und eröffnete noch bei Lebzeiten Kleanth's in einem Lyceum zu Athen eine eigene Schule, wo er unter freiem Himmel lehrte. Obwohl ihm darüber Kleanthes seine Freundschaft entzog, so übergaben doch nach dem Tode desselben seine übrigen Schüler ihrem kilikischen Mitschüler den Lehrstuhl in der Stoa. Mit seinem umfassenden Wissen, seiner geistigen Beweglichkeit und dialektischen Gewandtheit, wie durch seinen lebhaften Vortrag erwarb er sich durch mündlichen Unterricht nicht minderen Ruhm, als andrerseits seine ungeheure Schriftstellerthätigkeit und die Leichtigkeit im Hervorbringen schon von seinen Zeitgenossen angestaunt wurde. Er soll im Ganzen nicht weniger als 705 einzelne Bücher geschrieben haben, und trotz dem ausserordentlichen Fleisse, womit er's täglich auf 500 Zeilen brachte, indem er sich zwischen dem Schreiben durch Schnupfen von Nieswurz den Kopf aufräumte, war er der Geselligkeit des Lebens nicht abhold. Seine Gewohnheit, bei Trinkgelagen die Beine unruhig hin und her zu bewegen, veranlasste das Witzwort seiner alten Sclavin, nur seine Beine seien betrunken, und daraus meinte dann später ein den Wein verachtender Grillenfänger den Schluss ziehen zu dürfen, Chrysippos sei dem Trunk ergeben gewesen. Er war jedoch nach den übereinstimmenden Zeugnissen der ältern Gewährsmänner mässig und besonnen, freimüthig und auch gegen Tadel duldsam und von leutseliger Umgänglichkeit. Er starb um's Jahr 209 (206) vor Christus. Wäre Chrysippos nicht, so wäre keine Stoa! pflegte man später zu sagen. Er wurde der zweite Begründer und systematische Vollender der stoischen Lehre. In seinen Schriften machte er sich viel mit Widerlegung der Gegner zu schaffen, unter welchen er besonders die Epikuräer und die Akademiker angriff, zugleich aber auch maasslose Verläumdungen über die Epikuräer verbreitete, während er den Sokrates, Platon, Aristoteles und die Kyniker hochhielt. Auch auf die Widerlegung der, besonders von den Megarikern aufgeworfenen, sophistischen Streitfragen wandte er vielen Fleiss. Von der Masse seiner Schriften, über deren nachlässige Form und Sprache, trockene und oft unklare Darstellung und ermüdende Weitschweifigkeit mit massenhafter Anführung aus andern Schriftstellern, besonders Dichtern, die Alten einstimmig klagen, sind nur die Titel bei Diogenes von Laërte und wenige Bruchstücke erhalten. Die bei den Stoikern übliche Dreitheilung des ganzen philosophischen Fachwerkes in Logik, Physik und Ethik rührt von Chrysippos her. Die Philosophie sollte das Forschen und Wissen um göttliche und menschliche Dinge umfassen, und als ihr Ziel gilt ihm die in der Ausübung dieser Weisheit bestehende Kunst, die Tugend. Um zu lernen, worin sie bestehe, und um Gutes und Böses zu unterscheiden, dazu allein bedürfen wir das Wissen von der Natur der Dinge und der vernünftigen Menschenseele. Alles Nachdenken über die Kennzeichen des Unterschieds zwischen wahren Vorstellungen und Einbildungen hat zuletzt doch nur den Zweck, den Unterschied zwischen dem Weisen und Thoren zu begreifen. Die Welt ist ein beseeltes, vernünftiges Wesen, dessen Leib der Stoff (die Materie) und dessen Seele die schöpferische Gotteskraft ist. Aus dem allen Dingen zum Grunde liegenden Stoffe, der an sich bewegungslos und leidend, aber aller Gestaltungen und Verwandlungen fähig ist, entsteht Alles, was wirkt und auf sich wirken lässt, durch die den Stoff durchdringende,

bewegende und belebende Kraft, welche schöpferisch bildend thätig ist. Ob wir sie als Aether, als Hauch, als Wärme, als Feuer wirkend vorstellen; ob wir sie als die Vernunft der Welt, als wissendes, heiliges, seliges, vollendetes Wesen denken, als Vater des Alls oder als Vorsehung bezeichnen, welche wohlthätig und menschenfreundlich für uns sorgt, die Guten belohnt und die Bösen bestraft; immer ist Gott nichts anders, als die den Stoff wie ihren eignen Leib beherrschende Seele der Welt. In ewigem Kreislaufe von Verwandlungen bringt sich alles erscheinende Dasein aus dem göttlichen Urfeuer hervor, um in diesem selber wieder aufgezehrt zu werden. Auf die Welt-Verbrennung folgt eine neue Welt-Bildung nach der unwandelbaren Ordnung und dem gemeinsamen Gesetze alles Seins. Nenne es Nothwendigkeit oder Vorherbestimmung oder allgemeine Vernunft, es ist stets nur ein und dasselbe Walten der Seele der Welt, von welcher auch die im Menschenleibe wirkende Seele nur ein Theil oder Stück oder Ausfluss ist. Der allgemeinen Weltvernunft theilhaftig überdauert des Menschen Seele zwar den Leib, aber doch nur bis zur Weltverbrennung, bei welcher auch sie in das göttliche Urfeuer zurückkehrt. Einer leeren Tafel gleich, erhält die Seele des Menschen erst durch Eindrücke von aussen ihren Inhalt. Die Sinnesempfindung ist ein Abdruck des Gegenstandes in der Seele, welchen die Vorstellung aufnimmt und festhält. Aus Sinneseindrücken kommt all' unser Wissen, indem die Erinnerung das Gleichartige zur Erfahrung verknüpft, aus welcher die Seele sich der vernünftigen Wahrheit durch Schlüsse bemächtigt. Mag dir die Gottheit eine falsche Einbildung vorspiegeln, so ist es doch deine Schuld, wenn du ihr Beifall giebst. Nur ihre eigene Stärke und Ueberzeugungskraft ist es, wodurch eine unsern Sinnen sich aufdrängende Vorstellung uns für sich einnimmt und sich unsere Zustimmung erzwingt. Im Einklange mit der allgemeinen wie mit der eignen Natur zu leben, ist das Ziel und die Bestimmung des Menschen. Denn Alle sind einer und derselben Natur theilhaftig und der Einzelne nicht blos um seiner selbst, sondern auch um der Andern willen geschaffen. Naturgemäss lebt darum der Mensch, wenn er mit unbedingter Ergebung der die Welt beherrschenden Vernunft und damit der Nothwendigkeit und dem Willen des Schicksals folgt und mit der unwandelbaren Ordnung der Dinge übereinstimmt. In solcher Weise naturgemäss oder vernünftig leben, heisst der Tugend gemäss leben. So ist das höchste und einzige Gut die Tugend; sie ist nicht etwa blos hinreichend zur Glückseligkeit, sondern mit dieser eins und dasselbe. Nicht einmal ein wirkliches Gut ist die Lust, wie könnte sie gar letzter und höchster Zweck des Lebens sein? Einen vernünftigen Werth hat nicht der Genuss, sondern die Heiterkeit, Zuversicht, Schmerzlosigkeit und Freudigkeit, welche das der Tugend gemässe Leben begleiten. Gleichwie Trauer, Furcht und Begierde, ist auch die Lust nur ein leidender Zustand der Seele. Ein Uebel ist für den Menschen nur, was der Tugend widerstrebt, das Böse. Was zwischen beiden in der Mitte liegt, ist für Glückseligkeit oder Unglückseligkeit gleichgültig. Auch scheinbare Uebel können unter Umständen uns wohlthätig und nützlich werden. Die Tugend ist aber in allen einzelnen Tugenden doch stets dieselbe und nur Eine, und wer eine einzige Tugend hat, besitzt alle Tugenden. Ein Mittleres zwischen Tugend und Schlechtigkeit giebt es nicht; nur freilich ist es ein Unterschied, ob eine Handlung als blos gesetzmässige nicht gegen die Pflicht verstösst, oder ob sie die richtige, vollkommen tugendhafte That ist. Nur von ersterer Art ist die Tugend der gewöhnlichen Menschen, die nur als ein mittleres Thun, nicht eigentlich als Tugend gelten kann. Vollkommen richtig handelnd und tugendhaft, ohne Irrthum und Fehl ist nur der rechte Weise, der darum auch in der Glückseligkeit hinter Zeus nicht zurücksteht. Nur er allein ist frei, bedürfnisslos, unabhängig von allem ausser ihm Liegenden und leidenlos bei Allem, was von Aussen ihn trifft. Ist ihm sein Geschick unerträglich, so bleibt ihm der freiwillige Ausgang aus dem Leben. Wohin ihn sein Geschick auch stellt, sei er Vater oder Freund, Dichter oder Redner, Handwerker oder Denker, Feldherr oder König: auf wahrhafte Weise ist dies Alles nur der Weise durch seine Einsicht und sein richtiges Thun.

So lehrte Chrysippos; aber er stellte seine Lehre nicht blos als Weltanschauung und Lebensgrundsatz hin, sondern suchte auch den Inhalt des Volksglaubens mit der Weltansicht seiner Schule in Einklang zu bringen, durch künstliche Auslegungs- und Umdeutungsversuche zwischen der mythologischen Volksreligion und dem philosophischen Wissen eine Brücke zu schlagen, so dass man (wie schon Cicero herausfand) glauben könnte, Homeros und Hesiodos seien Stoiker gewesen. In den verschiedenen Götternamen sah Chrysippos nur verschiedene Bezeichnungsweisen des vielnamigen Zeus, welcher als allgemeine vernünftige Weltseele im Aether walte und an welcher alle übrige im Weltall wirkenden göttlichen Kräfte Antheil haben. In der Pallas Athênê sei der reine Aether selber, in der Hêra die Luft, im Hêphaistos die Feuersmacht, im Poseidôn des Wassers Gewalt, in der Dêmêtêr oder Hestia der Herd der mütterlichen Erde, im Apollôn die Sonne, in der Artemis der Mond, im Dionysos der Wein, im Arês die kriegerische Kraft, in den Moiren das göttliche

Verhängniss, in den Chariten das segnende Walten göttlicher Liebe, in den Musen der göttliche Ursprung der Bildung und des Schönen und Guten im Menschenleben versinnbildlicht. Auch der Wundersucht und Weissagungskunst der lehrpriesterlichen Lenker des damaligen Volksaberglaubens verstand Chrysippos Rechnung zu tragen. Er wusste in die Wunder und Weissagungen, in das Traumdeutungs- und Orakelwesen des hellenischen Volksglaubens Vernunft zu bringen, indem er das scheinbar Uebernatürliche als ein natürlich Gesetzmässiges und als aus der das All durchdringenden Gotteskraft Hervorgehendes erklärte, in den Vorbedeutungen und Zeichen den Zusammenhang der unwandelbaren vernünftigen Weltordnung darzulegen suchte und die Gabe des Verständnisses solcher ausserordentlichen Dinge theils auf angeborne Eigenschaften, theils auf erhöhte Stimmungen im Zustande des Schlafes und der Verzückung zurückführte.

Als seine Schüler werden Zênôn aus Tarsos und Diogenês aus Seleukia am Tigris, der Babylonier genannt, besonders gerühmt, welche dem Chrysippos nach einander auf dem Lehrstuhle folgten.

Baguet, de Chrysippo. (Annales Lovanenses VI, 1822).

Petersen, philosophiae Chrysippeae fundamenta. 1827.

Krische, A. B., Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie. I. (1840) S. 443—481.

Chytras, siehe Dêmêtrios Chytras.

Chytrôn wird bei Julianus als ein Kyniker seiner Zeit genannt.

Cicero, Marcus Tullius, war 108 oder 107 vor Chr. zu Arpinum unweit Rom geboren und zuerst nach damaliger römischer Sitte durch griechische Lehrer im Hause gebildet. In seiner Jugend zuerst durch Phaedrus mit der epikureischen Lehre bekannt gemacht, dann durch Philôn von Larissa in die Lehren der neuern Akademie eingeführt, zu deren Genossen er sich selbst sein Leben lang stets am Liebsten gerechnet wissen wollte, hatte er gleichzeitig durch Diodotos die Anschauungen und Grundsätze der Stoa kennen gelernt. Um seine Ausbildung als Redner und Staatsmann zu vollenden, war er in seinem 29.—30. Lebensjahre (78—77 vor Chr.) einige Zeit in Athen und Rhodos gewesen und hatte in Athen den Epikureer Zênôn und den Akademiker Antiochos zu Askalon gehört und in Rhodos den Stoiker Poseidonios persönlich kennen gelernt. Nachdem er über zwei Jahrzehnte lang in Rom als Redner und Sachwalter seinen Ruhm begründet und alle Ehrenstellen und Staatsämter bis zum Consulate durchlaufen hatte, zog er sich seit dem Jahre 54 vor Chr. vom öffentlichen Leben auf sein Landgut Tusculum zurück, wo er eine Masse umfangreicher philosophischer Schriften zusammenschrieb, um deren willen er sich, am Wenigsten freilich als selbstständiger Denker, in der Geschichte der Philosophie einen Platz erworben hat. Auf Befehl des Triumvir Marcus Antonius wurde er im Jahr 44 oder 43 vor Chr. ermordet. Seine noch ganz oder theilweise vorhandenen philosophischen Schriften sind, der Zeitfolge ihrer Abfassung nach, folgende: Die sechs Bücher *De republica,* die nur unvollständig auf uns gekommen sind, wurden in den Jahren 54—52 vor Chr. verfasst; die nicht vollendete Schrift *De legibus* im Jahr 52 begonnen. Beide Werke sind Nachbildungen der gleichnamigen Schriften Platon's und ihrem Inhalte nach eine Verwebung seiner eignen politischen Erfahrungen mit platonischen, aristotelischen und stoischen Lehren. Um's Jahr 46 vor Chr. wurde die Schrift *Paradoxa Stoicorum sex* (*ad Brutum*) verfasst, worin stoische Lehrsätze erörtert werden. In's Jahr 45 fallen die fünf Bücher *De finibus bonorum et malorum* (*ad Brutum*), welche in Gesprächsform eine Zusammenstellung von Lehren griechischer Philosophen über das höchste Gut und das Uebel enthalten und aus den Werken des Phaedrus, Chrysippus, Karneades, Philo von Larissa und Antiochus von Askalon geschöpft sind. Die gleichfalls im Jahr 45 verfasste Schrift *Hortensius sive de philosophia,* worin zum Philosophiren ermahnt wird, ist bis auf wenige Bruchstücke verloren gegangen. Die ursprünglich in zwei Büchern im Jahr 45 abgefasste Schrift *Academica* wurde von Cicero später in vier Büchern umgearbeitet, wovon uns nur zwei, aus beiden Recensionen verschmolzene Bücher unvollständig erhalten sind. Aus den Jahren 44—45 rühren die fünf Bücher *Tusculanae disputationes* (*ad Brutum*) her, worin ausser Platon und dem Akademiker Krantôr auch Schriften von Stoikern und Peripatetikern benutzt sind. Der Inhalt der aus dem Jahr 44 stammenden Schrift *de natura Deorum* (*ad Brutum*) in drei Büchern, ist aus der in den Herkulanischen Rollen wieder aufgefundenen Schrift des Akademikers Philodêmos „über die Frömmigkeit“ und daneben aus Schriften der Stoiker Posidonius, Kleanthes und Chrysippus und der Akademiker Karneades und Klitomachus geschöpft. Die im Jahr 44 verfasste Schrift *Cato major sive de senectute* enthält ein Lob des Alters mit Zeichnung von Cato's Charakter. Aus dem Jahre 44 stammen auch, ausser der nur unvollständig auf uns gekommenen Schrift *De fato* und dem Buche *Laelius sive de amicitia,* die zur Ergänzung der Bücher „von der Natur der Götter“ bestimmten zwei Bücher *De divinatione,* welche aus den Schriften des Chrysippus und Posidonius, des Karneades und Panätius geschöpft sind, sowie endlich die drei Bücher *De officiis* (*ad Marcum filium*), deren Inhalt haupt-

sächlich aus Panätius und Posidonius geschöpft ist. In den meisten dieser Früchte seiner Musse während seiner letzten Lebensjahre lässt Cicero die Vertreter der einzelnen Philosophenschulen ihre Lehren selbst entwickeln und, wie er sein Leben lang ausserordentlich viel gelesen hatte, schliesst er sich auch da, wo er seine eignen Ansichten ausspricht, an die ihm vorliegenden ältern Darstellungen eng an, so dass er seinem vertrauten Freunde Atticus gestehen konnte, dass seine philosophischen Werke oft nur Abschriften und Uebersetzungen der ihm zur Hand gewesenen griechischen Schriften seien. Darum setzt er auch selber das Verdienst dieser Arbeiten nicht sowohl in eigne philosophische Forschung und Gedankenentwickelung, als vielmehr in die Kunst, durch die Schöpfung einer philosophischen Terminologie die griechische Philosophie in ein römisches Gewand gekleidet und seinen Landsleuten zugänglich gemacht zu haben. Obwohl er sich selbst ausdrücklich zur neuern Akademie bekennt, so geht er doch nur hinsichtlich der rein theoretischen Untersuchungen mit den Neuakademikern Hand in Hand, während er die praktischen Grundsätze und die mit diesen zusammenhängende religiöse Welt- und Lebensansicht nicht in gleicher Weise, wie es bei jenen der Fall ist, in Frage gestellt wissen will. Im Allgemeinen versetzt ihn, bei seiner Abhängigkeit von griechischen Vorgängern, der Widerstreit der philosophischen Meinungen in jene skeptische Stimmung, die sich mit einer blossen Wahrscheinlichkeitserkenntniss, die für das praktische Leben ausreiche, begnügt, so dass sich sein philosophischer Standpunkt als ein auf Skepsis gegründeter praktischer Eklekticismus bezeichnen lässt. Nicht die Erkenntniss als solche, sondern ihre Einwirkung auf das Leben und dessen sittliche Aufgaben, gilt ihm als eigentlicher Zweck der Philosophie. In der Erkenntnisstheorie folgt er den Lehren der mittlern Akademie. Während er die Epikureer wegen ihrer Vernachlässigung der Definitionen, der Eintheilungen, der Syllogistik (Lehre von den logischen Schlüssen) tadelt und in diesem Betracht die Peripatetiker preist, bestreitet er sowohl Epikureer wie Stoiker hinsichtlich der Behauptung eines sichern Kriteriums der Wahrheit, welches nicht vorhanden sei. Unter demjenigen, was sich dem Menschen mit grösstmöglichster Wahrscheinlichkeit aufdrängt, nimmt ihm die sinnliche Gewissheit einen hohen Platz ein, daneben die unmittelbare innere Gewissheit des natürlichen Wahrheitsgefühls und der vermeintlich angebornen Begriffe des Rechten, sowie des natürlichen Gottesbewusstseins. Das Studium der Physik und Naturphilosophie will er trotzdem, dass hier fast Alles streitig sei, um deswillen betrieben wissen, damit die Anmassungen des Wissens gedämpft und der forschende Geist zur Bescheidenheit geführt, sowie von Furcht und Aberglaube befreit werde. Das Fatum der Stoiker gilt ihm als ein Wahn, die Vorsehung und Weltregierung Gottes steht ihm fest und die unserm Geiste wesensgleiche Gottheit gilt ihm als Eine, die der Welt geradeso inwohnt, wie unserm Leibe der Geist. Dass der Geist mit den grob materiellen Bestandtheilen der Welt nichts gemein hat, steht ihm ebenso fest, wie die menschliche Freiheit. Auch die Unsterblichkeit des Menschengeistes steht im Trotz der Unsicherheit der dafür geläufigen philosophischen Beweise unerschütterlich fest. Die Hauptsache in der Philosophie ist ihm die Ethik, in welcher er theils den Stoikern, theils den Peripatetikern folgt, während er die epikureische Lustlehre verschmäht und bekämpft. Das von den Griechen als sittlich-schön bezeichnete Wesen des Guten ist dem Römer das Anständige oder Ehrenvolle (*honestum*). Die Frage, ob die Tugend an und für sich zur Glückseligkeit ausreiche, ist er geneigt zu bejahen. Der Weise soll ohne Leidenschaften sein; beim gewöhnlichen Menschen reiche es schon hin, wenn er nicht hinter der Pflicht zurück bleibe. Obgleich nun Cicero durch seine philosophischen Schriften für die Entwickelung der Philosophie keine Bedeutung hat, so sind doch gerade in ihrer von Cicero in die lateinische Sprache übersetzten Gestalt die überlieferten Lehren der griechischen Philosophie von besonderer Wirksamkeit für diejenigen Jahrhunderte gewesen, welche aus der römischen Literatur ihre Bildung schöpften. Cicero's philosophische Schriften sind die Hauptgrundlage zur Kenntniss der griechischen Philosophie für die lateinischen Kirchenväter und für das Mittelalter gewesen und haben auch noch später auf die allgemeine Bildung einen grossen Einfluss geübt. Ja selbst noch die Sammlung von Aussprüchen Cicero's über griechische Philosophie und Philosophen, welche unter dem Titel „*M. T. Ciceronis historia philosophiae antiquae ex illius scriptis*" Fr. Gedike herausgab (1782), hat lange Zeit auf preussischen Gymnasien als Handbuch der Geschichte der Philosophie gegolten und mehrere Auflagen (1801, 1814) erlebt. Cicero's Lehren sind in wörtlichen Auszügen zusammengestellt bei Ritter und Preller, *historia philosophiae Graeco-Romanae ex fontium locis contexta* (1856, editio quarta 1869), §. 436—446.

Cicero's philosophische Schriften in deutschen Uebersetzungen herausgegeben von Klotz. 1840 und 41, in zwei Bänden.

Herbart, J. Fr., über die Philosophie des Cicero (im Königsberger Archiv für Philosophie, 1811, gesammelte Werke Bd. XII).

Bernhardt, C. M., de Cicerone Graecae philosophiae interprete (1865, Berliner Gymnasialprogramm).

Boissier, G., Cicero und seine Freunde. Eine Studie über die römische Gesellschaft zu Cäsar's Zeit. Deutsch von Döhler. 1869.

Claranus, ein in Seneca's Briefen erwähnter, nicht weiter bekannter Stoiker.

Clarke, Samuel, war 1675 zu Norvich, in der Grafschaft Norfolk, geboren und hatte seit seinem 16. Jahre in Cambridge zuerst Mathematik und Philosophie studirt, die er dort als Cartesianische kennen lernte. Nachdem er aber durch Zufall das im Jahr 1687 erschienene Werk Isaac Newton's *„Philosophiae naturalis principia mathematica"* kennen gelernt und dadurch ein begeisterter Verehrer Newton's geworden war, übersetzte er als noch nicht Zweiundzwanzigjähriger das in Cambridge eingeführte cartesianische Lehrbuch der Physik von Rohault in's Lateinische und begleitete dasselbe mit Anmerkungen, worin er die Cartesianische Lehre bekämpfte und auf die Newton'sche Philosophie hinleitete. (*Jacobi Rohaulti Physica latine vertit, recensuit et uberioribus jam annotationibus ex J. Newtonis philosophia maximam partem haustis amplificavit S. Clarke*, 1697.) Nachdem sich darauf Clarke dem Studium der Theologie gewidmet hatte, wurde er 1704 zum Genusse der Boyle'schen Stiftung berufen, als deren Nutzniesser er zu regelmässigen Vorträgen zur Vertheidigung der Boyle'schen Schrift „über die Zweckursachen" gegen materialistische und atheistische Angriffe verpflichtet war. Aus diesen öffentlichen Lehrvorträgen entstanden die beiden ersten theologischen Schriften, welche Clarke in den Jahren 1705 und 1706 veröffentlichte: *Verity and certitude of natural and revealed religion* (London, 1705) und *A demonstration of the being and attributes of God, more particularly in answer to Mr. Hobbes, Spinoza and their followers* (1705 und 6 in zwei Bänden; Clarke's Abhandlung vom Dasein und den Eigenschaften Gottes, Braunschweig 1756). Mittlerweile ward er in einen Streit mit Dodwell über die Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der Seele verwickelt, die Clarke in der Schrift vertheidigte: *A letter to Mr. Dodwell, wherein all the arguments in his epistolary discourse against the immortality of soul are particularly answered* (1707), worüber er wieder mit dem Freidenker Collins in Streit gerieth. Im Jahr 1707 erhielt Clarke die Pfarrei St. Bennet (Benedict) am Paulswerft in London und 1709 die Hofpfarrei zu St. James, die er bis zu seinem Tode behielt. Im Jahr 1708 veröffentlichte er dasjenige Werk, welches ihm einen Platz in der Geschichte der philosophischen Ethik verschafft hat: *A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion and the thouth and certainty of the christian revelation* (London, 1708). Das Werk enthält die Begründung einer natürlichen Moral, indem er zuerst den bis dahin geltenden aristotelischen Standpunkt der Ethik verlassen und den Anfang einer neuen ethischen Betrachtungsweise gemacht hat. Seine darin entwickelten Ansichten über die Freiheit des Willens verwickelten ihn abermals in einen gelehrten Streit und Schriftenwechsel, auf welchen sich die Schrift bezieht, die er 1715 unter dem Titel *Philosophical inquiry concerning human liberty* und in neuer Auflage, mit Zusätzen 1717 herausgab. Indem Clarke als Newtonianer den Raum als das „Sensorium Gottes" fasste, kam er 1715 in einen literarisch-polemischen Briefwechsel mit Leibniz, worin logische und metaphysische Fragen erörtert und eigentlich zwischen den metaphysischen Principien von Newton und Leibniz gestritten wurde. Der Tod Leibnizens unterbrach 1716 die Verhandlungen, ohne dass dieselben zu einem befriedigenden Ergebniss geführt hätten. Sie wurden von Clarke in der Schrift veröffentlicht: *„A collection of papers, which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716 relating to the principles of natural philosophy and religion by Samuel Clarke* (London, 1717), deutsch mit einer Vorrede von Chr. Wolf, herausgegeben von Köhler (1720). Indem Clarke gegen Thomas Hobbes die Nothwendigkeit eines ebenso vom Willen Gottes, wie von menschlichen Verträgen unabhängigen Sittengesetzes behauptete, versuchte er auf empirischem Wege ein Moralprincip zu begründen. Alle Dinge und Wesen haben nach den ihnen eingepflanzten unwandelbaren Gesetzen ihre bestimmte Natur und ihr bestimmtes Verhältniss zu einander und zur Harmonie des Weltganzen, ebenso ihre bestimmten Kräfte, wodurch sie auf einander einwirken, und einen bestimmten Grad von Empfänglichkeit für die Aufnahme solcher Einwirkungen von Seiten anderer Dinge und Wesen. Dies gilt auch für den Menschen. Daraus entsteht nothwendig eine Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einiger Beziehungen oder Verhältnisse unter einander, und diese Passlichkeit oder Schicklichkeit (*fitness*) oder Unpasslichkeit oder Unschicklichkeit (*unfitness*) zwischen verschiedenen Dingen oder Verhältnissen geht dem Willen und aller willkürlichen Anordnung vorher. Durch die Erkenntniss der natürlichen und nothwendigen Beziehungen und Verhältnisse der Dinge und Wesen werden die Handlungen der intelligenten Wesen beständig gelenkt, wenn nicht ihr Wille durch besondere Interessen oder Gemüthszustände verdorben oder von unvernünftigen Lüsten beherrscht ist. Der vom Willen unabhängige, unvoreingenommene Vernunftausspruch als Urtheil des unmittelbaren Wahrheitsinstincts belehrt uns richtig und sicher über diese Angemessenheit oder

Unangemessenheit der Beziehungen und Verhältnisse zwischen Dingen und Wesen. Daraus ergiebt sich das Moralprincip als die Forderung, die leblosen, empfindenden und vernünftigen Wesen so zu behandeln, wie es ihren natürlichen Verhältnissen und Beziehungen zum Weltganzen angemessen und entsprechend ist. Der Mensch handelt alsdann naturgemäss und tugendhaft, wenn alle seine Handlungen den natürlichen Verhältnissen der Wesen untereinander entsprechen und wenn er die Schicklichkeit oder Angemessenheit der Dinge zum Weltganzen an seinem Theil befördert. In dieser Tugend allein besteht auch die Glückseligkeit des Menschen. Dieses natürliche Sittengesetz ist an sich selbst verpflichtend; dass aber auf dessen Befolgung oder Uebertretung Strafe folgen müssen, liegt im Wesen Gottes und seiner Weltregierung begründet. Da Lohn und Strafe in diesem Leben nicht richtig vertheilt sind, so folgt daraus die Unsterblichkeit der Seele. — Mit dem Moralprincip Clarke's war dessen Bruder John Clarke, welcher als Director des Gymnasiums zu Hull (in Yorkshire) starb, nicht einverstanden und veröffentlichte dagegen eine Schrift *„The foundation of morality in theory and practice, considered in an examination of Dr. Samuel Clarke's opinion concerning the original of moral obligation“* (York, ohne Jahresangabe), worin die Selbstliebe oder das gegenwärtige und künftige Interesse des Menschen im gegenwärtigen und zukünftigen Leben als Moralprincip geltend gemacht wird.

The works of Samuel Clarke, with a preface giving some account of the author by Benjamin Hoadly, Bischop of Westminster. London, 1738—42, in 4 Foliobänden.

William **Whiston**, Historical memoirs of the life of Dr. Samuel Clarke. London, 1730.

Zimmermann, Rob., Samuel Clarke's Leben und Lehre. Wien, 1870. (Aus den Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Classe, Bd. 19, S. 249 bis 336.)

Clauberg, Johann, war 1622 zu Solingen in Westphalen geboren und studirte bis zum Jahre 1644 in Gröningen, wo er sich namentlich mit der damals noch neuen Cartesianischen Philosophie bekannt machte. In Saumur und Paris setzte er seine Studien fort und wurde nach seiner Rückkehr 1649 Professor der Philosophie in Herborn und 1651 in Duisburg, wo er 1665 im 43. Lebensjahre starb. Als Lehrer wie als Schriftsteller hat er für die Verbreitung der Cartesianischen Philosophie in Deutschland eifrig gewirkt, indem er in seinen von Cartesius selbst empfohlenen und auch von Leibniz gerühmten Schriften neben der Bestreitung einiger Gegner des Cartesius, eine klare und durchsichtige Darstellung der Cartesianischen Lehre gab, unter besonderer Betonung der beiden Hauptprobleme über das Verhältniss Gottes zur Welt und über das Verhältniss der Seele zum Leibe. Seine in Amsterdam erschienenen Schriften sind: *Differentia inter philosophiam Cartesianam et vulgarem* (1651); *Defensio Cartesiana adversus Jacobum Revium et Cyriacum Lentulum* (1652); *Logica vetus et nova* (1654, und vollständiger 1658); *Initiatio philosophi seu de dubitatione Cartesiana* (1655); *Ontosophia sive exercitationes de cognitione dei et nostri* (1656); *Physica contracta, qua rerum corporearum vis et natura explicantur* (1664). Sie sind gesammelt in seinen *Opera philosophica curâ J. Th. Schalbruchii* (Amstelaedami, 1691) in zwei Bänden.

Claudianus, ein Neuplatoniker und Bruder des philosophischen Theurgen Maximus, aus der Schule Jamblich's, lehrte im 4. christlichen Jahrhundert in Alexandrien.

Claudianus (Ecdicius), genannt Mamertus, war in seinen späteren Lebensjahren Presbyter der Kirche zu Vienne (in der Dauphinée) und ein Freund des gallischen Dichters Apollinaris Sidonius (428—484 n. Chr.), der in seinen Briefen den im Jahre 474 n. Chr. gestorbenen Freund ein Denkmal setzte. Um's Jahr 470 hat Claudianus Mamertus sein Werk *„De statu animae libri III.“*, veröffentlicht (ed. Caspar Barth, 1655), worin er mit unbeholfener Handhabung der Begriffe und der Sprache die Unkörperlichkeit der Seele daraus zu beweisen sucht, dass sie als vernünftiges Wesen nach dem Bilde Gottes geschaffen, nicht der räumlichen Bewegung unterworfen und ohne Grösse (Quantität) sei. Zur Unterstützung der Beweise führt er die Autoritäten griechischer und römischer Philosophen, aber auch Kirchenväter und Bibel in's Feld und schliesst sich in seinen Erläuterungen hauptsächlich an Augustinus an, obwohl er mit Platon und Porphyrios, sowie mit den angeblichen Schriften der Pythagoräer Philolaos und Archytas nicht unbekannt ist.

Claudius, Maximus, ein Stoiker, wird unter den Lehrern des Kaisers Marcus Aurelius genannt.

Claudius Severus, ein Peripatetiker des zweiten christlichen Jahrhunderts, war einer der Lehrer des Kaisers Marcus Aurelius.

Cleanthes, siehe Kleanthês.

Clémange (de Clemangis), siehe Nicolaus aus Clémange.

Clemens, Titus Flavius, (in der griechischen Namensform Klêmês) stammte aus Athen oder, nach Andern, aus Alexandrien und war um die Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts von heidnischen Eltern geboren und Anfangs in griechischer Mythologie und Philosophie gebildet, später aber durch christliche Lehrer, die er auf seinen Reisen in Grossgriechenland, Hellas, Syrien, Palästina und Aegypten kennen gelernt hatte, für den christlichen Glauben

gewonnen worden. In Alexandrien wurde der damalige Vorstand der Katechetenschule, Pantaenus (Pantainos) sein Lehrer, welchem er selber im letzten Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts in dieser Stelle nachfolgte, indem er zugleich Presbyter der alexandrinischen Gemeinde wurde. Der unter dem Kaiser Septimius Severus auch über Alexandrien ausgebrochenen Christenverfolgung entzog er sich im Jahre 202 n. Chr. durch die Flucht nach Kappadokien. Die letzte Nachricht über Clemens als einen noch Lebenden führt nicht über das Jahr 211 hinaus, und es bleibt ungewiss, ob er wieder nach Alexandrien zurückkehrte. Er zeigt in seinen Schriften eine gründliche Kenntniss der alten Philosophie und obwohl mit Vorliebe für Platon, erklärt er sich doch für eine eklektische Philosophie, wie sie bereits zu Anfang des ersten christlichen Jahrhunderts in den Schriften des alexandrinischen Juden Philôn hervorgetreten war, welcher eine Verschmelzung der griechischen Philosophie mit der jüdischen Welt- und Lebensanschauung erstrebt und namentlich die Lehre vom göttlichen Logos (als dem Wort oder Sohn Gottes) zum Ausgangs- und Mittelpunkt seiner Religionsphilosophie erhoben hatte. War nun bereits im vierten Evangelium die Lehre vom göttlichen Logos in das christliche Bewusstsein aufgenommen und mit der Anschauung von der Person Christi verbunden worden, so wurde durch Clemens der Weg gebahnt, diese Lehre zum lebendigen Mittelpunkt für ein System christlicher Welt- und Lebensanschauung herauszuarbeiten, welches sich theils durch Clemens, theils durch dessen Nachfolger in der alexandrinischen Katechetenschule, Origenes, als christliche Religionsphilosophie (Gnosis) aufbaute. In diesem Betracht sind unter den uns erhaltenen, in griechischer Sprache abgefassten Schriften des Clemens folgende drei von besonderer Bedeutung. Die „Ermahnungsrede an die Hellenen“ setzt sich die Aufgabe, die Hellenen von der Ungereimtheit und Unsittlichkeit des alten Götterglaubens zu überzeugen, welchem gegenüber der Gotteslehre der griechischen Philosophen zugestanden wird, dass sie aus den heiligen Schriften der Hebräer wenigstens einige Funken vom göttlichen Worte gewonnen und dadurch für die Wahrheit vorbereitet worden wären. In der aus drei Büchern bestehenden Schrift „Paidagogos“ (Erzieher) tritt der göttliche Logos selbst als Führer zur christlichen Weisheit und zum christlichen Leben auf, als dessen Vorläuferin die griechische Philosophie erscheint, indem sie die Seele reinigt und zur Empfängniss der christlichen Wahrheit fähig macht, während zugleich die von den griechischen Philosophen ausgebildete Dialektik für den Beweis der christlichen Glaubenslehre von Nutzen ist. Beide genannte Schriften sind nur Vorbereitungen für das um's Jahr 193 von Clemens verfasste Hauptwerk in acht Büchern, welchem er wegen ihres farbenreichen und mannichfaltigen Inhaltes und der Einwebung zahlreicher Stellen aus griechischen Philosophen den Titel „Teppiche“ (*stromata*) gab. Die vom heidnischen Götterglauben befreite und sittlich wiedergeborne Seele soll durch die Abhandlungen dieser Schrift mit dem Wesen der wahren und auch im Leben sich bewährenden christlichen Gnosis (Erkenntniss) oder Religionsphilosophie und ihrem Verhältniss zur Philosophie der Hellenen, sowie zur falschen christlichen Gnosis, die sich diesen Namen mit Unrecht anmaasse, bekannt gemacht werden. Zunächst tritt Clemens als Gegner der damals hervorgetretenen gnostischen Systeme, namentlich des Basileides und Valentin auf und macht gegen dieselben Folgendes geltend: Die Anhänger des Basileides halten den Glauben für etwas natürliches, weshalb sie ihn auch einer besondern göttlichen Erwählung zuschreiben und ihn als ein geistiges Ergreifen auffassen, welches die Wahrheit ohne Beweis finde. Die Valentinianer dagegen schreiben den Glauben nur den gewöhnlichen Christen, als den Einfältigen im Geiste, zu und behaupten von sich selber, dass sie durch den Vorzug des göttlichen Samens von Natur selig würden und im Besitze der Erkenntniss seien, die vom Glauben ganz verschieden wäre. Auch behaupten die Anhänger des Basileides, der Glaube richte sich nach jeder besondern Stufe der Geisterwelt und entspreche der überweltlichen Erwählung einer jeden Natur und ihren besondern Hoffnungen. Ist aber Glaube (so bemerkt Clemens weiter) ein Vorzug der Natur, so ist er nicht mehr eine Richtung des freien Willens, und dann trifft den, der nicht glaubt, keine gerechte Vergeltung, da ihm sein Unglaube eben so wenig zuzuschreiben ist, als dem Glaubenden sein Glaube. Wenn Einer Gott von Natur kennt und von Natur glaubt und auserwählt ist, wie Basileides glaubt, so kann er den Glauben nicht für eine vernünftige Ueberzeugung halten, die aus der freien Selbstbestimmung der Seele hervorgehe, und wenn Einer von Natur selig wird, wie Valentin will, so sind die Gebote des alten und neuen Testaments und die Erscheinung des Erlösers überflüssig; wo nicht, so werden die Erwählten nicht von Natur, sondern durch Unterricht, Reinigung und Vollbringung guter Werke selig. Trotz seiner Polemik gegen die gnostischen Systeme ist jedoch Clemens selbst Gnostiker und verpflanzt die Gnosis auf kirchlichen Boden. Dem Gnostiker kommt es nicht zu, um irgend eines Nutzens willen, und nicht einmal, um selig zu werden, nach der Erkenntniss Gottes zu streben, sondern das Leben hat für ihn nur insofern Werth, als er seine Erkenntniss

vermehren kann. Durch fortgesetzte Beschäftigung wird die Gnosis etwas Beharrliches und Unwandelbares. Ueber Gutes und Böses, über alles Entstandene, über Alles, was der Herr geredet hat, besitzt der Gnostiker die genaueste, den Anfang und das Ende der Welt umfassende Erkenntniss von der Wahrheit selbst. Er hat als ein Wissender seine Stärke im Wissen und führt über das Gute das Wort, stets mit dem Intelligibeln beschäftigt. Nennen wir Christus die Weisheit und ist seine Thätigkeit durch die Propheten vermittelt, durch welche wir die gnostische Ueberlieferung kennen lernen, so erscheint die Weisheit des Gnostikers als ein uns vom Sohne Gottes überliefertes und sicheres Wissen und Begreifen des Seienden, wie des Gewesenen und Künftigen. Ohne vorgängigen Glauben kann darum die Gnosis nicht nachfolgen. Sie ist die wesentliche Vollendung des Menschen, die durch Erkenntniss des Göttlichen zu Stande kommt und mit sich und dem göttlichen Logos einstimmig ist. Durch die Gnosis wird der Glaube vollendet, zur Erkenntniss und Einsicht geführt. Ausser der Erkenntniss gehören aber zur Gnosis noch zwei weitere wesentliche Stücke: die Erfüllung der Gebote und die sittliche Vollendung im Guten. Der Gnostiker ist frei von allen Begierden, ausser von denen, die zur Erhaltung des Leibes dienen; über alles Leiden erhebt er sich zur Seelenruhe, und indem er zu Gott seine unwandelbare Richtung nimmt, ist er nicht blos ein Freund Gottes, sondern ein im Fleische als in der irdischen Hülle wandelnder Gott selbst. Bezüglich des Inhaltes der christlichen Gnosis treten Gott, der Sohn Gottes und die göttliche Seele des Menschen als die Cardinalpunkte in der Lehre des Clemens hervor. Der absolute, höchste Gott ist nach seinem ewigen Wesen selbst kein eigentlicher Gegenstand der Erkenntniss; nur der Sohn Gottes, als der göttliche Gedanke oder das göttliche Wort (beides im griechischen Worte „Logos“ vereinigt) ist als Weisheit, Erkenntniss, Wahrheit und Alles damit Verwandte zu begreifen. Er ist das höchste Princip, welches nach dem Willen des Vaters Alles regiert, mit nie ermüdender Macht Alles wirkt, nicht getheilt, nicht getrennt, überall und allzeit gegenwärtig, nirgends umgrenzt, ganz Geist, ganz natürliches Licht, ganz Auge, Alles sehend und hörend und Alles wissend, das ganze Heer der Engel und Götter beherrschend. Der göttliche Logos ist der Lehrer, der den Gnostiker durch Mysterien, den Gläubigen durch gute Hoffnungen, den Hartherzigen durch Zucht erzieht, welche durch sinnliche Mittel Besserung wirkt. In der menschlichen Seele ist der herrschende Theil, welcher Erkennen und Willen umfasst, vom unvernünftigen Theile, der leiblichen Seele oder dem Lebensgeist des Fleisches, zu unterscheiden, während durch den Glauben der göttliche Geist in die Seele eingegossen wird. Ein göttliches und gottähnliches Bild ist die Seele des vom heiligen Geist angezogenen und zu Gott hingeführten Gerechten, in welcher der ewige Logos einen heiligen und festen Sitz erhält.

Clementis Alexandrini opera ed Dindorf. Oxonii, 1869, in 4 Bänden. In der Sammlung der griechischen Kirchenväter, von Migne herausgegeben, nehmen dieselben den 8. und 9. Band ein.

J. Cognat, Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique. Paris, 1858.

Clementinen. Unter dem Namen Clementina (Klêmentina oder Klêment ia) sind uns in griechischer Sprache „Homilien“ (Unterredungen) und eine andere, zwar nicht mehr im griechischen Originale, aber in einer zu Ende des vierten Jahrhunderts durch den Presbyter *Rufinus* aus Aquileja verfassten lateinischen Uebersetzung vorhandene Schrift *„Recognitiones“* (Wiedererkennungen) erhalten. Beide Werke sind, nach den Ergebnissen der darüber während der letzten Jahrzehnte geführten kritischen Untersuchungen, aus einer wahrscheinlich in der ostsyrischen Kirche entstandenen Grundschrift in der zweiten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts auf dem Boden judenchristlicher Lehrentwickelung, im Kampf mit heidnisch-christlichen Bildungselementen, hervorgewachsen und haben beide in der Absicht, für die vorgetragene religionsphilosophische Lehre in der römischen Kirche einen Boden zu gewinnen, die romanhafte geschichtliche Einkleidung des Lehrstoffes mit dem Namen eines längstverstorbenen Clemens verknüpft, welcher als Nachfolger des Anacletus im letzten Jahrzehnt des ersten christlichen Jahrhunderts Bischof von Rom gewesen sein soll und vermuthlich eine und dieselbe Person mit dem Consular Flavius Clemens ist, welcher im Jahr 95 n. Chr. unter der Regierung des Kaisers Domitian als „judaisirender Atheist“ (d. h. wahrscheinlich Judenchrist) hingerichtet worden ist. In beiden angeblich Clementinischen, d. h. dem Clemens Romanus fälschlich beigelegten Werken nun dient die (hier ausser Betracht bleibende) erdichtete Erzählungsgrundlage, welche in beiden Werken von unerheblichen Abweichungen abgesehen im Wesentlichen dieselbe ist, nur als künstlerisches Mittel zur Einkleidung und Darstellung des eigenthümlichen Lehrstoffes, welcher in den vorgeführten Unterredungen dem Apostel Petrus in den Mund gelegt wird. Der Lehrbegriff in der Darstellung der „Recognitionen“ zeigt sich durchgängig abhängig von dem der „Homilien“, nur dass in diesen das jüdisch-gnostische Element mehr hervortritt, während in jenen das christlich-praktische Element mehr überwiegt,

so dass die augenscheinlich später, als die „Homilien" verfassten „Recognitionen" den älteren gnostischen Lehrstoff der „Homilien" in einer abgeschwächten Form bringen. Dieser gnostische Lehrbegriff der Clementinen aber ist eine der Hauptformen des sogenannten Gnosticismus, welcher sich in verschiedenen religionsphilosophischen Systemen während des zweiten christlichen Jahrhunderts ausbreitete, und zwar stellt derselbe diejenige Hauptform des Gnosticismus dar, welche das Heidenthum ausschliesst und das Judenthum in seiner Wahrheit anerkennt, durch beides aber den Uebergang in die kirchliche Lehrform der Gnosis anbahnt. Der die „Homilien" beherrschende Grundgedanke ist die wesentliche Einheit des ächten Judenthums und der christlichen Religion. Wie es derselbe Geist ist, der sich in Moses und Christus offenbarte, so ist auch der Inhalt beider Religionen eins; denn es wäre ungerecht, wenn Christus erst jetzt die vorher unbekannte Wahrheit verkündigt hätte und die nunmehr so vielen Unwürdigen unter den Heiden zu Theil gewordene Erkenntniss den Gerechten unter den Juden nicht zu Theil geworden wäre. Vielmehr hat die wahre Religion von Anfang an, durch alle Geschlechtsfolgen hindurch in der Welt bestanden. Die sieben Säulen der Welt haben stets die vollkommenste Erkenntniss gehabt, und von ihnen den Würdigsten mitgetheilt, hat sich die Wahrheit als Geheimlehre bis auf Christus fortgepflanzt und erhalten, der sie nun öffentlich gemacht und Allen verkündigt hat. Diese Eine und ewige Wahrheit, die der ächte Jude wie der Christ besitzt, besteht in der Erkenntniss und Verehrung Eines höchsten Gottes und dieses zugleich als Weltschöpfers, und im Glauben an ein künftiges Leben. In die Welt tritt Gott als in seinen Ort, Er als der Seiende in das Nichtseiende, Leere, Nichts. Durch Ausstrecken oder Ausdehnen der Einen göttlichen Substanz wird Gott Weltschöpfer, die göttliche Einheit wird zur Zweiheit, welche sich durch die ganze Weltentwickelung in paarweisen Gegensätzen (Syzygien) fortsetzt und sich durch die göttliche Weisheit vermittelt. Beim Menschen, dem Ebenbilde Gottes, tritt der das Grundgesetz des Universums bildende Gegensatz, die Zweiheit, als das männliche oder stärkere und zugleich gute Prinzip in Adam und das weibliche, schwächere und böse Princip in der Eva hervor, von welcher fortwährend Sünde und Verunreinigung göttlicher Wahrheit ausgeht, Vielgötterei, Befleckung durch Opferblut, Irrthum, Betrug und Tod unter die Menschen kommt. Darum repräsentirt Eva mit ihrer falschen Prophetie das Heidenthum als die Religion des dämonischen Irrthums, Adam aber ist der Prophet der Wahrheit, der Träger der reinen Urreligion, welcher zu verschiedenen Zeiten in Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses und Christus, als den sieben Säulen der geschichtlichen Welt, erschienen ist und die Menschen auf den zur Liebe Gottes führenden Weg leitete. In der Erfüllung der Zeiten um seiner Mühsale willen mit Gottes Erbarmen gesalbt, erschien Adam zuletzt in Jesus als Christus, welcher uns die Verehrung des Einen Gottes als Weltschöpfers lehrte und die Anhänger der falschen dämonischen Religion zur offenbar gewordenen Urreligion hinführte, in welche sie durch die Taufe eintreten, um durch ein streng enthaltsames Leben vollendet zu werden. Wem es möglich ist, ohne Gott und dessen Strafe zu fürchten, sündlos zu leben, der fürchtet Gott nicht; denn Furcht Gottes ist geboten und Liebe zu ihm ist verkündet, damit Jeder nach der eigenthümlichen Beschaffenheit seiner Natur die Furcht oder die Liebe als geeignetes Mittel anwenden kann. Mag es also aus Furcht oder aus Liebe geschehen, nur sündiget nicht!

Clementis Romani quae feruntur homiliae viginti nunc primum integrae ed. Dressel. 1864.
Clementina ed. Paul de Lagarde. 1865.
Uhlhorn, die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus. 1854.

Clemens, Friedrich Jacob, war 1815 in Coblenz geboren und im Jesuitencollegium zu Freiburg und dann im Gymnasium zu Coblenz gebildet. Seit 1834 studirte er in Bonn und Berlin, wurde 1839 Doctor der Philosophie, hielt sich einige Zeit in München, Italien und Rom auf und habilitirte sich 1843 als Privatdocent in Bonn. Die von ihm als Lehrer verfolgte Tendenz, in der Philosophie an die katholisch-kirchlichen Prinzipien der alten christlichen Schulen anzuknüpfen, tritt auch in seiner zum Theil schon 1844 in einer Zeitschrift und später als selbständige Schrift veröffentlichten Abhandlung „Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa" (1847) deutlich hervor. Mit der Schrift „Die speculative Theologie Anton Günthers und die katholische Kirchenlehre" (1853) trat er im Interesse der letztern als Gegner der Günther'schen Philosophie auf. Im Jahr 1856 erhielt er eine Professur der Philosophie an der katholischen Akademie zu Münster in Westphalen und veröffentlichte beim Antritt seines Amtes die Abhandlung *„De scholasticorum sententia, philosophiam esse theologiae ancillam"* (1856). Ueber die 1859 in der Zeitschrift „Der Katholik" veröffentlichte Abhandlung „Unser Standpunkt in der Philosophie", worin er von der Philosophie die Unterordnung unter die Offenbarung und die kirchliche Lehrautorität, sowie die Wiederanknüpfung an Thomas von Aquino verlangte, gerieth er mit dem Tübinger Professor Kuhn in Streit und veröffentlichte in dieser Angelegenheit die Schrift: „Die Wahrheit in dem von Professor Kuhn angeregten

Streit über Philosophie und Theologie" (1860). Seit 1861 litt er an der Luftröhrenschwindsucht und liess sich, nachdem er zur Heilung Bäder besucht hatte, im Winter in Rom nieder, wo er 1862 mit dem Segen des heiligen Vaters starb.

Cleobulus, siehe Kleobûlos.

Clericus, siehe Le Clerc.

Clerselier, Claude de, war Advokat am Parlament in Paris und im Jahr 1686 gestorben und verdient in der Geschichte der Philosophie einen Platz wegen des Eifers, den er für die Verbreitung der Werke des Descartes an dem Tag legte, den er erst kurz vor dessen Abreise nach Schweden kennen gelernt hatte. Er war nach dem Tode des Cartesius nicht blos als Sammler und Herausgeber von dessen nachgelassenen Werken und Briefen, sondern auch als Uebersetzer von dessen lateinisch geschriebenen Werken in's Französische thätig und wurde bei diesen Arbeiten durch seinen Sohn, durch seinen Schwiegersohn Jacques Rohault und Louis de La Forge unterstützt.

Clinias, siehe Kleinias.

Clinomachus, siehe Klinomachos.

Clitomachus, siehe Kleitomachos.

Clodius, Christian August Heinrich, war 1772 in Altenburg geboren, hatte seit 1787 in Leipzig studirt und sich eifrig mit Kant's Schriften befasst. Nachdem er sich daselbst 1795 als Privatdocent habilitirt hatte, wurde er 1800 ausserordentlicher und 1811 ordentlicher Professor der praktischen Philosophie. Seine ersten Veröffentlichungen zeigten ihn unter Kant's Einfluss stehend; später jedoch trat er in einzelnen akademischen Abhandlungen und in seinem „Grundriss der allgemeinen Religionslehre" (1808) als Gegner Kant's auf, indem er sich mit den Anschauungen des Glaubensphilosophen F. H. Jacobi berührt. Sein Hauptwerk erschien unter dem Titel: „Gott in der Natur, in der Menschengeschichte und im Bewusstsein" 1818—1822 in zwei Theilen oder fünf Bänden, die 2. und 3. Abtheilung des zweiten Theils auch unter dem Titel: „Christus und die Vernunft oder Gott in der Geschichte und im Bewusstsein" (1820 und 1822). Indem er das Bewusstsein von vornherein als religiöses Bewusstsein im Menschen setzt, baut er aus dem religiösen Gefühl zunächst eine Physikotheologie und dann eine Historikotheologie (religiöse Geschichtsphilosophie) auf, an welche sich die religiöse Ethik anschliesst.

Codam (Goddam), siehe Adam Goddam.

Code de la nature, siehe Morelly.

Coeranus, ein bei Tacitus erwähnter Stoiker, der nicht weiter bekannt ist.

Coing, Johann Franz, war 1725 zu Siegen geboren, seit 1749 Lehrer der Philosophie in Herborn und seit 1753 in Marburg, wo er 1778 Professor der Theologie wurde und 1792 starb. Er hat ausser akademischen Dissertationen in lateinischer Sprache auch *„Institutiones logicae"* (1767) veröffentlicht, die aber für die Geschichte der Logik ohne Bedeutung sind.

Collard, siehe Royer-Collard.

Collier, Arthur, war 1680 zu Steeple-Lonford (Langdorf magna) bei Salisbury in der englischen Grafschaft Wilts geboren und nachdem er seit 1697 in Oxford studirt hatte, bis zu seinem, im Jahr 1732 erfolgten, Tode der Nachfolger seines Vaters als Rector und Prediger dieser Pfarrei. Durch das Studium von Descartes und Malebranche frühzeitig angeregt, war er durch das im Jahr 1701 erschienene zweibändige Werk von John Norris *„Essay towards the theory of the ideal or intelligible world"* schon im Jahr 1703 zu einer mit der Ansicht Berkeley's im Wesentlichen übereinstimmenden Lehre gelangt, die er 1808 in einer ungedruckt gebliebenen Abhandlung „über die vom Geist abhängige Existenz der sichtbaren Welt" niederlegte, bevor noch Berkeley's Schriften (1709—1713 erschienen waren. Erst 1713 legte er seine Ansicht in der Schrift: *„Clavis universalis or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence or impossibility of an external world"*, jedoch nur in wenigen Exemplaren, der Oeffentlichkeit vor. Sie wurde in Deutschland erst später in der „Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, welche die Wirklichkeit ihres eignen Körpers und der ganzen Körperwelt leugneten" in deutscher Uebersetzung von J. Chr. Eschenbach (1756) bekannt. Ueber Berkeley's Schriften war dessen Geistesverwandter Collier fast vergessen, nur bei den schottischen Philosophen Reid und Stewart flüchtig erwähnt, und erst 1837 wurde die Aufmerksamkeit wieder auf Collier gelenkt durch Robert Benson, welcher in den *„Memoirs of the life and writings of the reverend Athur Collier"*, in zwei Bänden, Einiges aus seinem Nachlasse mittheilte, während gleichzeitig Samuel Parr in der Sammlung von *„Metaphysical tracts by English philosophers of the eighteenth century"* (1837) ausser der *Clavis universalis* auch eine Abhandlung Collier's *„A specimen of true philosophy in a discourse on Genesis the first chapter and the first verse"* und einen Auszug aus der theologischen Schrift „Logology" mittheilte. Die Grundgedanken seiner Lehre sind diese: Von dem, was uns nicht erscheint, haben wir keine Kenntniss; von den Gegenständen unserer Sinnesempfindung aber können wir nicht leugnen, dass sie uns erscheinen, nur folgt daraus nicht, dass sie auch ausser uns als Gegenstände für sich erscheinen. Es kann vielmehr ausser uns nur in andern Menschen oder Geistern in ähnlicher Weise, wie in mir selbst,

gesehen oder empfunden werden. Gott bringt diese Empfindungen, Vorstellungen, Ideen im menschlichen Geiste hervor, und ihre Ordnung, wie ihr Zusammenhang ist von Gott abhängig. Die Annahme einer ausser Gott und der Seele für sich existirenden ausgedehnten Welt führt zu Widersprüchen und würde daraus folgen, dass dann der überall in der Welt gegenwärtige Gott ebenfalls ausgedehnt sein müsse. Das geschöpfliche Sein ist nur als Insein in der Wesenheit Gottes zu begreifen, indem die Ideen im göttlichen Verstande die Formen für die Verschiedenheit der geschöpflichen Dinge abgeben.

Collins, John Anthony, war 1676 zu Heston in der Grafschaft Middlesex geboren als der Sohn des reichen und angesehenen Ritters Henry Collins. In der Schule zu Eaton bei Windsor und dann im Kings-College zu Cambridge gebildet, kam er später nach London, um sich dem Studium der Rechtswissenschaft zu widmen, woran er jedoch wenig Gefallen fand. Nachdem er sich schon im 22. Jahre verheirathet hatte, wurde er im Jahr 1703 mit dem damals 72jährigen Philosophen John Locke bekannt, welcher damals beim Ritter Masham zu Oates in Essex lebte, und es entstand zwischen dem jugendlichen Collins und dem greisen Philosophen ein Briefwechsel, der bis zu dem im Herbst 1704 erfolgten Tode Locke's fortdauerte. So kam es, dass Collins in seinen Anschauungen ganz durch Locke gebildet war. Nachdem er zweimal, 1711 und 1713, sich auf einige Zeit nach Holland zurückgezogen hatte, wurde er 1715 Friedensrichter und 1718 Schatzmeister in der Grafschaft Essex und verheirathete sich 1724 zum zweiten Male. Seine Gesundheit nahm sichtlich ab, und in Folge eines heftigen Anfalls von Steinschmerzen starb er 1729 im 53. Lebensjahre. Schon seit 1700 war er in mehreren kleinen Schriften anonym als Schriftsteller aufgetreten. In den Jahren 1707 und 1708 erschienen von ihm mehre Streitschriften, unter denen besonders ein „Versuch über den Gebrauch der Vernunft in Sätzen, deren Erweislichkeit auf menschlichen Zeugnissen beruht“, bemerkenswerth ist. Wichtiger ist jedoch seine Schrift: *„A discourse of freethinking, occasioned by the riese and growth of a sect call'd freethinkers“* (Abhandlung vom Freidenken, veranlasst durch den Ursprung und Fortgang einer Secte sogenannter Freidenker) 1713. Sie besteht aus drei Abschnitten worin zuerst das Recht und die Nothwendigkeit der Freiheit zu denken nachgewiesen werden soll, während der zweite Abschnitt von der Pflicht handelt, vom Rechte des freien Denkens namentlich in religiösen Dingen Gebrauch zu machen, worauf im dritten Abschnitte die gegen das freie Denken erhobenen Einwürfe zurückgewiesen und Beispiele von Freidenkern aus der alten und neuen Geschichte angeführt werden. Die wesentlichen Grundgedanken des Buches sind folgende: Das freie Denken kann nicht beschränkt werden, es sei denn durch einen Grund oder Gedanken, welcher zeigte, dass es nicht erlaubt wäre, über den Gegenstand zu denken, über den ich denken will. Das freie Denken darf nicht beschränkt werden, denn es ist das einzige Mittel, um zur Erkenntniss der Wahrheit, insbesondere der religiösen, zu kommen, und sollte Jemand auf diesem Wege gleichwol irren, so verzeiht ihm Gott seinen Irrthum, da er sein Möglichstes gethan hat. Das freie Denken trägt zum Wohle der Gesellschaft wesentlich bei, und gewisse Speculationen, seien sie nun wahr oder falsch, Andern aufzuzwingen, bringt nur Schaden; der Eifer in sittlichen Dingen wird dadurch geschwächt und der gesellige Friede gestört. Nur die Beschränkung des Denkens ist die Ursache aller durch Meinungsverschiedenheiten in der menschlichen Gesellschaft entstehenden Unordnungen und Verwirrungen, deren Heilmittel allein in der Freiheit des Denkens liegt. Christus selbst fordert auf, in der Schrift zu suchen, d. h. ihren Sinn zu erforschen; Paulus gebrauchte Gründe und Beweise, über deren Beweiskraft er seine Leser in alle Zukunft entscheiden liess. Ueberdiess macht das Benehmen der christlichen Lehrpriester und die Verschiedenheit ihrer Ansichten das freie Denken unumgänglich nöthig; denn wir haben, um zur richtigen Erkenntniss Gottes und zur richtigen Auffassung der Schrift zu kommen, gar keinen andern Weg, als dass wir aufhören, uns auf die Lehrpriester zu verlassen und dagegen selbst denken. Endlich sind die durch Verstand und Tugend ausgezeichnetsten Männer aller Zeiten Freidenker gewesen, indem sie von hergebrachten Meinungen abwichen. — Nachdem Collins bei seinem zweiten Aufenthalt in Holland die rasch nöthig gewordene zweite Auflage seines Buches mit Zusätzen, Verbesserungen und Verschärfungen besorgt hatte, liess er gleichzeitig (1714) nach dieser eine Uebersetzung desselben in's Französische veranstalten, die im Haag 1714 unter dem Titel erschien: *„Discours sur la liberté de penser traduit de l'Anglois“*. In dieser französischen Uebersetzung wurde das Buch auch in Deutschland bekannt, wo man sich in den Jahren 1714 und 1715 in akademischen Streitschriften und Disputationen, besonders in Helmstädt und Tübingen damit zu schaffen machte. In England erschienen schon im Jahr 1713 eine Menge von Gegenschriften, unter welchen die bedeutendsten vom Bischof Hoadly von Winchester, vom Freidenker William Whiston, von einem unbekannten Geistlichen Benjamin Ibbot, besonders aber von dem berühmten Philologen Richard Bentley die bedeutendsten waren. Sie alle stimmen mit Collins darin

übereín, dass sie das freie Denken, wie es Collins fordert, als Grundsatz vollkommen anerkennen und dass die Vernunft, das Denken auch bei den Fragen über Religion und Offenbarung in voller Freiheit zu belassen sei; dagegen verwerfen sie die Anwendung, die Collins davon macht, und die falsche Ausdeutung, die er dem Begriffe des Freidenkens giebt, und erklären das von demselben geforderte Freidenken nicht für ein freies, sondern für ein sklavisches, von Vorurtheilen befangenes. Unter der Maske eines deutschen Theologen als *„Phileleutherus Lipsiensis"* folgt Bentley der Schrift von Collins Schritt für Schritt, weist ihm Zweideutigkeiten, Unklarheiten, Unfolgerichtigkeiten, zum Theil mit derbem Hohn und hämischen Verdächtigungen, schonungslos nach, um ihm darzustellen, dass in dem geforderten Freidenken nicht mehr liege als der Satz: denke und urtheile so, wie es dir erscheint! Trotz dieser und anderer Gegenschriften erlebte das Buch von Collins noch mehrere Auflagen und galt als der „Katechismus der Deisten." Eben so grosses Aufsehen machte in England eine andere Schrift, welche er, nachdem er elf Jahre lang nichts veröffentlicht hatte, 1724, anonym unter dem Titel herausgab: *„A discours of the grounds and reasons of the christian religion"* (Abhandlung von den Gründen und Beweisen der christlichen Religion), worin er darlegte, dass die im Neuen Testament geführten Beweise für den Offenbarungscharakter des Christenthums auf schwachen Füssen stehen. Auch gegen diese Schrift erschienen eine Menge Gegenschriften, und Collins selbst trat in Verlauf des dadurch aufgeregten Streits im Jahr 1826 nochmals mit einer Schrift unter dem Titel: „Das System vom buchstäblichen Sinne der Weissagungen untersucht", hervor, womit seine literarische Thätigkeit beschlossen war.

Thorschmid, U. G., kritische Lebensgeschichte Anton Collins', des ersten Freidenkers in England. 1755.

Memoirs of the life of William Collins. London, 1848. 49. 2 vols.

Colotes, siehe Kolôtês.

Comte, Auguste, war 1798 in Montpellier geboren, wo sein Vater Steuereinnehmer war und der Sohn seit 1807 das Lyceum und seit 1814 die polytechnische Schule besuchte, aus welcher er jedoch wegen undiscipliniarischen Benehmens ausgeschlossen wurde. Er vertraute sich gegen den Willen und die Vorstellungen seiner Eltern dem Gewühl der Hauptstadt an und erwarb sich seit 1818 in Paris durch Privatunterricht in der Mathematik seinen Unterhalt. Einige Zeit lang verkehrte er mit Saint Simon, mit dessen Ideen er lebhaft sympathisirte, von dem er sich aber 1822 wieder trennte. In demselben Jahre veröffentlichte er eine kleine Schrift *Système de la politique positive* (1822), worin er die Gesetze der gesellschaftlichen Entwickelung im Sinne einer socialen Revolution entwickelte. In einer andern Abhandlung, welche 1825 in der Zeitschrift *„Producteur"* unter dem Titel erschien: *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants* und später im vierten Bande der *„Politique positive"* wieder abgedruckt wurde, finden sich zuerst die Grundzüge der Anschauungen angedeutet, die Comte in seiner „Positiven Philosophie" ausführlich entwickelte. Er will eine „geistige Macht" eingeführt wissen, welche bei allen gebildeten Nationen durch die *„hommes compétents"* die Meinungen leiten und die Oberaufsicht über die Erziehung ausüben soll. In demselben Jahre verheirathete er sich, obwohl er mit seinen mathematischen Unterrichtsstunden und gelegentlichen Aufsätzen im *„Producteur"* kaum sich selbst ernähren konnte, mit Caroline Massin durch blos bürgerliche Trauung. Im Jahr 1825 eröffnete er in seiner Privatwohnung vor einem auserwählten Kreise von Zuhörern, unter denen sich auch Alexander von Humboldt befand, einen Cursus von Vorträgen über die „positive Philosophie", die er jedoch schon nach der dritten Vorlesung abbrechen musste, da er in einen Anfall von Geistesstörung verfiel und in Esquirol's Irrenanstalt gebracht werden musste. Als sich hier unter der Pflege seiner aus Montpellier herbeigeeilten Mutter sein Zustand zu bessern angefangen hatte, liess er sich zu einer nachträglichen kirchlichen Trauung bereden, die noch in der Irrenanstalt vorgenommen wurde. Nachher wurde er in seine Wohnung gebracht, wo er unter der Pflege seiner Mutter und Gattin allmälig so weit hergestellt wurde, dass er im Jahr 1828 seine Vorträge wieder aufnehmen konnte. Im Jahre 1832 wurde er bei der polytechnischen Schule als Repetent für höhere Mathematik und Mechanik und bald darauf als Examinator für die Aufnahme in diese Schule beschäftigt, ohne jedoch eine feste Anstellung zu erhalten. Daneben ertheilte er mathematischen Unterricht an einer Privaterziehungsanstalt, so dass er eine Zeit lang ein anständiges Jahreseinkommen hatte. Seit 1830 besorgte er die Herausgabe seines *„Cours de philosophie positive"*, deren sechster und letzter Band 1842 (in dritter Ausgabe 1864) erschien. Nachdem er im Jahr 1842 seine Anstellung an der polytechnischen Schule verloren hatte, trennte sich auch seine Frau von ihm und erlöste ihn von dem unerträglichen Druck einer nicht glücklichen Ehe. Er lebte seitdem von Unterstützungen seiner Schüler und Verehrer, die er selbst durch jährlich herumgesandte Circuläre eintrieb. Im Jahre 1845 lernte er die von ihrem zur Galeere verurtheilten Manne getrennt lebende Madame

Clotilde de Vaux kennen, mit welcher er ein Jahr lang, bis zu ihrem Tode, in einem leidenschaftlichen Freundschaftsverhältnisse lebte. Nach ihrem Tode gerieth er nach einem leichten Anfalle von Gehirnkrankheit, bei zunehmender nervöser Gereiztheit in eine mystisch-phantastische Geistesrichtung und proclamirte in seinem 1851—1854 in vier Bänden veröffentlichten *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité* mit der Umwandlung der Philosophie in Religion einen neuen Cultus, worin er sich selbst als Gesetzgeber und hohen Priester fühlte. Bei diesem Cultus des „grossen Wesens", nämlich der Menschheit, sollen nämlich zwei volle Tagesstunden einer Art von Gebet gewidmet sein, welches in Ausströmung der Gefühle besteht, mit welchen wir unter dem Bilde von Vater oder Mutter, Gatte oder Gattin, Sohn oder Tochter in uns die Ideen der Verehrung, Liebe und Abhängigkeit erwecken. Für den öffentlichen Cultus der neuen Menschheitsreligion, die über neun Sacramente verfügt, sind jährlich nicht weniger als 84 Feste in Aussicht genommen, die sich an einen willkürlich zusammengesetzten Heiligenkalender anschliessen, wie ihm Comte neben einem „*Catéchisme positiviste*" im Jahre 1852 als „*Calendrier positiviste*" veröffentlicht hatte. In seinen letzten Lebensjahren las Comte jeden Tag, der bei ihm um 5 Uhr Morgens begann, ein Kapitel aus der „Nachfolge Christi" von Thomas von Kempis und einen Gesang von Dante. An jedem Mittwoch Nachmittag besuchte er das Grab seiner geliebten Madame de Vaux. Am Schlusse seiner einfachen und strenge beschränkten Mahlzeiten nahm er regelmässig statt des Nachtisches ein Stück trokenes Brot, welches er langsam verzehrte und dabei der vielen Armen gedachte, die sich selbst dieses Nahrungsmittel für ihre Arbeit nicht erschaffen können. Die Beendigung eines neuen Werkes unter dem Titel *Synthèse subjective*, dessen erster Band 1856 erschien, überlebte er nicht. Er starb im 60. Lebensjahre am 5. September 1857 und nahm im Andenken seiner Verehrer fast die Stellung eines Heiligen ein. Während ein Theil seiner Schüler die spätern Entwickelungen seiner Lehre mit gläubiger Sympathie als im Einklange mit der „positiven Philosophie" stehend finden und die ganze geistige Lebensarbeit Comte's als das Eine Werk betrachten, auf der Grundlage einer von ihm demonstrirten neuen Menschheitsreligion die Politik aufzubauen, hält mit andern nüchternen Verehrern Comte's sein Schüler E. Littré das System der positiven Philosophie ohne die mystisch-phantastische Wendung seiner spätern Arbeiten aufrecht, während der Engländer G. H. Lewes, der Verfasser naturwissenschaftlicher Schriften und der bekannten Biographie Goethe's, in seiner „Geschichte der Philosophie von Thales bis Comte" der Tendenz wie den entscheidenden Grundgedanken der „positiven Philosophie", deren ganzen oder theilweisen Gegnern gegenüber, ihre Stellung und Bedeutung für die philosophische Entwickelung der Gegenwart zu wahren bemüht ist.

Comte unterscheidet drei Stadien oder Epochen in der Entwickelung des Menschengeistes, die er als theologische, metaphysische und positive Philosophie oder Erkenntnissweise bezeichnet. Während der dem Kindesalter der Menschheit entsprechende theologische Standpunkt sich damit begnügt, die Erscheinungen der Natur und des Menschenlebens als Wirkungen übernatürlicher Ursachen aufzufassen und auf menschenähnliche Willensmächte (Götter) zurückzuführen, sucht die metaphysische Weltbetrachtung die Erscheinungen durch abstracte verborgene Ursachen oder erdichtete Wesenheiten zu erklären und die Wirkungen aus gewissen der Natur inwohnenden Kräften abzuleiten. Da jedoch die Metaphysik im Grunde nur eine in Kategorien umgestaltete Theologie ist, so fallen beide erste Weisen, die Erscheinungen aufzufassen, unter dem gemeinsamen Gesichtspunkt des phantastischen Denkens und Erkennens zusammen, welchem die positive Philosophie als dritte Epoche oder Stufe in der Entwickelung des Menschengeistes gegenüber tritt, in welcher sich der Mensch mit seinen Denken und Streben der Wirklichkeit zuwendet und mit der Erkenntniss der die Erscheinungen regelnden Gesetze sich begnügt. Die positive oder exacte Philosophie sucht durch Beobachtung die im Bereiche der Erscheinungen selber liegenden Bedingungen zu erkennen und den Begriff der Ursache durch den Begriff einer constanten Folge der Ereignisse zu ersetzen. „Sehen, um vorauszusehen, und forschen, was ist, um zu schliessen, was sein wird", dies ist die Aufgabe der positiven Philosophie. Die durch Beobachtung und Schlüsse gewonnene Erkenntniss ist Wissenschaft. Auch die geschichtlichen Wissenschaften erhalten ihre Gewissheit nur durch ihre Ableitung und Folgerung aus Naturgesetzen, so dass die Naturwissenschaft die Grundlage aller Philosophie bleibt und die Scheidung der Wissenschaften in physikalische und moralische (geschichtliche) bedeutungslos wird. Die positive Philosophie nimmt ihren Inhalt lediglich aus den einzelnen Wissenschaften, nach dem jeweiligen Stand ihrer wissenschaftlichen Ausbildung auf und bestrebt sich, einen einheitlichen Zusammenhang unter denselben zu vermitteln, indem sie mit Ausschluss jeder Art von theologischen und metaphysischen Erklärungsversuchen ein encyklopädisches System der Wissenschaften zu geben versucht, worin alle Kreise der

Erkenntniss der wirklichen Welt zusammengestellt werden. Voran steht die Mathematik, als die älteste Wissenschaft, welche zur Erkenntniss ihrer abstracten Raum- und Zahlverhältnisse, keine andere Wissenschaft, sondern nur die Anschauung und die Fähigkeit zu schliessen voraussetzt, dagegen für jede andere Wissenschaft unentbehrlich ist, wenn es sich darum handelt, deren Gesetze in strenger und genauer Weise festzusetzen. Dann folgen die Grundwissenschaften der unorganischen Natur: Astronomie, Physik und Chemie, welche ausser den unentbehrlichen Voraussetzungen die genaue Beobachtung und das Experiment erfordern. Nur aus den von diesen Wissenschaften ergründeten Naturgesetzen können auch die verschiedenen Zweige der beschreibenden Naturwissenschaft: Mineralogie, Geognosie, Meteorologie und physikalische Geographie zu positiven Anschauungen und richtigen Begriffen erhoben werden. Es treten dann im Bereiche der organischen Natur bei der Erforschung des individuellen Lebens, seiner Organe und Functionen (in der Biologie) mit neuen Erscheinungen auch neue Gesetze hervor, die sich in der Botanik, Zoologie und Anthropologie kundgeben. Mit der Anthropologie (in welcher die Psychologie als ein wesentliches Glied der Physiologie des Nerven- und Gehirnlebens erscheint) verknüpft sich die verwickeltste und allgemeinste philosophische Wissenschaft, die Sociologie als die Lehre von der menschlichen Gesellschaft, welche im vierten bis sechsten Bande der „positiven Philosophie“ behandelt wird. Denn erst in der Gesellschaft wird der Mensch zum Menschen; sein Empfinden, Denken und Wollen, wie seine Thätigkeit, seine intelligente wie seine moralische Natur beziehen sich auf die Gesellschaft und bilden sich in ihr aus. Darum liegt in der Sociologie der Schwerpunkt der positiven Philosophie. Während aber in den Naturwissenschaften die positive Methode bereits zur Herrschaft gelangt ist, gilt es in den moralischen und socialen Wissenschaften erst um ihre Durchführung, da in diesen die theologischen und metaphysischen Phantasieen noch in weitem Umgange herrschen und die verfallenden Systeme sich noch um die Trümmer der alten Gesellschaft streiten. Die Thätigkeit des Menschen, als des höchsten Gliedes in der Kette der Organismen der Erdschöpfung, ist nur ein Product der unendlichen Mannichfaltigkeit äusserer Eindrücke und des Processes der Wechselwirkungen, welche zwischen den äussern Eindrücken und der daraus hervorgegangenen innern Rückwirkungen bestehen. Die menschliche Entwickelung ist eine krumme Linie, welche sich einer geraden Linie in's Unendliche nähern kann, ohne sie je zu erreichen. Keine Grenze ist uns ewig gesetzt, aber ewig eine Grenze. Eine wahre Theorie der Gesellschaft kann nur aus umfassender allseitiger Erkenntniss der menschlichen Natur, ihrer Bedürfnisse und Fähigkeiten hervorgehen. Die Gesetze der fortschreitenden Bewegung und der geschichtlichen Continuität in der menschlichen Entwicklung sind erst noch aus den Thatsachen und Erscheinungen der Geschichte zu begründen und auszubilden. Aus der Geschichte haben die socialen Wissenschaften zu entnehmen, was in der Natur der Menschen und ihrer Vereinigungen unabänderlich ist, was sich darin im Laufe der fortschreitenden Entwickelung umgestaltet und unter welchen Bedingungen und Verhältnissen diese Umgestaltungen erfolgen. Ohne ein vollständige Philosophie der Geschichte zu geben, entwickelt Comte in seiner „Sociologie“ hauptsächlich durch Analyse der gegenwärtigen Zustände die Natur, den Zusammenhang und die Bedingungen des socialen Lebens, geht auf die Culturbewegung der letzten Jahrhunderte näher ein und erkennt den wesentlichen Fortschritt der Menschheit auf intellectuellem Gebiete in dem Uebergange von den Speculationen des Phantasiedenkens zu reinem oder streng wissenschaftlichem Denken und auf praktischem Gebiete im Uebergange vom kriegerischen Leben zum industriellen Leben. Letzterem fehlt jedoch noch jede wirkliche und haltbare Organisation. In der Arbeitsgewohnheit der modernen Völker, in der Entwickelung des Familienlebens und der wachsenden Einsicht in die Solidarität der menschlichen Interessen liegt die beste Garantie der gesellschaftlichen Ordnung.

Lewes, G. K., Comte's philosophy of the positives sciences. 1874.

Littré, E., Auguste Comte et la philosophie positive. 1863.

Mill, John Stuart, Auguste Comte and positivism. 1865. Aus dem Englischen übersetzt (August Comte und der Positivismus) von Elise Gompertz. 1874.

(**K. Twesten.**) Ueber die Lehre und Schriften August Comte's. Preussische Jahrbücher, IV. Bd., 3. Heft (September 1859).

Conches, siehe Wilhelm von Conches.

Condillac, Etienne Bonnot de, stammte aus einer adligen Familie in der Dauphinée und war 1715 zu Grenoble geboren. Da seine Familie nicht in glänzenden Vermögensverhältnissen lebte, so widmete er sich, wie sein Bruder, der nachmalige Abbé de Mably, dem geistlichen Stande und wurde später Abbé de Mureaux. Als solcher lebte er längere Zeit in Zurückgezogenheit seinen Studien und zeitweilig in Verkehr mit Rousseau und Diderot und veröffentlichte eine Reihe von Schriften, in denen er sich zunächst als Schüler und Nachfolger Locke's zeigte, dessen Werke er jedoch nur aus französischen Uebersetzungen kannte. In

seinem *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (Amsterdam 1746, in zwei Bänden; Condillac's Abhandlung vom Ursprung der menschlichen Erkenntnisse, aus dem Französischen von Hissmann, Leipzig 1780) gab er eine klare und übersichtliche Darstellung von Locke's Lehre über die Sinnesempfindung und Reflexion, als die beiden Quellen unserer Erkenntniss, wobei nur die Association der Ideen und die Untersuchung über die Sprache mehr, als bei Locke, in den Vordergrund treten. In seiner „Abhandlung über die Systeme" (*Traité des systèmes*, à la Haye 1749, in zwei Bänden) richtete sich der Anhänger Locke's polemisch gegen die Abstractionen der Systeme von Malebranche, Spinoza und Leibniz und gab zugleich der hergebrachten Lehre von den angebornen Ideen den letzten Todesstoss. Dabei ist er jedoch von der Schwäche der menschlichen Vernunft überzeugt, welche sich nur auf die Natur stützt, und will von jener anmaassenden Philosophie nichts wissen, die Alles erklären zu müssen meint und mit welcher sich die Theologie nicht befreunden könne, da für das Uebernatürliche andere Gesetze gelten, als für das Natürliche. Gleichzeitig erschienen auch seine „*Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté*" (1749, in zwei Bänden). Hatten die bisherigen Schriften Condillac's noch keine neuen und eigenthümlichen Ideen vorgetragen, so bildete sich unter dem Einflusse der Lehren Berkeley's, ganz besonders aber, wie Condillac selber bekennt, durch den Verkehr mit der geistreichen Mademoiselle Ferrand, auf der Grundlage der Locke'schen Erfahrungsphilosophie bei Condillac eine fortgebildete Anschauung aus, die er in seinem Hauptwerke *Traité des sensations* (London, 1754, in zwei Bänden; Condillac's Abhandlung über die Empfindungen, aus dem Französischen übersetzt von Ed. Johnson, 1870, als 31. Band der „philosophischen Bibliothek") ausführlich entwickelte. Gegen den ihm gemachten Vorwurf, dass er den äussern Gang seiner Untersuchung, die Fiction einer beseelten Menschenbildsäule, welcher nach und nach die einzelnen Sinne gegeben werden, aus Diderot's „*Lettres sur les aveugles*" (1749) entlehnt habe, berief er sich darauf, dass sein Werk früher, als die Arbeit Diderot's verfasst, wenn auch nicht veröffentlicht worden sei und dass Diderot von seinem Plane gewusst habe. Und um den Vorwurf zu entkräften, dass er Vieles von Buffon entlehnt habe, veröffentlichte Condillac als Fortsetzung und Abschluss seines in der Durchführung des Grundgedankens lückenhaft gebliebenen Hauptwerkes seine Abhandlung über die Thiere (*Traité des animaux*, Amsterdam 1755, in zwei Bänden), worin er die Ansichten Buffon's scharf beurtheilte und namentlich dessen Auffassung der Thiere als empfindender Automaten bekämpfte. Dem Erfolge seiner Schriften hatte es Condillac zu danken, dass er im Jahre 1755 zum Lehrer des Infanten, nachmaligen Herzogs Ferdinand von Parma, eines Enkels von Ludwig XV., berufen wurde. In dieser Stellung veröffentlichte er seinen „*Cours d'étude pour l'instruction du prince de Parma*" (1755) in 13 Bänden. Das Werk umfasst eine Reihe kleiner Lehrbücher über *l'art de parler, l'art de penser, l'art de raisonner, l'art d'écrire, grammaire, histoire des hommes et des empires*, worin die Gedanken seiner grössern Schriften zum Theil wörtlich wiederholt werden. Nach Vollendung seines Erziehungswerkes zog sich Condillac wieder in die Einsamkeit seiner Musse zurück. Obwohl er 1768 als Mitglied der französischen Akademie aufgenommen worden war, ist er doch nachher niemals wieder in ihren Sitzungen erschienen. Einige Wochen vor seinem Tode erschien seine, im Auftrage der polnischen Regierung zum Gebrauche für die polnischen Nationalschulen verfasste Schrift „*Logique ou les prémiers développements de l'art de penser*" (1780), welche auch in's Spanische, Italienische und Neugriechische übersetzt wurde. Er starb auf seinem Landgute Flux bei Beaugency.

Condillac's Bedeutung für die Geschichte der Philosophie liegt in seiner „Abhandlung über die Empfindungen", woraus er auch einen Auszug machte, der sich in der nach seinem Tode veranstalteten Sammlung seiner Werke befindet. In seinem Hauptwerke will er zeigen, wie alle unsere Kenntnisse und Fähigkeiten aus den Sinnen oder, genauer zu reden, aus den Sinnesempfindungen stammen. Um dies deutlich zu machen, wird eine menschlich organisirte beseelte Bildsäule vorgestellt und dieser nach und nach ein Sinn nach dem andern geöffnet, indem sie allmälig den verschiedenen Eindrücken eines jeden Sinnes ausgesetzt wird. Mit dem Geruche wird begonnen, weil dieser Sinn den geringsten Beitrag zu den Kenntnissen des menschlichen Geistes zu liefern scheint. Der Geruchseindruck wird durch die Aufmerksamkeit noch länger zurückgehalten, als der empfundene Gegenstand gegenwärtig ist, und es bleibt davon eine stärkere oder schwächere Nachwirkung oder Spur zurück. So hat die empfindende Statue mit dem Gedächtniss jetzt auch schon Ideen (Vorstellungen). Indem sie die noch gegenwärtigen Eindrücke mit den gewesenen vergleicht, entdeckt sie Unterschiede und Aehnlichkeiten zwischen beiden Arten ihres Seins. Dieses Vergleichen heisst das Urtheilen. Schwächere Eindrücke werden über den stärkern vergessen, welche sich je nach dem verschiedenen Grade der damit verbundenen Lust mit grösserer oder geringerer Lebhaftigkeit durch die Einbildungsthätigkeit erneuern können.

Auf ein Gut gerichtet, dessen Genuss der Seele zur Nothwendigkeit wird, ist sie als Begierde thätig, welche herrschend werden, d. h. als Leidenschaft auftreten kann und sich dann als Liebe, Hass, Hoffnung, Furcht äussert. Aus der Erfahrung befriedigter Begierden, in Verbindung mit dem Wunsche künftiger Befriedigung und der Vorstellung von der Erreichbarkeit des verlangten Gegenstandes entsteht der Wille. Werden Vorstellungen als mehreren Zuständen der Seele gemeinsam erkannt und von der Wahrnehmung besonderer Zustände abgesondert, so bilden sich allgemeine Begriffe. Durch Unterscheidung mehrerer erlebter Zustände entsteht die Vorstellung von Zahl und Dauer. Sobald die Wirksamkeit des Gedächtnisses begonnen hat, tritt niemals eine bestimmte Geruchsempfindung ohne die gleichzeitige Erinnerung auf, dass die Seele bereits früher dergleichen Empfindungen gehabt habe. Darin besteht das Ich oder die Persönlichkeit. Das Ich eines jeden Menschen ist nur die Sammlung der gegenwärtigen Sinnesempfindungen in Verbindung mit denjenigen, die ihm das Gedächtniss zurückruft. Auf diese Weise können aus einem einzigen Sinne sämmtliche Fähigkeiten der Seele hergeleitet werden. Mit dem Geruchsinne stehen die Sinne des Gesichts, Gehörs und Geschmacks zusammen auf der einen Seite, der Gefühls- oder Tastsinn für sich allein auf der andern. Auch mit der Vereinigung der Thätigkeit der vier ersten Sinne bleibt die lebendige Bildsäule in ihren gewonnenen Kenntnissen immer nur auf sich selbst beschränkt. Die Kenntniss der Gestalt, Grösse, Bewegung, Lage und Entfernung der Gegenstände erhält sie erst aus der Thätigkeit des Tastsinnes, durch welche sie zunächst ihren eignen Körper kennen lernt. Zum Tasten aber kommt sie, weil die Bewegungen, welche die Natur unwillkürlich macht, ihr bald angenehme, bald unangenehme Empfindungen verschafft, welche sie zu geniessen oder zu vermeiden strebt. Diese Bewegungen muss sie aber erst noch lenken lernen und müssen ihr solche so zur Gewohnheit werden, dass sie dieselben auch zu ihrer Erhaltung zu benutzen befähigt wird. Gelangt sie fortschreitend zum Gebrauch aller Glieder, so werden zugleich die verschiedenen Arten von Lust und Schmerz die Quelle ihrer Bedürfnisse. Ihre Begierden erstrecken sich auf das, was sie ergreift, liebt, hasst, hofft, fürchtet und will. Durch die Wahrnehmung, dass es für sie auch Neues zu entdecken giebt, wird die Neugierde geweckt, die für die Seele ein Bedürfniss und eine Triebfeder zur Thätigkeit wird. Die Furcht vor Aenderung eines Zustandes, der ihr angenehm ist, ruft eine Art von Sorgfalt für die Leitung ihrer Bewegungen hervor, welche ihr Sicherheit giebt. Die Aufmerksamkeit, welche einzelne Empfindungen verbindet und vergleicht, führt zum Nachdenken, Urtheilen und zur Begriffsbildung, sowie zur Abstraction oder Trennung einer Vorstellung von andern. Die nur in der Erinnerung existirenden Vorstellungen heissen intellectuelle Ideen; aber alle Ideen (Vorstellungen) kommen schliesslich aus den Sinnen und werden durch allmälige Beobachtung und verschiedentliche Umbildung der Sinneseindrücke gewonnen, durch unsere Bedürfnisse mannichfach entwickelt. Die aus dem Gefühlssinne kommenden Vorstellungen sind stärker, als die aus den übrigen Sinnen stammenden Vorstellungen. Erst mit Hülfe des Tastsinnes lernt das Auge allmälig aus der Verschiedenheit der Eindrücke, welche Licht und Farben hervorbringen, die Grösse, Gestalt, Lage, den Abstand und die Bewegung der Gegenstände beurtheilen. Treten noch Geruch und Gehör hinzu, so wird die Kette unserer Kenntnisse noch grösser und die Verknüpfung der Vorstellungen, eben so wie die Mannichfaltigkeit abstracter Ideen noch vermehrt. Ist die lebendige Bildsäule zum vollständigen Gebrauche aller ihrer Sinne gelangt, so lernt sie durch Erfahrung die Mittel kennen, ihre Bedürfnisse zu beschränken oder zu befriedigen und gelangt zum Nachdenken über die Wahl dieser Mittel. Dadurch lernt sie den Willen durch Ueberlegung zu bestimmen und kommt zur Vernunft, d. h. zur Kenntniss der Art und Weise, wie wir die Thätigkeiten der Seele anzuordnen und zu leiten haben. So gewinnt sie die Lust des Lebens, die sie sucht; denn leben heisst recht eigentlich nur geniessen. Sie gewinnt aber auf diesem Wege auch die Erkenntniss des Guten und Schönen. Die Selbstliebe ist der Grund des sittlichen Lebens. Indem dieselbe an den Bedürfnissen der menschlichen Natur einen fruchtbaren Boden findet, wächst sie zur moralischen Schätzung der Handlungen empor, die dann über die Leidenschaften die Oberhand gewinnt. Daneben wird der Nachahmungstrieb im gesellschaftlichen Leben eine reiche Quelle geistiger Bildung.

Oeuvres complètes de Condillac, par Arnoux et Mousnier. Paris, 1798, in 23 Bänden; 1803 in 31 Bänden.

Réthoré, F., Condillac ou l'empirisme et le rationalisme. 1864.

Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, Marquis de, war 1743 zu Ribemont bei St. Quentin in der Picardie geboren und widmete sich seit seinem sechzehnten Jahre der Mathematik. Vom Herzog de la Rochefoucauld begünstigt, liess er sich 1762 in Paris nieder, wo er sich neben mathematischen auch mit nationalökonomischen und politischen Arbeiten beschäftigte und seit 1782 als beständiger Secretär bei der Akademie der Wissenschaften thätig war. Während der Schreckenszeit (1793)

geächtet, fand er noch Monate lang in Paris ein Asyl bei Madame Vernet, in deren Hause sein geschichtsphilosophisches Werk ausgearbeitet wurde, welches nach seinem Tode unter dem Titel erschien: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795). Als Condorcet sein Asyl, um seiner Wohlthäterin keine Verlegenheiten zu bereiten, im April 1794 heimlich verlassen und einige Tage sich als Flüchtling in elenden Verstecken umhergetrieben hatte, wurde er aufgegriffen und in's Gefängniss geworfen, wo er seinem Leben durch Gift, das er bei sich führte, ein Ende machte. In seinem geschichtsphilosophischen Werke, welches in deutscher Uebersetzung von Posselt (1796) erschien, preist er mitten unter den Gräueln der Schreckenszeit und von persönlichen Gefahren umringt, die Freiheit als Urheberin alles Glückes und Fortschritts der Menschheit und erblickt in der französischen Revolution den Versuch der Verwirklichung des Ideals der Vernunftherrschaft. Neben Winken zur Völkerpsychologie enthält das Werk auch die Grundzüge einer socialen Moral. In seinen höchsten wie niedrigsten Strebungen bestimmt sich der Mensch durchgängig zu denjenigen Handlungen, wovon er grössere Lust oder geringeren Schmerz erwartet. Damit verbindet sich aber ein natürliches Gefühl des Mitleids und Wohlwollens, welches ihn zur Güte und Gerechtigkeit leitet und aus welchem sich durch Gedächtniss und Reflexion moralische Begriffe und sittliches Gefühl entwickeln, welches durch Uebung und Gewohnheit bildungs- und vervollkommnungsfähig ist. Die Erkenntniss unserer Pflichten setzt die Erkenntniss des Einflusses unserer Handlungen auf das Wohlsein unserer Nächsten, auf die Gesellschaft voraus. Die Mittel zur Erreichung sittlicher Volksbildung sind im Wesentlichen folgende. Es gilt dabei 1) durch die Gesetze keinen unnatürlichen Gegensatz unter den unmittelbaren Interessen der Einzelnen herbeizuführen und diese mit dem allgemeinen Interesse der Gesellschaft möglichst zu vereinigen; 2) die Entwickelung der natürlichen wohlwollenden Neigungen zu leiten, so dass der Mensch vor allen gemeinen, ungerechten, grausamen Handlungen einen unwillkürlichen Widerwillen habe; 3) ihn zur Erkenntniss seiner wahrhaften, dauernden Interessen zu führen, welche nicht in Widerspruch mit seinen Pflichten stehen können, und 4) ihn zu gewöhnen, sein Betragen nach den Vorschriften der Vernunft einzurichten und die Antworten des Gewissens zu verstehen. Allen diesen Bedingungen für den Fortschritt der Gesittung des Volkes liegt die Voraussetzung zum Grunde, dass eine reine aufgeklärte Vernunft mehr und mehr herrschend werde, wozu der öffentliche Unterricht durch Kenntniss der Natur- und Moralgesetze hinführen muss.

Conimbricenses. Unter diesem Namen werden die Arbeiten aufgeführt, welche das unabhängig von der Universität in Coimbra (Conimbrica) in der portugiesischen Provinz Beira seit 1550 eröffnete Jesuitencollegium (*Collegium Conimbricense societatis Jesu*) seit den neunziger Jahren des sechszehnten Jahrhunderts für den Zweck veröffentlichte, die Werke des Aristoteles durch die gesammte, sowohl griechische wie scholastische, exegetische Tradition der Peripatetiker, mit eingehender Berücksichtigung aller Streitfragen zu erläutern. Es sind dies Arbeiten ohne alle Originalität in der Philosophie, deren Bedeutung für die Geschichte der Philosophie nur darin besteht, dass die Conimbricenses als die Scholastiker des sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderts die Autorität des Aristoteles zu einer Zeit aufrecht erhielten, wo dieselbe von allen Seiten bedroht war. Bei diesen Arbeiten waren namentlich die Jesuiten Emmanuel Goes (geboren um's Jahr 1547 zu Portella in Spanien und 1293 in Coimbra gestorben) und Peter Fonseca (geboren 1528 zu Corticada in Portugal und 1599 in Lissabon gestorben) betheiligt. Während von Letzterem die nicht im Namen des Collegium Conimbricense erschienenen *Commentariorum in libros methaphysicorum Aristotelis tomi IV* (Romae, 1577 und dann 1580 und 1589) veröffentlicht wurden, erschienen im Namen des Collegium als *Commentarii collegii Conimbricensis societatis Jesu* von Emmanuel Goes verfasst; 1) *in acto libros Physicorum Aristotelis* (1591) über die drei ersten, und Pars II. (1594) über die vier letzten Bücher; 2) *in quator libros de coelo Aristotelis* (1594); 3) *in libros Meteorum Aristotelis* (1592); 4) *in libros Aristotelis qui parva naturalia appellantur* (1592); 5) *in libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum aliquot Conimbricensis cursus disputationes* (1594); 6) *in libros de generatione et corruptione Aristotelis* (1597) und 7) *in tres libros de anima Aristotelis* (1598); ferner von Sebastian Couto verfasst 8) *in universam dialecticam Aristotelis* (1606) und 9) *Problemata quae in Collegio Conimbricense physicis commentariis enodantur* (1601).

De Backer, Aug. und Al., bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus. Liège, 1853 ff. I. p. 313. II. p. 124—127. IV. p. 278. f.

Conring, Hermann, war 1606 zu Norden in Ostfriesland geboren und zu Helmstädt und Leiden gebildet. Seit 1632 Professor der Philosophie und seit 1634 auch Professor der Medicin zu Helmstädt, später Professor der Staatswissenschaft, war er als Polyhistor und Vielschreiber das Wunder seiner Zeit, ohne dass er neue und eigenthümliche Gedanken ausgesprochen hätte. In seiner Schrift „*Hermetica medicina*“ (1648) und in seinen „*Antiquitates academicae*“ (1651) hat er ein-

zelne Partieen in der Geschichte der Philosophie aufgeklärt. Bei freier Auffassung der Lehren des Aristoteles blieb er doch ein entschiedener Anhänger desselben und ein Gegner der Neuerungen, welche durch Petrus Ramus, Gassendi und Descartes der Aristotelischen Schule drohten, und hat in seinen Schriften *„de civili prudentia"* (1662) und *„propolitica, sive introductio in civilem philosophiam"* (1663) die Aristotelische Philosophie nach Seiten des Naturrechts zu ergänzen gesucht. Er starb 1681.

Constant, Benjamin (de Rebecque) war 1767 zu Genf geboren und eine Zeit lang am Braunschweig'schen Hofe angestellt, siedelte aber 1796 nach Frankreich über, wo er eine politische Rolle spielte und mit der Frau von Staël verkehrte. In den Jahren 1814—1820 hat er in mehreren Schriften, im Gegensatze zur Rousseau'schen Lehre vom Gesellschaftsvertrage, die Philosophie des constitutionellen Liberalismus entwickelt und in seinem spätern Werke *„De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements"* (Paris 1827—8 in vier Bänden) der historisch-philosophischen Betrachtung der Religion Bahn gebrochen. Er starb 1830.

Contarini, Gasparo (Caspar Contarenus) war 1483 in Venedig geboren, später päpstlicher Gesandter auf dem Reichstag in Regensburg, und als Cardinal 1542 gestorben. Obwohl ein Schüler des Neuaristotelikers und Alexandristen Petrus Pomponatius, hielt er doch diesem gegenüber an der Möglichkeit eines wissenschaftlichen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele (*De immortalitate animae, adversus Petrum Pomponatium*) fest. Er hat ausserdem ein Werk *„Primae philosophiae compendium"*, eine Schrift *„De libero arbitrio"* und eine logische Abhandlung unter dem Titel: *„Non dari quartam figuram syllogismi, secundum opinionem Galeni"* veröffentlicht.

Conz, Karl Philipp, war 1762 zu Lorch in Württemberg geboren, seit 1789 Repetent im theologischen Stift in Tübingen, später Diakonus zu Vaihingen und zu Ludwigsburg und seit 1804 Professor der klassischen Literatur in Tübingen, wo er 1827 starb. Ausser Gedichten und mehreren philologischen und theologischen Schriften hat er drei in das Gebiet der Philosophie einschlagende Schriften veröffentlicht: Schicksale der Seelenwanderungshypothese (1791), Ueber Seneca's Leben und Charakter (bei seiner Uebersetznng von Seneca's Trostschreiben an Helvia und Marcia, 1792) und Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der spätern stoischen Philosophie, nebst einem Versuch über christliche, Kant'sche und stoische Moral (1794).

Cordemoy, Giraud de, war zu Anfang des 17. Jahrhunderts in Paris geboren und wollte sich zuerst dem Advokatenstande widmen, ging jedoch zur Philosophie über. Auf Bossuet's Empfehlung wurde er 1566 Vorleser beim Dauphin, dem Sohne Ludwig's XIV. und 1678 Mitglied der französischen Akademie. Er starb 1684. In der Philosophie war er ein begeisterter Anhänger des Descartes, dessen Lehren er mit Geist und Geschick in mehreren Schriften entwickelte, unter denen besonders zu nennen sind: *Le discernement de l'âme et du corps en six discours* (1666), *Discours physique de la parole* (1666), *Lettre à un savant religieux de compagnie de Jesus* [Pater Cossart] *pour montrer* 1) *que la système de Descartes et son opinion n'ont rien de dangereux.* 2) *que tout ce qu'il en a écrit semble être tirée de la Genèse* (1668). Indem er jedoch in der erstgenannten Schrift dem Willen des Menschen nur einen durch Gelegenheitsursachen bedingten Einfluss auf die Bewegungen des leiblichen Organismus belässt, zählt er mit Clauberg und La Forge zur Reihe derjenigen Cartesianer, welche den Uebergang zum sogenannten occasionalistischen Standpunkt bilden.

Cornelio, Tommaso (Cornelius, Thomas), geboren 1614 zu Cosenza, war ein Anhänger des Descartes, dessen Lehre er in Neapel verbreitete und in der Schrift *„Progymnasmata physica"* vertrat.

Cornutus, Lucius Annaeus, dessen Name auch hin und wieder als Phurnutus vorkommt, war aus Leptis oder dem benachbarten Thestis in Nordafrika gebürtig und lebte als Anhänger der stoischen Philosophie und Lehrer des Dichters Persius in Rom, wurde aber im Jahr 66 oder 68 n. Chr. durch Nero aus der Stadt verbannt. Sein griechisch geschriebenes Werk „Ueber die Natur der Götter" hat Fr. Osann aus Villoison's hinterlassenen Papieren (Göttingen 1844) veröffentlicht.

Cotta, Cajus, war im Jahr 76 v. Chr. Consul und wird bei Cicero als ein Schüler und Anhänger des Akademikers Philo aus Larissa genannt.

Cousin, Victor, war 1792 in Paris als der Sohn eines Uhrmachers geboren und machte unter Maine de Biran seine philosophischen Studien mit so glänzendem Erfolge, dass er schon in seinem 23. Lebensjahre zum Vertreter Royer-Collard's auf dessen philosophischem Lehrstuhle in der Sorbonne ernannt wurde. Er verstand es, die philosophischen Gedanken in eine rednerische Form zu bringen und dadurch seine Zuhörer mit sich fortzureissen, auch wenn sie dem Zusammenhange der Gedanken nicht zu folgen vermochten. Er gestand später selbst, dass seine Vorlesungen aus diesen ersten Jahren die Studien gewesen, die er vor dem Publikum gemacht habe, und er wollte darum, diesen *„Cours d'histoire de la philosophie*

moderne, professé pendant les années 1816—1817" später lieber der Vergessenheit übergeben wissen. Er bewegte sich während dieser ersten Periode seines Philosophirens noch ganz im Kreise der Gedankenentwickelung seiner Lehrer Maine de Biran und Royer-Collard und theilte mit letzterem die Bewunderung für den schottischen Philosophen Reid, als diejenige philosophische Schule, die frei vom Joche jedes Systems keine andern Gesetze anerkenne, als die des Gemeinsinnes und der Erfahrung. Die Thatsachen des Bewusstseins, der innern Erfahrung galten ihm als der Ausgangspunkt für die Entdeckung der Wahrheit und demgemäss die Psychologie als das philosophische Studium *par excellence,* auf welches sich Logik und Aesthetik ebenso wie Moral und Politik gründen müssten. Gleichzeitig aber hatte er die Werke Kant's in der barbarischen lateinischen Uebersetzung von Born studirt und daraus die Einsicht in die Nothwendigkeit geschöpft, die Metaphysik auf eine Analyse des menschlichen Erkenntnissvermögens zu gründen, wenn sie zur Gewissheit der physikalischen und mathematischen Wissenschaften erhoben werden solle. Der fünfundzwanzigjährige Pariser Professor reiste 1817 zum ersten Male nach Deutschland, um deutsche Philosophie und Philosophen an ihren Sitzen kennen zu lernen. Die Erinnerungen aus dieser Reise hat er 1858 in seiner Schrift *„Fragments et souvenirs"* veröffentlicht. Im Jahr 1818 trat er wieder in seine Vorlesungen an der Sorbonne und an der Normalschule zu Paris ein, um die gewonnene Kenntniss der Schelling-Hegel'schen Philosophie in's Französische zu übertragen und in rednerischer Form seinen Landsleuten geniessbar zu machen. Der Lehrgang vom Jahr 1818 wurde unter dem Titel *„Des vérités absolues ou du vrai, du beau et du bien"* veröffentlicht. Unter dem Titel dieser drei Worte des Wahren, Schönen und Guten theilte er die Ergebnisse seines Denkens über Psychologie und Erkenntnisstheorie mit und schloss mit einer gedrängten Darstellung seiner Theodicee. Aus demselben Jahre 1818 stammt die *„Introduction à l'histoire de la philosophie",* wodurch er das Interesse für die Geschichte der Philosophie zu wecken suchte, indem er die philosophischen Systeme in idealistische oder spiritualistische, sensualistische, skeptische und mystische eintheilte. In seinem Lehrgange vom Jahr 1819 gab er in der *„Introduction à la morale"* eine Kritik der Moral des 18. Jahrhunderts. Daran schloss sich die *„Ecole des sensualistes du 18. siécle"* und die *„Ecole eccosaise"*, indem er in letztern Vorlesungen seine Zuhörer für die schottische Philosophie des *common sense* (gesunden Menschenverstandes) zu gewinnen suchte, in welcher er eine gesunde Metaphysik fand, gestützt auf eine strenge Psychologie, die zu einer die vorsichtigsten wie die edelsten Geister befriedigenden Aesthetik, Theodicee, Ethik und Politik führe. Dem Jahr 1820 gehören die *„Leçons sur la philosophie de Kant"* an, worin er jedoch nur eine Darstellung und Beurtheilung der Kritik der reinen Vernunft gab und zur Erörterung der Kant'schen Moral nicht gekommen ist. Nachdem im Jahre 1821 dem Gegner der katholischen Kirche der Lehrstuhl an den beiden Anstalten entzogen worden war, beschäftigte sich Cousin nunmehr ganz mit seinen literarischen Arbeiten, vollendete seine schon 1820 begonnene Ausgabe der Werke des Neuplatonikers Proklos (Paris, 1820—25), brachte 1824—25 mehrere Monate in Berlin, hauptsächlich im Verkehr mit Hegel und dessen Schülern zu, gab die Werke des Descartes neu heraus (Paris, 1824—26) und begann eine französische Uebersetzung der Werke Platon's, welche 1825—1840 in acht Bänden erschien. Auch liess er seine *„Fragmens philosophiques"* (1826) als eine Sammlung von Kritiken und kleinern Abhandlungen, drucken. Als ihm im Jahr 1827 der Lehrstuhl für Philosophie wieder eingeräumt worden war, eröffnete er seinen *„Cours d'histoire de la philosophie au 18. siécle"* unter gewaltigem Andrange von 2000 Zuhörern, die er durch die rednerische Gewalt seiner Sprache fortriss, auch wo die wissenschaftliche Begründung oder das Verständniss dafür fehlte. In den Vorlesungen aus dem Jahr 1828 zeigt er sich von der Hegel'schen Philosophie stark beeinflusst. Er führt alles Wissen auf die Ideen zurück, aus denen Alles begriffen werden müsse und deren Entwickelung die Geschichte sei. Als untrennbar von einander und alle Entwickelung beherrschend erscheinen ihm die drei Grundideen: das Unendliche (Gott), das Endliche (Welt) und die Beziehung zwischen beiden. Absoluter Geist ist Gott nur als der Dreieinige. Religion und Philosophie sind nur der Form nach verschieden, den Inhalte nach identisch. Gott ist in der Welt wie die Ursache in der Wirkung gegenwärtig, ohne dass jedoch das göttliche Wesen in seiner Manifestation aufginge und sich darin erschöpfte. Darum ist das Universum immer nur ein unvollkommener Reflex des göttlichen Wesens. So wurde Cousin der Vollender der in Frankreich sogenannten eklektischen Schule, welche einerseits darauf ausging, die sensualistischen Prinzipien in jeder Form zu bekämpfen und das Ansehen Condillac's und seiner Nachfolger in Frankreich zu vernichten, andrerseits aber ihren Hauptruhm darin setzte, nicht exclusiv zu sein, sondern allen philosophischen Systemen der Neuzeit, von Locke bis Hegel gerecht zu werden, von allen etwas Werthvolles aufzunehmen, damit Frankreich nicht im Gefolge, sondern

an der Spitze der philosophischen Bewegung Europa's stehe. Nach der Julirevolution 1830 reisste Cousin im Auftrag der französischen Regierung zum dritten Male nach Deutschland, um das preussische Unterrichtswesen für Frankreich nutzbar zu machen. Er wurde dann Mitglied der französischen Akademie der Wissenschaften, Pair, Staatsrath, Director der Normalschule nnd 1840 im Ministerinm Thiers Unterrichtsminister. Wie er sich durch verschiedene Abhandlungen aus der Geschichte der Philosophie Verdienste erworben und über einzelne Partieen derselben neues Licht verbreitet hatte, so hatte er 1835 eine Abhandlung „*De la métaphysique d'Aristote*“ mit dem Versuch einer Uebersetzung der beiden ersten Bücher begleitet und 1836 namentlich anch dnrch seine Herausgabe der „*Oeuvres inédits d'Abélard*“ die Geschichte der Philosophie werthvoll bereichert. Seit 1848 in's Privatleben zurückgezogen und zur katholischen Kirche zurückgekehrt, beschäftigte er sich theils mit der Herausgabe der Werke des scholastischen Philosophen Abälard (1859, in zwei Bänden) und einiger bisher ungedruckten Schriften des Nenplatonikers Proclus (1864), vorzugsweise aber mit wiederholter Durchsicht und Neuherausgabe seiner philosophischen Lehrgänge, die mit neuen Vorreden versehen wurden, worin er die Jugend Frankreichs vor dem umsichgreifenden Materialismus und Atheismus und vor der Krankheit des Jahrhunderts, dem Jagen nach einem bequemen Leben warnt und sich ausführlich über den Einklang der Philosophie mit dem Christenthume verbreitet, worüber ihm anerkennende Aeusserungen hoher französischer Prälaten zu Theil wurden. Er starb 1867 im 75. Lebensjahre zu Cannes an einem Schlaganfalle. Cousin's Bedeutung in der Geschichte der Philosophie besteht, abgesehen von seinen bereits hervorgehobenen philosophisch-geschichtlichen Arbeiten, nicht sowohl in seinem philosophischen Eklekticismus, welcher für den Fortschritt des philosophischen Denkens keinen Werth hat, als vielmehr in dem persönlichen Einflusse, den er als Lehrer anf die strebenden Geister Frankreichs ausgeübt hat. Unter den zahlreichen Schülern, die Cousin hatte, sind besonders Jouffroy, Garnier, Damiron, Bouillier und Tissot zu nennen. Die Grundanschauungen seines philosophischen Standpunktes lassen sich in Folgendem zusammenfassen. Das ganze intellectuelle Leben des Menschen befasst sich in den drei grossen Thatsachen des Empfindens, Denkens und Wollens. Bei der Selbstbeobachtung zeigt sich uns das Bewusstsein zuerst als Sinnesempfindung in Passivität den Sinneseindrücken hingegeben. Dies ist das eine Grundvermögen unsers Geistes, woraus die Sensualisten alle übrigen Phänomene des Geisteslebens abzuleiten snchten. Die Vertiefung der Selbstbeobachtung zeigt uns aber, dass der Sinnesempfindnng die freie Activität des Geistes, der Wille, gegenübersteht und eine selbstbestimmende Gegenwirkung gegen die Sinnesempfindungen ausübt. Ueber beiden Vermögen aber erhebt sich als drittes die unpersönliche Vernunft, aus welcher die Allgemeinbegriffe stammen und die Erkenntniss des Wahren und Wesentlichen in den Dingen gewonnen wird. Substanz nnd Causalität sind die wichtigsten Vernunftbegriffe. Aus dem Bereiche der einzelnen Substanzen und Ursachen erhebt sich die Vernnnft zur höchsten Ursache und allgemeinen Substanz. Die drei nntrennbar verbundenen Vernnnftideen Ich oder die freie Persönlichkeit, Nicht-Ich oder Natur, und Gott als deren absolute Ursache machen den Inhalt der ontologischen Untersuchungen aus, anf deren Boden die Moral aufgebaut wird. Selbstliebe und Mitgefühl (Sympathie) sind unsichere und wandelbare Moralprinzipien. Dagegen entdeckt eine genaue Selbstbeobachtung in uns ein allgemeines Vernnnfturtheil, wodurch eine Handlung für schlechthin gut oder bös, d. h. einer allgemeinen Regel entsprechend oder nicht entsprechend erklärt wird. Diese Vernnnftregel heisst das Gnte. Daraus ergeben sich zugleich die Begriffe der Pflicht, der Tugend und des höchsten Gutes. Was der vernünftigen Natur entspricht, das innere Gesetz unsers eignen Wesens, ist das Sittengebot. Das eigne Wesen des Menschen ist aber die Freiheit, mithin ist das erste Vernunftgebot: Erhalte deine Freiheit! Daraus folgt das zweite Gebot: Erkenne die Freiheit aller Andern ebenso wie die eigne an (die Pflicht der Gerechtigkeit.) Dazu kommt noch der moralische Instinct der Ergebenheit oder Aufopfernng, als der Enthusiasmus der Sittlichkeit, welcher Instinct den uns eingebornen Trieb der Selbstliebe überwindet und sich zur Selbstverleugnung aufschwingt und die Sittlichkeit zur Schönheit der Seele vollendet. Die Harmonie von Vernunft, Freiheit und Glückseligkeit ist das höchste Gut. Die Pflichten gegen Andere sind Gegenstand der socialen Moral, die sich in Natur-, Staats- und Völkerrecht theilt.

Cousin's Oeuvres sind 1846—1850 in fünf Séries erschienen: I und II: Cours de l'histoire de la philosophie moderne; III: Fragmens philosophiques; IV: Littérature; V: Instruction publique.

J. B. Meyer, Cousin's Erinnerungen aus seiner Reise durch Deutschland im Jahr 1817 (Fichte's Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 83, S. 145—160.

C. E. Fuchs, die Philosophie Victor Cousin's, ihre Stellung zur frühern französischen und zur neuern deutschen Philosophie. 1847.

Couto, Sebastian, auch Coytus genannt, ein portugiesischer Jesuit, war zu Elvas 1567 geboren und Professor der Philosophie zu Coimbra, dann der Theologie zu

Evora, als welcher er 1639 starb. In der Reihe der vom Collegium Conimbricense veröffentlichten Commentare hat er die Logik und die Problemata des Aristoteles besorgt.

Coward, William, war 1656 zu Winchester geboren, studirte in Oxford Medicin und lebte als Arzt in London, wo er 1702 seine „*Cogitationes de anima*" veröffentlichte, worin er vom Standpunkt des Thomas Hobbes die Cartesianische Psychologie bestritt, die Immaterialität der Seele verwarf und dieselbe für ein materielles Feuer erklärte, welches im Tode zugleich mit dem Körper erlösche. Die Streitigkeiten, in die er darüber in den Jahren 1702—1707 mit Turner und Broughton verwickelt wurde, verliefen für die Wissenschaft ergebnisslos.

Cramer, Johann Ulrich (später Freiherr) war 1706 in Ulm geboren, seit 1726 in Marburg mit Christian Wolf in persönlichem Verkehr, wurde 1733 Professor der Rechtswissenschaft in Marburg und 1755 Beisitzer am Reichskammergericht in Wetzlar, wo er 1772 starb. In seiner Schrift: „*Usus philosophiae Wolfianae in jure specimina XIII*" (1740), wie in seinen „*Opuscula*" (in vier Bänden, 1742) begründete er die Anwendung der Wolf'schen Philosophie auf die Rechtswissenschaft.

Crantor, siehe Krantôr.

Crassitius, Lucius, aus Tarent, ein Grammatiker, zählt zur pythagoreisch gefärbten stoischen Schule der Sextier in Rom.

Crates, siehe Kratês.

Cratippus, siehe Kratippos.

Cratylus, siehe Kratylos.

Crell, Ludwig Christian, war 1671 zu Neustadt im Coburgischen geboren und 1693 in Leipzig Magister der Philosophie geworden, seit 1696 Conrector und nachher Rector der Nicolaischule in Leipzig und daneben Beisitzer in der philosophischen Facultät, seit 1701 Professor „*philosophiae primae et rationalis*" daselbst. Als Schriftsteller hat er sich nur als fleissiger Mitarbeiter an den „*Acta eruditorum*" und durch zahlreiche akademische Gelegenheitsschriften hervorgethan.

Cremonini, Cesare (Caesar Cremoninus) war 1552 zu Cento im Herzogthum Modena geboren und zu Ferrara gebildet, wo er danach elf Jahre lang lehrte. Darauf wurde er als Nachfolger Zabarella's zur Vertretung der Medicin und Aristotelischen Philosophie 1590 nach Padua berufen, wo er gleichzeitig mit Galilei unter grossem Zulauf Vorlesungen über die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles hielt, indem er zuerst die Lehrsätze desselben vortrug und dann die Dunkelheiten derselben entweder nach Alexander von Aphrodisias oder nach eigner Auffassung erklärte, ohne dabei auf die scholastischen Erklärer aus der Reihe der christlichen Scholastiker Rücksicht zu nehmen. Als sein College Galilei die Jupiterstrabanten entdeckte, soll er sich verschworen haben, durch kein Teleskop mehr zu sehen, weil die gedachte Entdeckung wider Aristoteles streite. In Bezug auf die Unsterblichkeit der Seele neigte er sich mehr zur Ansicht der Alexandristen, als der Averroisten hin. Als ihm der Grossinquisitor von Padua im Jahr 1619 ein Decret zugehen liess mit der Erinnerung und Mahnung an die kirchliche Vorschrift, die den Lehrern der Philosophie zur Pflicht mache, die von ihnen erörterten widerchristlichen Sätze der Aristotelisch - Averroistischen Philosophie auch ernstlich zu widerlegen, gab er zur Antwort, dass er beauftragt und vom Staate dafür bezahlt sei, den Aristoteles zu erklären und nur die Aufgabe habe, den wahren Sinn des Aristoteles wiederzugeben; übrigens würde er geziemendes Stillschweigen beobachten, wenn irgend ein Anderer damit beauftragt würde, den von ihm erklärten Aristoteles im christlichen Sinne zu widerlegen. Er starb im 80. Lebensjahre 1631 zu Padua an der Pest, und mit seinem Tode erreichte die Paduaner Averroistenschule, die auch nach Bologna, Ferrara und Neapel ihre Ableger verpflanzt hatte, ihre Endschaft, während die sogenannten Hellenisten, d. h. diejenigen, die den Aristoteles aus dem griechischen Urtext erklärten, sich mehr und mehr verbreiteten. Während Cremonini als Lehrer einen glänzenden Ruf genoss, fanden die von ihm veröffentlichten Schriften weniger Beifall und Verbreitung. Unter diesen werden hauptsächlich folgende genannt: *Explanatio prooemii librorum Aristotelis de physico auditu* (1596), *Disputatio de coelo* (1613), *De calido innato et semine* (1634), *Tractatus tres: de sensibus externis, de sensibus internis, de facultate appetitiva; oppuscula haec revidit Troylus Lancetta* (1644); *De paedia Aristotelis; Diatyposis universae naturalis Aristotelicae philosophiae; Illustres contemplationes de anima; De formis quatuor simplicium quae vocantur elementa.* Die Grundgedanken seiner Lehre sind folgende: Der Verstand erkennt nur seine Gedanken und fällt mit dem Erkennbaren zusammen, daher kann er auch nichts ausser ihm Liegendes verstehen. Die Erfahrung hat darum für die Naturwissenschaften das höchste Gewicht und ist in allen Theilen derselben unentbehrlich. Durch den Sinn, als den zureichenden Richter über die sinnlichen Dinge, erkennen wir auch das Allgemeine im Besondern, indem wir dasselbe aus der verworrenen Erkenntniss des Sinnes uns allmälig zur Deutlichkeit bringen. Nur als Werkzeug der Erkenntniss ist die Logik von Werth, indem sie die richtige Ordnung im Lehren und Lernen zu bewahren hat. Die Erkenntniss beherrscht zwar den Willen; da aber die Affecte der Seele in körperlichen Zuständen begründet

sind und die Seelenlehre zur Physik gehört, so muss sich die Moral von der Physik belehren lassen. Die Philosophie über das Göttliche ist die Metaphysik, welche die höchsten Ursachen untersucht. Für das Dasein Gottes giebt es keinen andern Beweis, als den physischen, welcher von der ewigen Bewegung der Welt ausgeht. Da es jedoch statt eines einzigen Bewegers auch viele ewige Beweger der Himmelskreise geben kann, so muss der Metaphysiker noch einen andern Beweisgrund hinzufügen, welcher in der Nothwendigkeit einer zweckmässigen Ordnung in der Welt liegt. Nur aus seinen Wirkungen und auch aus diesen nur unvollkommen ist Gott zu erkennen; denn er bleibt von der Welt abgesondert und frei von jeder Vermischung mit der Materie. Er ist nur Endursache, nicht zugleich wirkende Ursache in der Welt der Dinge, sondern nur der Gegenstand ihres Erkennens und ihrer Liebe. Auch in der Welt selber sind die räumlich ausgedehnten körperlichen Dinge von den Intelligenzen zu unterscheiden. Da aber den Intelligenzen nur Denken, kein Wille und praktisches Streben zukommt, so können auch die Intelligenzen den Himmel nicht bewegen ohne Vermittelung einer Seele, welche nicht ohne Körper sein kann und nichts anders als die Form des Körpers ist. Das verbindende Mittelglied zwischen der Seele und dem Leibe ist die eingeborne Wärme, welche in allen Elementen vorausgesetzt wird und alle Körper bis in die einzelnen Theile als Temperament durchdringt. Nur durch diese eingeborne Wärme belebt und bewegt die Seele den Körper.

Crescens oder Crescentius war ein Kyniker aus Megalopolis in Arkadien, welcher als erbitterter Feind und Ankläger des Justin des Märtyrers beim Kaiser Antoninus genannt wird.

Creutz, Friedrich Casimir Karl von, war 1724 zu Homburg vor der Höhe geboren, wo er seit 1746 Hofrath, später Staatsrath und Geheimrath wurde und 1770 starb. Er steht in seiner Schrift „Versuch über die Seele" (1753) im Wesentlichen auf dem Boden der Leibniz'schen Philosophie und ist für Leibniz als den „vernünftigsten Sterblichen" voll Hochachtung, verfolgte jedoch der herrschenden Wolff'schen Schulphilosophie gegenüber eine durchaus eigenthümliche Richtung in der empirischen Psychologie, deren Aufschwung während des Zeitalters der Aufklärung durch ihn wesentlich befördert wurde. Er verwarf die Annahme, dass die Seele eine einfache Substanz (Monade) sei. Sie soll aber darum doch nicht als ein zusammengesetztes, also körperliches Wesen gelten, sondern ein Mittelding zwischen einem einfachen Wesen und einem Körper sein und als „einfach ähnliches" Wesen aus Theilen bestehen, die wohl ausser einander, aber nicht ohne einander existiren können. Darum müsse auch die Seele eben so unsterblich sein, wie sie schon vor ihrem gegenwärtigen Leibe in einem unvollkommneren Körper existirt habe. Gegen diese Ansicht richtete Christian Heinrich Hase seine „*Disputatio de anima humana non medii generis inter simplices et compositas substantias*" (1756).

Critolaus, siehe Kritolaos.

Criton, siehe Kritôn.

Cromaziano (pseudonym), siehe Buonafede.

Crousaz, Jean Pierre de, war 1663 geboren und zuerst Professor der Mathematik und Philosophie in Lausanne, dann in Gröningen, später schwedischer Legationsrath und Erzieher des Prinzen Friedrich von Hessen-Kassel, und 1748 gestorben. In seinen philosophischen Schriften zeigt er sich als Eklektiker des gemeinen Menschenverstandes, ohne Schärfe und Gründlichkeit des Denkens, und wollte dadurch, dass er seine Schriften französisch schrieb und ihnen eine gewisse Eleganz gab, die darin behandelten Gegenstände für grössere Kreise geniessbar machen. Dies zeigt sich zunächst in der „Abhandlung über das Schöne" (*Traité du beau*, 1712) und in dem mit vielen psychologischen und metaphysischen Erörterungen vermischten, vierbändigen Werke „*La logique ou système des réflexions qui peuvent contribuer à la netteté et à l'étendue de nos connaissances*" (1725). Als Gegner des Skepticismus trat er auf in der Schrift „*Examen du Pyrrhonisme ancien et moderne*" (1733), worin namentlich Bayle mit grosser Bitterkeit und mit dem Vorwurf des Atheismus und Immoralismus behandelt wird. Eine weitere Ausführung seiner im Jahre 1726 veröffentlichten Dissertation „*de mente humana*" enthält die in Briefform abgefasste Schrift „*De l'esprit humain, substance différente du corps, active, libre, immortelle*" (1741), welche gegen die Leibniz'sche Monadenlehre und vorher begründete Harmonie gerichtet ist. Mit der Wolff'schen Philosophie setzte er sich auseinander in seinen „*Observations critiques sur l'abrégé de la logique de Mr. Wolff*" (1744).

Crusius, Christian August, war 1715 zu Leuna bei Merseburg geboren, hatte in Leipzig Theologie und Philosophie studirt und sich dort 1742 als Magister habilitirt. In seiner Habilitationsschrift „*De usu et limitibus principii determinantis, vulgo sufficientis,*" (1743), die er später unter dem Titel: „Ausführliche Abhandlung vom rechten Gebrauch der Einschränkung des Satzes vom zureichenden oder besser determinirenden Grunde" (1766) in überarbeiteter Gestalt veröffentlichte, bestritt er mit grosser Ausführlichkeit den sogenannten Satz des zureichenden Grundes in derjenigen Fassung, die ihm

Leibniz und Wolff gegeben hatten, und stellte die Denkarbeit als Zeichen und Kriterium der Wahrheit auf, indem er den Grundsatz aussprach: Was nicht als falsch zu denken ist, ist wahr; was gar nicht zu denken ist, ist falsch. Hieraus sollen sich als Principien aller Erkenntniss die drei Sätze ergeben: 1) Nichts kann zugleich sein und nichtsein (Satz des Widerspruchs); 2) Was sich nicht ohne einander denken lässt, das kann auch nicht ohne einander sein (Satz des nicht zu Trennenden); 3) Was sich nicht mit und neben einander denken lässt, das kann auch nicht mit und neben einander sein (Satz des Nichtzuverbindenden). Nachdem Crusius 1744 ausserordentlicher Professor der Philosophie in Leipzig geworden war, veröffentlichte er die philosophischen Schriften: „Anweisung, vernünftig zu leben“ (1744) als Darstellung der praktischen Philosophie oder Ethik, ferner: „Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten“ (1745) als Darstellung der Metaphysik, darauf den „Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss“ (1747), worin ausser der Logik und Erkenntnisslehre auch die empirische Psychologie behandelt wurde, und endlich eine „Anleitung, über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken“ (1749, in zwei Bänden), worin die Physik nach dem damaligen Stand der Erkenntniss behandelt wurde. Als Gegner der Leibniz-Wolff'schen Philosophie bestreitet Crusius Wolff's mechanische Naturerklärung, den Satz von der Erhaltung der bewegenden Kräfte, die Lehren von der vorherbegründeten Harmonie und von der besten Welt, indem er sich zugleich unter den Einfluss der schottischen Philosophie des gesunden Menschen-Verstandes (*sensus communis*) stellte, und in Bezug auf die sittlichen Aufgaben sich doch unbewusst im Wesentlichen an Leibniz und Wolff anschloss. Ohne eindringenden Scharfsinn des Denkens und ohne streng wissenschaftliche Haltung, in den praktischen Gebieten zum Pietismus und zur Mystik sich hinneigend, geht er im Wesentlichen darauf aus, eine Uebereinstimmung zwischen Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie herzustellen. Gegenüber dem Wolff'schen Moral-Princip der Vollkommenheit und der aus dem Gefühle der Selbstvervollkommnung entspringenden Glückseligkeit, setzt Crusius das oberste Moral-Princip in den Willen Gottes, wie sich dieser durch die biblische Offenbarung und das Gewissen ausspricht, und in dieser Beziehung äusserte sich später Kant mit Achtung über Crusius als einen der Begründer objectiver Moral-Principien. Aus der sittlichen Aufgabe des Menschen werden die drei Grundtriebe seiner Natur abgeleitet: Der Trieb nach eigener Vervollkommnung, der Trieb der Liebe und der Gewissenstrieb, letzterer als Trieb zur Anerkennung der Verpflichtung gegen Gott.

Cudworth, Ralph (Rudolph), war 1617 zu Aller in der Grafschaft Sommerset geboren, studirte seit seinem 13. Jahre in Cambridge, wo er seit 1639 einige Jahre Theologie und Philosophie lehrte. Dann wurde er Prediger und Rector zu North-Cadburg in seiner heimathlichen Grafschaft und 1645 Professor der hebräischen Sprache in Cambridge, welchen Lehrstuhl er 34 Jahre lang bis zu seinem Tode inne hatte, indem er daneben seit 1654 auch Vorsteher des Christ-College war. Er starb 1688 in Cambridge. Gründlich bekannt mit den philosophischen Systemen der Vergangenheit hat er seinen Platz neben Thomas Gale und Henry More in der platonisch-theosophischen Schule von Cambridge durch sein im Jahre 1678 veröffentlichtes religionsphilosophisches Werk „*The true intellectual system of the universe, the first part, wherein all the reason and the philosophy of atheism is confuted and its impossibility demonstrated*“ (London, 1678). Erst lange nach seinem Tode erschien sein unvollendet gebliebenes nachgelassenes Werk „*Treatise concerning eternal and immutable morality*“ (London, 1731), welches sich als zweiter abschliessender Theil an das „Intellectualsystem“ anschliesst und als eine Art Einleitung in die Moral anzusehen ist. Das „Intellectualsystem“ war im ganzen gelehrten Europa mit wahrhafter Bewunderung aufgenommen worden und wurde von Mosheim, mit Anmerkungen und Zusätzen versehen, in's Lateinische übertragen unter dem Titel: „*Systema intellectuale hujus universi sive de veris naturae rerum originibus commentarii, quibus omnis eorum philosophia, qui Deum esse negant, funditus evertitur. Accedunt reliqua ejus opuscula* (darunter auch die nachgelassene Einleitung in die Moral unter dem Titel „*De aeternis boni et justi rationibus*“) *curavit J. Laur. de Mosheim* (1733). Während Cudworth in der nachgelassenen ethischen Schrift durch den Versuch, die sittlichen Urtheile, die weder aus sinnlichen Erfahrungen und Thatsachen, noch aus menschlicher Uebereinkunft und bürgerlicher Gesetzgebung stammen können, unmittelbar aus der Vernunft abzuleiten, als Vorläufer Kant's erscheint, bekämpft er in seinem Hauptwerke, den „Verächtern Gottes“ gegenüber die sensualistische Ansicht, dass nichts im Geiste sei, was nicht vorher in den Sinnen gewesen wäre, und sucht dagegen zu beweisen, dass das Princip unsers Wissens in dem vollkommenen Wesen (Gott) liege, welches sich selbst erkennend zugleich alle Dinge und Verhältnisse wie Formen der Dinge und alle daraus sich ergebenden nothwendigen Wahrheiten miterkenne. In diesem vollkommenen Wesen lag vor der Weltschöpfung das Urbild, nach

welchem die sichtbare Welt gebildet wurde. Der Geist also hat die Erkenntniss einer intelligibeln oder einer wirklich seienden Welt allgemeiner Wahrheiten (der platonischen Ideen), von welchen die gegenständliche Welt abhängig ist. Wenn es ewige Ideen oder ewige Wahrheiten giebt, so muss es nothwendig einen ewigen Geist geben, da diese Wahrheiten und intelligibeln Essenzen unmöglich anders als in einem Geiste existiren können. Daraus folgt zur Evidenz, dass es nur Einen ursprünglichen Geist oder nicht mehr als Einen durch sich selbst bestehenden Verstand geben kann, alle andern Geister aber nur an dem Einen Urgeiste Theil haben, nur gleichsam gestempelt sind mit dem Druck oder Zeichen eines und desselben Siegels, woher es denn kommt, dass alle Geister der verschiedenen Orte und Alter der Welt genau dieselben Ideen oder Begriffe von den Dingen haben. Und wenn umgekehrt unzählige geschaffene Geister dieselben Ideen haben und dieselben Wahrheiten verstehen, so kann es nur ein und dasselbe ewige Licht sein, das sich in ihnen allen reflectirt. Aus der von Gott geoffenbarten Kabbalah, die sich von den Juden auf die Griechen fortpflanzte, haben auch die griechischen Philosophen, insbesondere Platon, ihre Erkenntniss geschöpft. Darum ist alles Wissen eigentlich ein Erleuchtetwerden von Gott. Den Lehren von Hobbes gegenüber sucht Cudworth das Dasein Gottes, die Schöpfung aus Nichts, die Unsterblichkeit der Seele ausführlich zu beweisen und forderte die Zweckursachen auch zur Erklärung der Naturerscheinnngen, während er im Anschluss an die Aristotelische Lehre von der Entelechie und an die stoische Lehre von den keimkräftigen göttlichen Gedanken eine plastisch wirkende Natur oder vegetative bildende Kräfte annahm, mittelst deren Gott der Urheber aller Dinge ist und durch deren überall wirksame Gegenwart Alles in der Welt harmonisch zusammenstimmt, so dass auch die scheinbaren Uebel dem Zwecke des Ganzen dienen und zum Guten führen müssen.

Cufaeler (oder Cuffelaer oder Cuffeler), Abraham Johann, wird als Doctor der Rechte in Utrecht genannt, welcher seiner Begeisterung für das „goldne Buch" der Ethik Spinoza's in einem im Jahr 1684 anonym veröffentlichten Buche *„Principia pantosophiae"* Ausdruck gegeben hatte, dessen erster Theil den besondern Titel führt: *„Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad pantosophiae principia manducens."* Der dritte Theil ist nnvollendet geblieben. Im ersten Theil werden in fünf Kapiteln unter logischen Titeln die allgemeinen Prinzipien und Grundergebnisse der Ethik Spinoza's erörtert und von der allgemeinen Substanz und ihren Modificationen, von der Seele und ihren Beziehungen zum Körper, vom Denken als einem blossen Rechnen, vom Willen als dem Streben des Menschen, in seiner Existenz zu beharren, vom freien Willen als einer blossen Chimäre nnd von der Rückkehr der Seele nach dem Tode des Menschen zum allgemeinen Gedanken gehandelt. Der zweite Theil enthält einen Abriss der Arithmetik und Algebra. Im dritten, unvollendet gebliebenen Theile wird das Wesen der Körper zwar in die Ausdehnung, ihre wirkliche Existenz aber in die Bewegung gesetzt, sodass die Summe der Bewegungen gerade so gross ist, wie die Summe der Körper, und alle Bewegungen aus dem gestörten Gleichgewicht leicht zu construiren sind.

Cumberland, Richard, war 1632 in London geboren und hatte im Magdalenkloster zu Cambridge Theologie studirt. Nachher wurde er Prediger zu Brampton, dann zu Stamford, nachher Kaplan des Lord-Siegelbewahrers, zuletzt (seit 1691) Bischof von Peterborough, wo er 1718 starb. Von seinen theologisch-archäologischen und poetischen Arbeiten abgesehen, hat er sich durch sein Werk *„De legibus naturae disquisitio philosophica, in qua earum forma, summa capita, ordo, promulgatio et obligatio e rerum natura investigantur, quin etiam elementa philosophiae Hobbianae, cum moralis tum civilis, considerantur et refutantur"* (London 1672, in 3. Auflage 1694) als Gegner und Bekämpfer der Philosophie des Thomas Hobbes einen Platz in der Geschichte der englischen Moralphilosophie erworben, obwohl er ohne philosophische Schärfe, bei mangelnder Analyse der menschlichen Natur seine aus dem Prinzip des allgemeinen Wohlwollens abgeleiteten Lehren ohne eigentliche Begründung hinstellte. Die Grundgedanken seines Werkes lassen sich in Folgendem zusammenfassen: In demjenigen, was uns Empfindung und Erfahrung lehren, müssen die Grundlagen der Moral gesucht werden. Jene lehren uns aber, dass der Mensch von Natur ein geselliges, zum Wohlwollen geneigtes Wesen ist. Die Gesetze unserer Natur verlangen, dass ein Jeder auf sein Wohl bedacht sein, aber zugleich das allgemeine Wohl befördern soll; sind doch die Gesetze der Natur überhaupt nichts anders, als Handlnngen, die das öffentliche Wohl betreffen. Der Weg des Einzelnen zu seinem Wohl ist der Weg Aller zum gemeinsamen Wohl. Das grösste Wohlwollen ist die allgemeine Liebe, welche alle natürlichen Gesetze und zugleich Gott selbst, als das Haupt der vernünftigen Wesen, umfasst. Ohne Liebe zu Gott und andern Menschen ist kein Eifer für das menschliche Wohl möglich. Die menschliche Gesellschaft soll sich ähnlich gestalten, wie das System der himmlischen Körper, und wie in der Bewegung der letztern keiner den andern hindert, sondern

jeder vielmehr zur Bewahrung des Ganzen nöthig ist, so soll sich auch der Mensch mit seinen Kräften frei bewegen, sich aber zugleich denjenigen Handlungen unterordnen, welche zur Bewegung und Bewahrung des Ganzen nöthig sind. Mit dem Gesetze der Bewahrung des Wohlwollens Aller ist zugleich das Gesetz der Constituirung und Bewahrung des Eigenthums auf Sachen und Personen und der Rechte des Einzelnen gegeben. Aus dem allgemeinen Gesetze: Gieb Andern und bewahre dich selbst! folgen die Pflichten wie die Tugenden des Menschen. Das Gebot der Vernunft fordert die Einrichtung und Bewahrung der Herrschaft; die Kräfte der Theile müssen der höchsten Gewalt unterworfen werden; Staaten, Völker und Menschen aber müssen auf Gott bezogen werden; denn Alles zusammen ist der Staat Gottes. Gott hat aber in der Weltregierung die Kräfte der Dinge so bestimmt, dass er diejenigen Handlungen der Menschen, welche auf das allgemeine Wohl gerichtet und ohne List, Betrug und Gewalt sind, belohnt und die entgegengesetzten bestraft.

Cuper, Franz, ein Socinianer, veröffentlichte im Jahr 1676 in Rotterdam als Gegner Spinoza's eine Schrift unter dem Titel *„Arcana atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata examine tractatus theologico-politici Benedicti Spinozae“*, worin Manche nur eine unter der Maske schwacher Angriffe verdeckte Uebereinstimmung mit Spinoza finden wollten. Er starb 1795 zu Rotterdam.

Cusanus, siehe Nicolaus von Cues.

Cyniker, Schule der, siehe Kyniker.

Cyrenaiker, Schule der, siehe Kyrenaiker.

Cythenas, siehe Saturninos.

Czolbe, Heinrich, war 1819 als der Sohn eines Gutsbesitzers in der Nähe von Danzig geboren, hatte in Berlin Medicin studirt und lebte als Oberstabsarzt zu Königsberg in Ostpreussen als Junggeselle ein einfaches und anspruchsloses Gelehrtenleben, nach seiner Versetzung in den Ruhestand seit 1868 mit Ueberweg bis zu dessen Tode (1871) in täglichem Verkehr und Ideenaustausch, und starb 1873 in Königsberg. Nachdem er in seiner ersten Schrift unter dem Titel „Neue Darstellung des Sensualismus“ (1855) als das methodische Princip zur Gewinnung einer streng naturalistischen Weltanschauung dies ausgesprochen hatte, dass ein klares Bild vom innern Zusammenhange der Dinge nur bei voller sinnlichen Anschaulichkeit aller zur Wahrnehmung hinzugezogenen hypothetischen Ergänzungen erreichbar und das Denken selbst nur ein Surrogat der wirklichen Anschauung sei, vertheidigte er in der Schrift „Die Entstehung des Selbstbewusstseins“ (1856) seinen Standpunkt gegen Hermann Lotze in Göttingen. Alles wird auf Materie und ihre Bewegung zurückgeführt. Im unbegrenzten Raume bewegen sich seit Ewigkeit her die Atome in ihren von Ewigkeit her bestehenden Krystallformen, kosmischen Körpern und organischen Formen. Aus einer Art von physikalischer Kreisbewegung resultirt das Psychische. Die Causalverhältnisse bewirken in ihrem Zusammenhange eine harmonische ebenfalls seit Ewigkeit bestehende Zweckmässigkeit. Unsere Wahrnehmungen von der Aussenwelt beruhen auf der Fortpflanzung physikalischer Agentien in unserm Gehirn und sind treue Abbilder der Aussenwelt. Wie wir die Welt vorstellen, so ist sie. Einen weitern Schritt in der Entwickelung seiner naturalistischen Weltanschauung machte Czolbe in der Schrift „Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniss im Gegensatze zu Kant und Hegel, naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Princips“ (1865), neben welcher er zugleich in einer (in der Zeitschrift für exacte Philosophie, 1866, erschienen) Abhandlung über „die Mathematik als Ideal für alle andere Erkenntniss“ den Gedanken erörtert, dass auf der strengen Anschaulichkeit und dem Ausschluss alles Uebersinnlichen der wissenschaftliche Vorzug der Mathematik beruht, welche darum für alle übrige Erkenntniss nicht nur Grundlage, sondern auch ideales Vorbild sein müsse. Indem er darum als das sittliche Grundprincip seiner Methode die Forderung bezeichnet: Begnüge dich mit der gegebnen Welt! will er mit Ausschluss aller übersinnlichen Begriffe, darunter Gott, Lebenskraft, Unsterblichkeit, lediglich durch sinnlich klare und anschauliche Vorstellungen und Begriffe die Mechanik der Weltordnung auf rein natürliche Weise erklären. Unsere sinnlichen Wahrnehmungen und Gedanken sind allerdings, mit Kant, zunächst nur subjective Erscheinungen einer Körperwelt, aber diese befinden sich in einer die Körperwelt durchdringenden und mit derselben mechanisch zusammenhängenden Weltseele. Durch die in unserm Gehirn stattfindende Einwirkung der physikalischen Sinnenreize auf die Weltseele entsteht ein treues Abbild der gegebnen Welt und ihrer harmonischen Verhältnisse, welche indessen unserm Denken bestimmte Grenzen setzen, nach deren Ursache und Entstehung wir nicht weiter fragen können. Zu den undurchdringlichen Atomen, als bewegten Ausdehnungen, und den aus ihnen von Ewigkeit her zusammengefügten zweckmässigen organischen Formen kommt noch die Weltseele hinzu, welche die Körperwelt durchdringt und aus den im unendlichen Raume verborgenen Empfindungen und Gefühlen besteht, sowie als vierte Grenze die letzten Zwecke oder Ideale der Welt. Diese

vier fundamentalen Grenzen unserer Erkenntniss sind zugleich die Quellen derselben und die ewigen Ursachen und Wurzeln der Welt. Ausgangspunkt für die Wissenschaft überhaupt, wie für die Ethik insbesondere ist die Zufriedenheit mit der gegebnen natürlichen Welt und die Anerkennung ihrer möglichsten Zweckmässigkeit, als einer nicht weiter zu beweisenden Thatsache, und diese Zufriedenheit, als das allein sittliche Verhältniss zur Weltordnung, ist der tiefste Grund derjenigen Weltauffassung, welche man negativ Atheismus, positiv im Allgemeinen Naturalismus nennt. Das thatsächlich allein wirkende Princip alles Handelns ist das Streben nach Glück, und dieses ist zugleich das sittliche Princip, sofern es nicht Egoismus, sondern Eudämonismus, d. h. das Streben nach dem durch möglichste Vollkommenheit bedingten Glück jedes Einzelnen ist. Eine letzte Ergänzung erhielt Czolbe's Weltanschauung in der Schrift „Grundzüge einer extensionalen Erkenntnisstheorie, ein räumliches Abbild von der Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung", welche als Theil eines von Czolbe nachgelassenen grössern Werkes über „Raum und Zeit als die Eine Substanz der zahllosen Attribute der Welt oder räumliches Abbild von den Principien der Dinge", 1875 von Ed. Johnson herausgegeben wurde. Als Träger für die erwähnten elementaren Principien der Welt und als substantielle Grundlage des Weltganzen tritt in dieser nachgelassenen Schrift der unendliche leere Weltraum auf. Hatte er sich diesen Gedanken von Friedrich Rohmer angeeignet, so gilt ihm als die vierte Dimension dieses selbstständig bestehenden Raumes mit K. Th. Fechner und J. von Kirchmann die Zeit. In diesem Raume befinden sich die räumlichen Empfindungen und Bilder nebst dem Bild unsers eignen Körpers neben einander und somit ausserhalb des vorgestellten Körpers, ohne erst aus dem Gehirn in den Raum hinausgeworfen werden zu müssen.

Johnson, Ed., Heinrich Czolbe. 1873. (Separatabdruck aus der altpreussischen Monatsschrift, Bd. 10, S. 338—352.

Vaihinger, H., die drei Phasen des Czolbe'schen Naturalismus. (Philosophische Monatshefte. Bd. 12 (1876) S. 1—31).

D.

D'Ailly, Pierre, siehe Petrus de Alliaco.

D'Alembert, siehe Alembert.

Dalberg, Karl Theodor (Anton Maria) Freiherr von, war 1744 zu Herrnsheim bei Worms geboren, seit 1787 Coadjutor von Mainz und Worms, seit 1802 Kurfürst, seit 1806 Erzbischof von Regensburg und Fürst Primas des rheinischen Bundes, durch Napoleon 1810 zum Grossherzog von Frankfurt erhoben und lebte seit 1813 mit wissenschaftlichen Studien beschäftigt in Regensburg, wo er 1817 starb. In seinen aus der Zeit seines Verkehrs mit Herder, Wieland, Schiller und Goethe herrührenden Schriften zeigt er sich mehr als Liebhaber, wie als philosophischen Selbstdenker und steht in diesem Betracht unter den Popularphilosophen des Aufklärungszeitalters. Er veröffentlichte „Betrachtungen über das Universum" (1777), „Vom Verhältniss zwischen Moral und Staatskunst" (1786), „Grundsätze der Aesthetik" (1791) und „Vom Bewusstsein als dem allgemeinen Grunde der Weltweisheit" (1793). Die seinem jüngern Bruder Joh. Fr. Hugo von Dalberg (1760 bis 1813) angehörende Schrift „Betrachtungen über die leidende Kraft des Menschen" (1786) wurde in ihrer neuen Auflage (1830) fälschlich dem Karl Theodor beigelegt.

Dalgarno, George, war um's Jahr 1625 zu Aberdeen in Schottland geboren und lehrte dreissig Jahre lang Grammatik in Oxford, wo er 1687 starb. Seine im Jahr 1661 in London erschienene Schrift *„Ars signorum vulgo character universalis et lingua philosophica"* war von Einfluss auf den von Leibniz gemachten Entwurf einer allgemeinen Charakteristik oder einer Universalsprache. Dalgarno hatte seinen Bezeichnungen eine solche tabellarische Anordnung der Begriffe zum Grunde gelegt, welche nach Klassen vom Allgemeinen zum Besondern fortschreitet. In einer handschriftlichen Notiz, die sich im Leibniz'schen Handexemplare des Werkes von Dalgarno in der königlichen Bibliothek zu Hannover findet, spricht sich Leibniz dahin aus, dass derselbe das richtige Ziel, die Zergliederung der Begriffe nur wie durch eine Nebelwolke hindurch gesehen habe und dass seine Erfindung nur eine Mittheilung zwischen Solchen im Auge habe, die sich in der Sprache einander nicht fremd seien.

Dalham, Florian, war 1713 in Wien geboren, eine Zeit lang Lehrer der Philo-

sophie, Mathematik und Geschichte an der savoyischen Ritterakademie daselbst und als Hofbibliothekar des Fürsten von Colloredo in Salzburg 1795 gestorben. In der Zeit seiner Lehrthätigkeit veröffentlichte er *„Institutiones metaphysicae"* (1753), ferner *„Psychologia seu doctrina de conditione nostrorum animorum"* (1756) und endlich *„De ratione recte cogitandi, loquendi et intelligendi"* (1762).

Damascenus, siehe Johannes Damascenus.

Damasippus, ein Zeitgenosse Cicero's, war Kunstliebhaber und Kunsthändler in Rom, machte aber Bankerott und legte sich dann auf stoische Philosophie.

Damaskios (Damascius, d. h. der Damascener) war ein aus Damaskos zu Ende des fünften christlichen Jahrhunderts gebürtiger Philosoph, dessen syrischer Name nicht bekannt geworden ist, indem die Benennung nach seiner Heimath bleibend an die Stelle seines eigentlichen Namens getreten ist. Zu Alexandreia und Athen durch neuplatonische Lehrer gebildet, wurde er nachmals durch den Neuplatoniker Marinos nach Athen gezogen, wo er als Nachfolger des Isidôros aus Gaza lehrte, als der letzte Vorsteher der platonischen Schule in Athen bis zur Schliessung der Philosophenschulen durch den Kaiser Justinian im Jahr 529. Mit den übrigen dortigen Neuplatonikern wanderte er 531 nach Persien aus, wo sie bei König Khosru Nurschivan Schutz und Gunst fanden, jedoch später (533) in das oströmische Reich zurückkehrten. Seine weitern Lebensschicksale sind unbekannt. Von seinen weitern Schriften sind noch „Zweifel und Lösungen zum Parmenides des Platon" handschriftlich in München und Venedig vorhanden, während seine „Zweifel und Lösungen über die ersten Principien" unter dem Titel *„Damascii philosophi Platonici quaestiones de primis principiis revidit Jos. Kopp"* (1826) gedruckt worden sind. Aus seiner Schrift „Leben des Philosophen Isidôros", seines Vorgängers auf dem Lehrstuhl in Athen, hat der christliche Patriarch Photios in Konstantinopel in seiner *„Bibliotheca"* (Codex 241) einen Auszug gegeben. In diesen Schriften geht Damaskios nicht über den Gedankenkreis der spätern Neuplatoniker, insbesondere des Jamblichos hinaus und trägt überdies den abentheuerlichsten Wunderglauben zur Schau. Aus dem weder zeugenden, noch nicht zeugenden, weder verursachenden, noch nicht verursachenden und auch nicht über die Dinge erhabenen, gleichwohl aber bedürfnisslosen Einen, überunwissenden, unaussprechlichen und unerkennbaren Urgrunde aller Dinge sollen drei andere Gründe hervorgehen, die wiederum nur vergleichungsweise erkennbar sein sollen, so dass es eigentlich nur Ein einfaches und unterschieds- und bestimmungsloses Sein gebe, Alles das Eine und das Eine Alles sei. In Bezug auf das unter die Begriffe von Raum und Zeit Fallende und dem Werden Unterworfene wird bemerkt, dass dasselbe sowohl in seiner Substanz, als in seiner Thätigkeit getheilt und getrennt und dass das Maass der Bewegung die Zeit, das Maass der Menge die Zahl, das Maass des Auseinanderseins der Theile in Bezug auf ihre Lage der Raum sei. Einheit, Jetzt und Punkt seien die drei untheilbaren Dinge.

Ruelle, le philosophe Damascius, étude sur sa vie et ses ouvrages. Paris 1861.

Damasus war der Lebensbeschreiber und wohl auch Schüler des Aristotelikers Eudêmos aus Rhodos.

Damiron, Jean Philibert, war 1794 zu Belleville an der Rhône geboren, durch Victor Cousin in Paris gebildet und mit Jouffroy befreundet, lehrte in Paris an verschiedenen Collegien und zuletzt an der Sorbonne Philosophie und starb daselbst 1862 als Akademiker. Sein Verdienst um die Philosophie liegt nicht in seinem *„Cours de philosophie"* (1842), worin er eine auf Psychologie gegründete und mit dem Glauben im Einklang stehende Philosophie vorträgt, sondern in seinen Arbeiten über die Geschichte der französischen Philosophie, welche der Reihe nach folgende sind: *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au 19. siècle* (1834), *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au 17. siècle* (1846) und *Memoires pour servir à l'histoire de la philosophie en France au 18. siècle*, 3 vols. (1858—64).

Damis aus Ninive wird als ein Schüler und Reisegefährte des Neupythagoreers Apollonios von Tyana genannt, über dessen Erlebnisse er eine Schrift verfasst haben soll, die Flavius Philostratus in seiner romanhaften Darstellung des Lebens von Apollonios benutzt haben will.

Damis, ein pseudonymer epikuräischer Philosoph in Lukian's Dialog „Zeus Tragoidos".

Daniel, Gabriel, war 1649 zu Rouen geboren, trat 1667 in den Jesuiterorden ein, wurde Professor der Theologie zu Rennes, Bibliothekar des Pariser Professhauses und unter Ludwig XIV. Historiograph von Frankreich, als welcher er sich durch eine *„Histoire de France"* bekannt machte. Er starb 1718. Als Gegner der Philosophie des Cartesius trat er in den Schriften auf: *Voyage du monde de Descartes* (1691 und lateinisch 1694), *Nouvelles difficultés proposées par un Péripatéticien* (1694) und in der nachgelassenen Arbeit *„Traité métaphysique de la nature du mouvement"* (1724).

Dannhauer, Johann Conrad, war 1603 zu Köndringen im Breisgau geboren, seit 1633 Professor der Theologie und lu-

therischer Pfarrer am Münster in Strassburg, wo er 1666 starb. Von seinen zahlreichen theologischen Werken, insbesondere confessionellen Streitschriften abgesehen, war er in seinen philosophischen Anschauungen Aristoteliker und zeigt sich als solchen in folgenden Schriften: *Epitome dialectica, decas diatribarum logicarum* (1626 und ed. IV. 1653), *Collegium exercitationum ethico-politicarum* (1627), *Collegium psychologicum circa Aristotelis tres libros de anima* (1629).

Danzel, Theodor Wilhelm, war 1818 in Hamburg geboren, studirte 1837 bis 1841 in Leipzig, Halle und Berlin mit grossem Eifer die Hegel'sche Philosophie, erwarb sich 1841 mit einer sehr gründlichen Abhandlung über Platon's Methode (*Plato quid de philosophandi methodo senserit, explicavit Th. Guil. Danzel*) den philosophischen Doctorgrad und habilitirte sich 1845 in Leipzig als Privatdocent, wo er 1850 an der Schwindsucht starb. Obwohl er von Hegel ausgegangen war, ist er demselben doch in vielen Punkten oft sogar herbe entgegengetreten. Ausser den beiden Schriften „Ueber Goethe's Spinozismus" (1842) und „Ueber die Aesthetik der Hegel'schen Philosophie" (1844) hat er zahlreiche Aufsätze, Kritiken und Anzeigen in Zeitschriften veröffentlicht, welche als „Gesammelte Aufsätze Danzel's" von O. Jahn herausgegeben wurden.

Daphnus, ein Arzt aus Ephesus, wird als ein unter dem Kaiser Marcus Aurelius lebender Platoniker genannt.

Dardanus wird bei Cicero als ein zeitgenössischer Stoiker aus der Schule des Panaetius erwähnt, der in Athen lehrte.

D'Argens, siehe Argens, Marquis de.

Darjes (Daries), Joachim Georg, war zu Güstrow 1714 geboren, hatte zu Rostock und Jena Theologie und Philosophie studirt, später auch noch Jurisprudenz, und lehrte seit 1738 in Jena als Professor der Philosophie und Jurisprudenz mit so glänzendem Erfolg, dass er sich rühmen konnte, in dieser Zeit mehr als 10,000 Zuhörer gehabt zu haben. Durch Friedrich den Grossen 1763 als Professor der Philosophie und Jurisprudenz nach Frankfurt a. d. Oder berufen und zum Geheimrath ernannt, starb er daselbst 1791. Anfangs unbedingter Anhänger, bald aber in wesentlichen Punkten Gegner der Wolff'schen Philosophie, insbesondere des Determinismus und der vorherbegründeten Harmonie, huldigte er in der Geistesrichtung von Crusius einem philosophischen Eklekticismus, der sich im Wesentlichen auf dem Boden der sogenannten Aufklärungsphilosophie des gesunden Menschenverstandes bewegt. Nach den beiden lateinisch geschriebenen Werken „*Introductio in artem inveniendi sive Logicam*" (1742) und „*Elementa metaphysices*" (in zwei Bänden, 1743 und 1744) veröffentlichte er noch „Anmerkungen über einige Sätze der Wolff'schen Metaphysik" (1748), sowie die „Philosophischen Nebenstunden", in vier Sammlungen (1749—52), worin allerlei streitige Punkte erörtert werden, ferner „Erste Gründe der philosophischen Sittenlehre" (1755) und endlich eine Logik mit encyclopädischer Uebersicht der philosophischen Wissenschaften unter dem Titel: „*Via ad veritatem*" (1755), welche später durch ihn selbst in deutscher Bearbeitung mit Anmerkungen herausgegeben wurde (1776).

Daub, Karl, war 1765 in Cassel geboren und studirte seit 1786 in Marburg, wo er sich 1791 als Privatdocent der Theologie und Philosophie habilitirte. Im Jahre 1794 ging er als Lehrer der Philosophie an die Landesschule zu Hanau, von wo er in demselben Jahre als Professor der Theologie nach Heidelberg berufen wurde. In seinen frühesten theologischen Schriften stand er auf dem Boden der Kant'schen Philosophie und veröffentlichte sogar 1794 Predigten nach Kant'schen Grundsätzen. Als Professor in Heidelberg stand er zuerst einige Jahre lang unter dem Einflusse der Schelling'schen Identitätsphilosophie, wie dies seine „*Theologumena*" (1806) bezeugen, während das theosophische Element der spätern Schelling'schen Entwickelungsstufe in der Schrift „Judas Ischarioth oder das Böse im Verhältniss zum Guten" (1816, in drei Heften) hervortritt. Nach dem Erscheinen der Hegel'schen „Logik" wandte er sich der Sonne des absoluten Begriffs zu und veranlasste auch die Berufung Hegel's nach Heidelberg. Auf dem Katheder ein vortrefflicher und anregender Lehrer, hat er durch die von Marheineke und Dittenberger veröffentlichten „Theologischen und philosophischen Vorlesungen" aus seiner Hegel'schen Periode (1838—1844, in sieben Bänden) auch noch nach seinem Tode im Sinne eines protestantischen Kirchenvaters fortgewirkt, der den überlieferten Inhalt der protestantischen Kirchenlehre in die Ideen der Hegel'schen Philosophie umzudeuten suchte. Dagegen ist seine Schrift: „Die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel" (1833) durch die schwerfällig ringende Gedankenarbeit und die gnostische Dunkelheit der oft schwülstigen Sprache nur schwer geniessbar. Er starb in Heidelberg auf dem Katheder nach den Worten „das Leben ist der Güter Höchstes nicht", vom Schlage gerührt.

W. Rosenkranz, Erinnerungen an Karl Daub. (1837.)

Daumer, Georg Friedrich, war 1800 zu Nürnberg geboren und im dortigen Gymnasium unter Hegel's Rectorate gebildet. Auf der Universität Erlangen trat er seit 1820 unter den Einfluss der spätern Philosophie Schellings und wurde 1825 als Gymnasial-

lehrer in seiner Vaterstadt Nürnberg angestellt. In seinen frühesten Schriften: „Urgeschichte des Menschengeistes; Fragmente eines Systems speculativer Theologie mit besonderer Beziehung auf die Schelling'sche Lehre vom Grunde in Gott" (1827), ferner in den „Andeutungen eines Systems speculativer Philosophie" (1831) und „Philosophie, Religion und Alterthum" (1833, in zwei Heften) hat er Sätze aus der Kabbala, Jacob Böhme, Angelus Silesius mit Schelling'schen und Hegel'schen Sätzen und abentheuerlichen mythologischen Combinationen, ohne jede wissenschaftliche Entwickelung der Gedanken, in unmethodischer und formloser Darstellung phantastisch vermischt. In derselben zerfahrenen Weise wandte er sich in seinen nächstfolgenden Schriften kritisch und mit reformatorischen Tendenzen dem religiösen Gebiete der Gegenwart zu, so namentlich in den „Polemischen Blättern, betreffend Christenthum, Bibelglaube und Theologie" (1834, in zwei Heften) und in den „Zügen zu einer neuen Philosophie der Religion und Religionsgeschichte" (1835, erstes Heft), während er sich in den Schriften „Sabbath, Moloch und Tabu" (1839) und „der Feuer- und Molochdienst der alten Hebräer" (1842) in abentheuerliche Schrullen in Betreff der Religion des Alten Testaments verrannte. Gegen Bruno Bauer's und Ludwig Feuerbach's angebliche Vergötterung des Menschen, zum Nachtheile der einen, grossen und heiligen Mutter Natur, richtete er die Schrift „Der Anthropologismus und Kriticismus der Gegenwart in der Reife seiner Selbstoffenbarung, nebst Ideen zur Begründung einer neuen Entwickelung in Religion und Theologie" (1844) und liess als ein Prediger in der Wüste „die Stimme der Wahrheit in den religiösen und confessionellen Kämpfen der Gegenwart" (1845) vernehmen. Eine neue religiöse Zukunft, die weder dem Atheismus, noch dem Pantheismus, noch dem Communismus zugewandt sein solle, hatte er mit einer religiös-philosophischen Blumenlese im Auge, die er unter dem Titel „Religion des neuen Weltalters, Versuch einer combinatorisch-aphoristischen Grundlegung" (1850, in zwei Bänden) herausgab. Nach seiner wegen Kränklichkeit schon früh erfolgten Pensionirung hatte Daumer sich noch bis zum Jahre 1854 in seiner Vaterstadt aufgehalten, war aber dann nach Frankfurt a. M. übergesiedelt, wo ein Bruder und eine verheirathete Schwester wohnte. Nach seinem Uebertritt zum Katholicismus (1858) zog er nach Würzburg, wo er 1875 starb.

David, der Armenier, ein syrischer Christ und Verwandter des armenischen Geschichtsschreibers Moses von Chorênê, hatte in der Schule des Neuplatonikers Syrianos in Athen, gleichzeitig mit Proklos, sich mit der Philosophie der Griechen gründlich bekannt gemacht und ausser einigen theologischen Werken und armenischen Uebersetzungen einiger logischen Schriften des Aristoteles während der letzten Jahrzehnte des 5. und in den ersten Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts noch folgende Schriften verfasst, nämlich I) nur armenisch: 1) „Definition der Prinzipien aller Dinge" (in armenischer Sprache 1731 in Konstantinopel gedruckt), 2) „Die Grundlagen der Philosophie" (eine Wiederlegung der skeptischen Lehren der Pyrrhonischen Schule enthaltend) und 3) „Aussprüche der Philosophen"; II) armenisch und griechisch: 4) „Commentar zur Einleitung des Porphyrios"; 5) „Commentar über die Kategorien des Aristotoles"; III) blos griechisch: 6) „Prolegomena zum Commentar über die Kategorien", zugleich als allgemeine Einleitung zu den Werken des Aristoteles. Während die meisten dieser Schriften bis in die neueste Zeit nur handschriftlich in den Bibliotheken zu Florenz, Rom und Paris vorhanden gewesen sind, wurde die letztgenannte Schrift nebst Auszügen aus seinen Commentaren im vierten Bande der durch die Berliner Akademie veranstalteten Aristotolesausgabe veröffentlicht.

C. F. Neumann, Mémoire sur la vie et les ouvrages de David, philosophe armenien du 5. siècle et principalement sur les traductions de quelques écrits d'Aristote (im Journal asiatique, Januar und Februar 1829) Paris, 1829.

David von Dinanto (de Dinando) wird als in Paris lebender Magister und Schüler Amalrich's von Bene zu Ende des 12. und zu Anfang des 13. Jahrhunderts genannt und war vermuthlich im Jahr 1209 gestorben. Seine Schrift *„De tomis h. e. de divisionibus"* wurde zugleich mit den Schriften des Amalrich durch das Verbot der Kirche (1209 und 1215) getroffen und vernichtet, und sind wir deshalb zur Kenntniss seiner Lehre lediglich auf die polemischen Berichte des Albertus Magnus und Thomas von Aquino beschränkt. Hiernach scheint David das Buch *„De causis"* (siehe diesen Artikel) und Avicebron's (Salomon ben Gabirol's) *„Fons vitae"* sowie das Werk des Johannes Scotus Erigena *„De divisione naturae"* gekannt und mit synkretistischer Benutzung der Aussprüche antiker Philosophen einen philosophischen Pantheismus gelehrt und zu dessen Begründung die Allgemeinheit der geistigen Substanz als das Formfähige bezeichnet zu haben, wodurch er eigentlich nur die volle Consequenz der schon bei Wilhelm von Champeaux im Keime vorliegenden Auffassung vollzog, wonach Gott ähnlich, wie in der Einheitslehre des Griechen Parmenides, als die zugleich mit der obersten Intelligenz identische erste Materie und als das höchste Allgemeine erscheint, in welchem alles Einzelne zur Identität

zusammenläuft. Ein gewisser Balduin wird als David's Schüler genannt, welcher auf den Begriff des Einfachen gestützt, darzuthun suchte, dass es nicht zwei oder drei Absolute, sondern nur Eins geben könne.

David, der Jude, siehe Cansis, de (libellus).

Degen, Jacob, gewöhnlich Schegk genannt, war 1511 zu Schorndorf im Württembergischen geboren, hatte in Tübingen Philosophie und Medicin studirt und seit 1529 als Magister über Philosophie und alte Klassiker Vorlesungen gehalten. Nachdem er 1539 auch als Doctor der Medicin promovirt hatte, wurde er 1543 Professor der Medicin und lehrte seitdem Medicin und Philosophie auch nach seiner Erblindung (1577) bis zu seinem im Jahr 1587 erfolgten Tode. In der Philosophie vertrat er die Aristotelische Richtung durch seine Commentare über Aristotelische Werke nnd gegen Petrus Ramus (Pierre Ramée) in seiner Schrift: *„Hyperaspistes responsi ad quatuor epistolas P. Rami contra se editas“* (1570). Sein Hauptwerk erschien unter dem Titel *„De demonstratione libri XV“* (1564).

Dégérando, Joseph Marie baron de, war 1772 zu Lyon geboren und wurde 1794 während der Belagerung von Lyon durch die Republikaner bei der Vertheidigung seiner Vaterstadt gefangen. Er wusste sich jedoch mit Lebensgefahr zu befreien nnd entfloh nach der Schweiz und in's Königreich Neapel. Im Jahr 1796 nach Frankreich zurückgekehrt, liess er sich in Paris nieder und nahm 1797 am Feldzuge nach Italien Theil. Durch Lösung einer Preisaufgabe in der Schrift *„Des signes et de l'art de penser“* (1798), worin er zeigte, wie die Vervollkommnung der Kunst des Sprechens zur Vervollkommnung der Knnst des Denkens beiträgt, hatte er die Aufmerksamkeit der Regierung auf sich gezogen, die ihn seitdem im höhern Staats- und Verwaltungsdienst verwendete. In der Schrift *„De la génération des connaissances humaines“* (1802) schloss er sich der empirisch-psychologischen Richtnng Condillac's an. Mit dem Werke *„Histoire comparée des systèmes de la philosophie“* (tome 1—3) 1804 und in 2. Auflage (I—IV) 1822 nnd 23 erschienen (unter dem Titel: „Vergleichende Geschichte der Systeme der Philosophie, mit Rücksicht auf die Grundsätze der menschlichen Erkenntnisse, aus dem Französischen mit Anmerkungen von W. G. Tennemann, in zwei Bänden, 1806 und 7) hat er in Frankreich die wissenschaftlich-kritische Behandlung der Geschichte der Philosophie begründet und in den zwanziger und dreissiger Jahren zahlreiche Werke verschiedenen Inhalts veröffentlicht, unter denen in Bezug auf das philosophische Gebiet noch die von der französischen Akademie gekrönte Preis-Schrift *„Du perfectionnement moral et de l'éducation de soi-même“* (1825; Ueber die sittliche Vervollkommnung oder über die Selbsterziehung, übersetzt von E. Schelle, 1829) Erwähnung verdient. Er betrachtet darin das menschliche Leben als eine fortgesetzte Erziehung, die sich auf alle Vermögen und Verhältnisse des Menschen erstreckt, und findet in der Liebe zum Guten und der Selbstbeherrschung die nothwendigen Bedingungen und Mittel dieser Erziehung. Nachdem er Mitglied der Akademie und 1837 Pair geworden war, starb er 1842.

Octavie Morell, essai sur la vie et les travaux de Josef Marie Baron Dégérando. Paris 1846.

Deismus, englischer (Deisten, englische). Obwohl die Bezeichnungen Deismus und Theismus, jene vom lateinischen, diese vom griechischen Worte für „Gott“ herstammend, sprachlich denselben Begriff „Gottesglaube“ oder „Gottesanschauung“, im Gegensatze zum „Atheismus,“ als der Gottesleugnung, bezeichnen und beide Formen nnd Schreibarten im 17. Jahrhundert ohne Unterschied als gleichbedeutend neben einander gebrancht wnrden; so hat sich doch im dogmengeschichtlichen und philosophiegeschichtlichen Sprachgebrauche historisch der Unterschied festgestellt, dass unter „Theismus“ diejenige Ansicht verstanden zu werden pflegt, wonach Gott zwar von der Welt verschieden, zugleich aber zu derselben in einem innerlichen Verhältnisse stehend gedacht wird, während man nnter „Deismus“ diejenige Weltanschauung versteht, wonach Gott von der Welt nicht blos verschieden, sondern auch zu derselben in einem blos äusserlichen Verhältnisse stehend betrachtet wird. In diesem Sinn des Wortes ist während des 17. und 18. Jahrhunderts der Deismus in England, hauptsächlich unter dem Einfluss der erfahrungsphilosophischen Lehren von Bacon (1561—1626), Hobbes (1588—1679) und Locke (1632—1704), geschichtlich als diejenige religiöse und philosophische Geistesrichtung aufgetreten, welche auf Grundlage freier Prüfung durch das Denken die sogenannte natürliche oder Vernunftreligion zur Regel und Richtschnur aller überlieferten oder positiven Religion zu erheben und im Gegensatze zum Standpunkte der Offenbarungsreligion einen rein aus der Vernunft nnd der natürlichen Erfahrungserkenntniss des Menschengeistes geschöpften Gottesglauben festzuhalten sucht. Diese „deistische“ Geistesrichtung hatte sich während ihrer Blüthezeit in England durch alle Stände verbreitet und hatte in allen Lebens- und Bildungskreisen der englischen Gesellschaft gewichtige literarische Vertreter aufzuweisen. Der eigentliche Vater des englischen Deismus, Edward Herbert (1581—1648) erklärte das Dasein und die Verehrung eines höchsten Wesens durch Tugend und Frömmigkeit, Reue und Besserung, sowie die Unsterblich-

keit der Seele für die Grundartikel der allen Zeiten und Völkern gemeinsamen natürlichen Religion. Charles Blount (1654—1693) wollte nichts von Wundern ohne Prüfung der Gewährsmänner wissen und verschmäht ein Christenthum, das sich dem Urtheil der Vernunft entziehe. John Joland (1670—1722) entkleidete das Christenthum seiner Geheimnisse, welche blos Erziehungsmittel der Vernunft gewesen seien. Anthony Collins (1676—1729) verschaffte den Deisten den Namen Freidenker und widerlegte die gewöhnlichen Weissagungs- und Wunderbeweise für die übernatürliche Offenbarung. Anthony Ashley Cooper (Graf von) Shaftesbury (1671—1713) fasste den ewig wahren Kern der christlichen Offenbarung als die Sittlichkeit, mit welcher die Glückseligkeit ewig und nothwendig verbunden sei. In der Bestreitung der Wunder und Weissagungen schlossen sich Thomas Woolston (1669 bis 1733) und Peter Annet (gest. 1768) an Collins an. Matthews Tindal (1656—1733), der „grosse Apostel des Deismus" erklärte das Christenthum so alt als die Schöpfung und als identisch mit der in Erfüllung der Pflichten gegen Gott und Menschen bestehenden natürlichen Religion der Vernunft. Thomas Chubb (1679—1747) suchte dies insbesondere als die ausdrücklichste Lehre Christi nachzuweisen, während Thomas Morgan (gest. 1743) die deistische Grundansicht auf die Kritik des Alten Testaments anwandte und Henry St. John Viscount Bolingbroke (1672—1751) dieselbe zum Gemeingut der Gebildeten machte. Henry Dodwell, der jüngere, eröffnete in der anonymen Schrift „Das Christenthum nicht auf Beweis gegründet" (1742) die Auflösung des Deismus in Skepticismus, indem er die Richtung auf einen durch freies Denken und Prüfen gegründeten Glauben ebensowohl aus der Natur der Sache, wie aus der heiligen Schrift, d. h. aus dem Verfahren Christi und der Apostel zu widerlegen und dagegen zu beweisen sucht, dass der Glaube auf der übernatürlichen Wirkung des heiligen Geistes beruhe. Sein letztes Wort ist der unvereinbare Widerspruch zwischen Wissen und Glaube, und damit ist der durch David Hume (1711—1776) vertretenen Skepsis in Beziehung auf Religion und Religionsphilosophie die Bahn geöffnet. Hume schliesst die deistische Entwickelung Englands, indem er den Beweis der Göttlichkeit einer Offenbarung aus den Wundern für unmöglich erklärte und den Glauben selbst als ein wider die Vernunft streitendes Wunder fasste. Derselbe presbyterianische Prediger, John Leland, welcher in mehreren Streitschriften die deistischen Schriftsteller bekämpft hatte, hat in einem zweibändigen Werke die Hauptsprecher des Deismus durchgegangen: *„A view of the principal deistical writers, that have appeared in England in the last and present century, with observations upon them, in several letters to a friend"* [Dr. Thomas Wilson] 1754 (Leland's Abriss der vornehmsten deistischen Schriften, übersetzt von H. G. Schmidt [I.] und J. H. Meyenberg [II.] 1755 f.). Der englische Deismus ist auf das „philosophische Jahrhundert Frankreichs", das achtzehnte, von grossem Einfluss gewesen, unter welchem sogar Montesquieu's *„Esprit des lois"* (1748) und Rousseau's *„Contrat social"* standen. Ebenso wusste sich Voltaire die Gedanken eines Toland, Collins, Woolston, Tindal, Chubb und insbesondere Bolingbroke's anzueignen. Die meisten Schriften der englischen Freidenker wurden in's Französische übersetzt. Während jedoch die Freigeisterei der französischen Gesellschaft im achtzehnten Jahrhundert zu weitern, materialistischen und atheistischen Consequenzen fortschritt, nahm die „deutsche Aufklärung", welche sich durch die Verbreitung der Hauptschriften der englischen Freidenker in deutschen Uebersetzungen seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, unter dem Einflusse der Wolff'schen Philosophie, aus den Anschauungen des englischen Deismus herausbildete, einen besonnenern Verlauf und kam durch Lessing und Kant zu tiefern Resultaten.

G. V. Lechler, Geschichte des englischen Deismus. Stuttgart 1841.

Delaforge, siehe La Forge.

Delamettrie, siehe La Mettrie.

Delbrück, Johann Friedrich Ferdinand, war 1772 in Magdeburg geboren, hatte in Halle studirt und die Vorlesungen des Kantianers Jakob und des Antikantianers Eberhard gehört, war dann mehrere Jahre Hauslehrer, setzte 1796 seine Studien in Magdeburg fort und wurde 1797 Lehrer am Gymnasium zum grauen Kloster in Berlin, als welcher er eine Schrift „über das Schöne" (1800) veröffentlichte. Nachdem er 1809 in Königsberg bei der ostpreussischen Regierung als Rath angestellt und zugleich ausserordentlicher Professor für Theorie, Kritik und Literatur der schönen Künste geworden war, veröffentlichte er seine „Ansichten der Gemüthswelt" (1811). Von Düsseldorf, wo er 1816 Regierungs- und Schulrath geworden war, als welcher er ausser andern Schriften auch sein Buch über „Sokrates; Betrachtungen und Untersuchungen" (1816) veröffentlichte, siedelte er 1818 als Professor der schönen Literatur und der Philosophie nach Bonn über. In seiner philosophischen Grundanschauung, über deren mit den herrschenden Systemen wechselnden Gang er in einer unter dem Titel „Philosophie" (1832) gedruckten Rede Aufschluss giebt, zeigt sich Delbrück ebenso von Kant und Schiller angeregt, wie er sich mit der Jacobi'schen Glaubensphilosophie berührte. Er starb 1848 in Bonn.

A. Nicolovius, Lebensabriss Ferdinand Delbrücks. 1849.

Dêlios, aus Ephesos, gehörte zu Platon's persönlichen Schülern.

Dêmêtrios, ein Akademiker des letzten vorchristlichen Jahrhunderts, der zu Alexandrien am Hofe Ptolemäus XII. Dionysos lebte und bei Lukianos erwähnt wird.

Dêmêtrios von Amphipolis, wird als persönlicher Schüler Platon's genannt.

Dêmêtrios, der Bithynier, Sohn des Stoikers Diphilos wird als Schüler des Panaitios (Panaetius) genannt.

Dêmêtrios aus Byzanz, ein Grammatiker, wird als Peripatetiker bei Diogenês von Laërte genannt und ist vielleicht identisch mit dem Demetrius, dem Freunde Cato's des Jüngern.

Dêmêtrios, mit dem Beinamen Chytras, aus Alexandrien gebürtig, war ein Kyniker aus der Zeit des Kaisers Constantius, von welchem nichts weiter bekannt ist, als dass er wegen Beleidigung der kaiserlichen Majestät angeklagt und gefoltert, nachher aber wieder freigelassen wurde.

Dêmêtrios, der Lakonier (aus Lakedaimon gebürtig), wird als Epikuräer und Schüler des Protarchos aus dem vorletzten Jahrhundert vor Chr. erwähnt.

Dêmêtrios, ein Kyniker des ersten christlichen Jahrhunderts, wird als Lehrer des Dêmônax, sowie als Freund des Seneca und Paetus Thrasea genannt und wegen seiner uneigennützigen Armuth bei Seneca und Epiktêtos gerühmt. Auch in dem biographischen Romane des Philostratos über das Leben des Appollonios von Tyana spielt er eine Rolle.

Dêmêtrios, ein Kyniker des zweiten christlichen Jahrhunderts, welcher unter Kaiser Hadrian in Alexandria lebte.

Dêmêtrios, der Phalereer (aus der Hafenstadt Phaleros von Athen gebürtig), war ein Schüler des Theophrastos, Aristotelesschülers, dessen Vorträge in der peripatetischen Schule er bei seinen schriftstellerischen Arbeiten benutzt haben soll. Er war als Volksredner und Staatsmann berühmt und zehn Jahre lang Statthalter in Athen zur Zeit Kassander's, später am Hofe des Ptolemaios I. Lagi in Alexandrien für die Gründung der Alexandrinischen Bibliothek thätig. Dass er die griechische Bibelübersetzung der sogenannten Siebenzig veranlasst habe, ist eine grundlose Sage. Von seinen zahlreichen Schriften philosophischen, rhetorischen, poetischen, historischen und politischen Inhalts hat sich nichts erhalten, als eine unter seinem Namen überlieferte Schrift „über den Ausdruck" (der Gedanken), die jedoch von Seiten der Kritik ihm abgesprochen und einem spätern Alexandriner gleiches Namens beigelegt wird.

Dêmêtrios, ein Platoniker des zweiten christlichen Jahrhunderts, wird bei Marcus Aurelius erwähnt.

Dêmokratês wird als ein angeblich altpythagoräischer Philosoph genannt, unter dessen Namen „goldne Sprüche" in jonischem Dialekt auf uns gekommen sind, welche zusammen mit den Sprüchen des Dêmophilos zuerst durch Lucas Holstenius herausgegeben wurden (Rom, 1638).

Dêmokritos war um's Jahr 460 vor Chr. in der jonischen Kolonie Abdêra, einer reichen und damals noch keineswegs im Rufe des Schildbürgerthums stehenden Handelsstadt an der thrakischen Küste, geboren, ein älterer Zeitgenosse des Sokrates und 40 Jahre jünger als Anaxagoras. Angeblich ein Schüler des Atomenlehrers Leukippos, unternahm Demokritos aus Wissensdurst, und um mit wissenschaftlichen Männern bekannt zu werden, ausgedehnte Reisen, auf welchen er auch in den Orient und nach Aegypten kam. Nachdem er auf diesen Reisen sein reiches väterliches Erbtheil verzehrt hatte und arm in die Heimath zurückgekehrt war, wurde er von seinem Bruder unterstützt, während er seitdem sein Leben ernstem wissenschaftlichem Forschen widmete. Durch eingetroffene Vorherverkündigungen naturhistorischer Art kam er bald in den Ruf eines weisen, von den Göttern begeisterten Mannes. Obwohl er über sein eigenes Wissen und den Geist seiner Forschungen mit hohem Selbstgefühl erfüllt war, war er jedoch von Ehrgeiz und von der damals gewöhnlichen dialektischen Streitsucht so sehr frei, dass er einige Zeit in Athen zubringen konnte, ohne mit Sokrates und Platon zu verkehren und selber eine Schule zu gründen. Dagegen hat er in seinen Schriften den damals berühmten Sophisten Protagoras erwähnt und bekämpft. Seine zahlreichen, im jonischen Dialekt geschriebenen Schriften, deren Titel uns Diogenes von Laërte aufbewahrt hat, sind von dem unter den Kaisern Augustus und Tiberius lebenden Grammatiker Thrasyllos in 15 Tetralogieen geordnet worden und umfassten den ganzen Kreis des damaligen Wissens. Darunter waren vorzugsweise der grosse und kleine „*Diakosmos*" und das Werk „über die Natur" philosophischen Inhalts. Seine Darstellungsweise wird von Cicero und Plutarch wegen ihrer Klarheit und ihres dichterischen Schwunges gerühmt. Von allen diesen Werken Demokrit's, die noch Sextus der Empiriker um's Jahr 200 n. Chr. vor sich hatte, sind uns nur spärliche Bruchstücke übrig geblieben, die zuletzt von Mullach (*Democriti Abderitae operum fragmenta collegit ... F. G. A. Mullach,* 1843, auch in den von demselben herausgegebenen *Fragmenta philosophorum Graecorum I.*, p. 330 sq.) gesammelt und übersetzt worden sind. Während Platon den Demokritos nie-

mals nennt und die Schriften desselben sogar verbrennen gewollt haben soll, wird derselbe bei Aristoteles häufig und mit Achtung, jedoch meistens nur erwähnt, um von ihm bekämpft zu werden. Der von seinem älteren Zeitgenossen Anaxagoras aufgestellten teleologisch-theologischen Weltanschauung hat Demokritos, welcher in dem hohen Alter von 90, nach Andern sogar 100 und mehr Jahren gestorben sein soll, ein mit mathematisch-physikalischer Anschaulichkeit durchgebildetes rein mechanisch-atomistisches System mit geometrischer Construction und Beweisführung entgegengestellt, dessen wesentlicher Gehalt später von Epikur aufgenommen und angeeignet wurde, so dass darüber der eigentliche Begründer der atomistischen Weltanschauung, zumal dem Ansehen der platonischen und aristotelischen Schule gegenüber, in unverdiente Vergessenheit gerieth, aus welcher Demokritos erst seit Bacon von Verulam wieder zur Anerkennung gekommen ist. Die Grundgedanken der Lehre Demokrit's sind in folgenden Sätzen enthalten. Aus Nichts wird Nichts; ebensowenig kann etwas, was ist, vernichtet werden. Alle Veränderung ist nur Verbindung und Trennung von Theilen. Nichts geschieht zufällig, sondern Alles mit blindwirkender Nothwendigkeit. Das Sein der Dinge ist durchaus körperlich, das Volle, das Feste, aber in unendlicher Fülle vorhanden. Das allein Existirende sind die Urbestandtheile der Dinge, d. h. die Atome und das unbegrenzte Leere oder Dünne, durch welches die einzelnen Atome von einander geschieden werden. Die Atome sind ewig und ursachlos, nicht qualitativ, sondern nur mathematisch verschieden, untheilbare, durch keinen Zwischenraum unterbrochene Grössen, im unendlichen Raume schwebend und in unablässiger Bewegung begriffen, unendlich an Zahl und von unendlicher Verschiedenheit der Form. In ewiger Fallbewegung durch den unendlichen Raum prallen die grössern Atome, welche schneller fallen, auf die kleineren; die dadurch entstehenden Seitenbewegungen und Wirbel sind der Anfang der Weltbildung und die Ursache aller Weltveränderungen. Unzählige Welten bilden sich und vergehen wieder neben- und nacheinander. Das ewige Princip der Bewegung ist die Naturnothwedigkeit, welche im Gegensatze zur eingebildeten Zweckvernunft in den Dingen Zufall genannt werden kann. Die Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit der Dinge rührt her von der Verschiedenheit ihrer Atome an Zahl, Grösse, Gestalt, Lage und Ordnung. Eine qualitative Verschiedenheit der Atome findet dagegen nicht statt; die Atome haben keine innern Zustände, sondern wirken auf einander lediglich durch Druck und Stoss. Alle auf der Erde aus feuchtem Zustande hervorgegangenen organischen Gebilde sind beseelt. Die durch das ganze Weltall stofflich verbreitete Seele besteht aus feinen, glatten und runden Atomen, gleich denen des Feuers. Diese Atome sind die beweglichsten, und durch ihre den ganzen Körper durchdringende Bewegung werden die Lebens-Erscheinungen hervorgebracht. Durch das Einathmen schöpfen wir Seelenatome aus der Luft, durch das Ausathmen geben wir solche an die Luft ab. Die Sinneswahrnehmung besteht darin, dass durch Ausflüsse von Atomen aus den Körpern Abbilder der Dinge in mangelhafter Vollkommenheit den Sinnen zukommen; auf den Veränderungen, welche dadurch in uns hervorgebracht werden, beruhen die sinnlichen Empfindungen, und sofern diese Einwirkungen durch Berührung hervorgebracht werden, erscheinen alle Sinne nur als besondere Arten des Tastsinnes. Gleich der Sinnesempfindung beruht auch das Denken, dessen Sitz das Gehirn ist, auf mechanischen Veränderungen des Seelenkörpers, die durch äussere Eindrücke bewirkt werden. Was aber für die Sinne zu fein ist, das reine Wesen der Dinge, die Atome und das Leere, erforscht der Verstand. Durch Erkenntniss vermittelt die Seele, als der edelste Theil eines Individuums, die höchste Befriedigung desselben. Lust und Unlust sind der Maassstab des Nützlichen und Schädlichen. Die Lust der Sinne gewährt nur kurze Befriedigung; das dauerhafteste Gut ist die heitere Ruhe und das Wohlbefinden des Gemüths, welches durch Genügsamkeit, Mässigung, Herrschaft über die Begierden erlangt wird. In dieser richtigen Stimmung der Seele besteht die Glückseligkeit. Wer ohne Furcht und Hoffnung, das Gute um seiner selbst willen thut, ist des innern Lohnes sicher. — Ausser diesen allgemeinen ethischen Gesichtspunkten sind von Demokritos auch zahlreiche moralische Aussprüche praktisch-populären Inhalts überliefert worden, die auf die besondern Lebensverhältnisse, Tugenden und Pflichten eingehen. — Als Schüler Demokrits wird ein nicht weiter bekannter Nessos oder Nessas genannt, dessen (oder Demokrit's unmittelbarer) Schüler Mêtrodôros aus Chios war. Von diesem soll Anaxarchos aus Abdera, der Begleiter Alexanders auf seinem asiatischen Feldzug, und nach einigen Nachrichten auch der Arzt Hippokrates unterrichtet worden sein. Ein Demokriteer Biôn aus Abdera wird bei Diogenes von Laërte erwähnt. Diese Demokriteer oder Demokritiker bildeten jedoch keine eigentliche Schule und verloren sich sehr bald in der epikuräischen Schule, deren Lehre sich aus dem Systeme Demokrits aufbaute.

Magneni, Democritus reviviscens seu vita et philosophia Democriti. Pavia 1646 (dann Leiden 1648 und Haag 1658).

Lortzing, über die ethischen Fragmente Demokrits (Gymnasialprogramm aus Berlin) 1873.

Johnson, der Sensualismus des Demokritos und seiner Vorgänger. (Gymnasialprogramm aus Plauen) 1868.

Dêmokritos hiess auch ein Platoniker des dritten christlichen Jahrhunderts, der auch schriftstellerisch thätig gewesen sein soll.

Dêmônax aus Cypern lebte im zweiten Jahrhundert nach Christus in Athen als ein eklektischer Philosoph aus der Schule des Epiktêtos, obwohl er sich im Aeussern als ein Kyniker darstellte. Sein Freund Lukianos aus Samosata hat das Andenken desselben durch ein besonderes Schriftchen geehrt. Den Zweck der Philosophie setzte Demonax in die Unabhängigkeit von äussern Gütern und in die Selbstgenügsamkeit des Weisen. Seine Geringschätzung der alten heidnischen Religion und seine in Betreff der Unsterblichkeit der Seele geäusserten Zweifel zogen ihm eine öffentliche Anklage zu, deren Folgen er sich jedoch durch Berufung auf Sokrates geschickt entzog, so dass er dadurch in der Achtung der Athener noch stieg. Fast hundertjährig soll er sich durch Entziehung der Nahrung den Tod gegeben haben und wurde in Athen auf öffentliche Kosten bestattet und mit einem Denkstein geehrt.

F. V. Fritzsche, de fragmentis Demonactis philosophi. Rostock, 1866.

Dêmophanês wird bei Plutarch als ein Schüler des Neuakademikers Arkesilaos genannt.

Dêmophilos war ein angeblich altpythagoreischer Philosoph, unter dessen Namen eine Anzahl von Gleichnissreden und Kernsprüchen überliefert worden sind, die aus einer verlornen Schrift desselben „Lebenspflege“ entnommen sind und nebst den „goldnen Sprüchen“ des Demokrates durch Lucas Holstenius zuerst herausgegeben wurden (Rom, 1638).

Derham, William, war 1657 zu Stowton bei Worcester geboren und als Prediger zu Upminster bei London 1735 gestorben. Er hat sich viel mit naturwissenschaftlichen Studien beschäftigt und in den Jahren 1711 und 12 populär-wissenschaftliche Vorträge für die Boyle'sche Stiftung gehalten, aus welchen seine viel aufgelegten und fast in alle europäische Sprachen übersetzten Schriften „Physicotheologie“ (1713) und „Astrotheologie“ (1714 und 15) entstanden, worin der Beweis für das Dasein und die Eigenschaften Gottes aus der Einrichtung der Schöpfung geführt wird.

Derkyllidês war ein pythagoreisirender Platoniker aus der Zeit des Kaisers Tiberius, mit welchem er in Rhodos bekannt wurde und dem er sich als Astrolog unentbehrlich zu machen wusste, und wird unter denjenigen genannt, welche die Eintheilung der Platonischen Dialoge in Tetralogien begründet hätten. Auch soll er, nach dem Zeugnisse des Porphyrios, eine grössere Schrift über die Philosophie des Platon verfasst haben. Er starb im Jahr 36 n. Chr.

Des Bosses, Bartholomée, war 1668 zu Herve in den Niederlanden geboren, trat als Magister der freien Künste und Professor der Philosophie und Mathematik 1686 in die Gesellschaft Jesu ein und lehrte seit 1711 in Köln Moral und speculative Theologie. Ebendaselbst starb er 1738. Er war zugleich um die Herstellung der Lehre des Aristoteles in seiner wahren Gestalt, wie um die Darstellung des Thomistischen Natursystems bemüht. Mit Leibniz und Wolff stand er in brieflichem Verkehr und übersetzte die Theodicee des Leibniz, mit vorausgeschickten katholischen Prinzipien, ins Lateinische unter dem Titel: *Leibnitii tentamina theodiceae de bonitate Dei, libertate hominis et origine mali latine versa et notationibus illustrata* (1719). Leibniz selbst hat diese Uebersetzung durchgesehen und Zusätze beigefügt, die sich in der ursprünglichen Ausgabe der Theodicee nicht finden.

Descartes, Réné (Renatus Cartesius, obwohl ihm diese Latinisirung des Familiennamens stets ärgerlich blieb) war 1596 zu La Haye in der Grafschaft Touraine geboren und stammte aus einer alten Adelsfamilie, deren Name aus der frühern Form *De Quartis* entstanden war. Zum Unterschiede von seinem ältern Bruder wurde Réné später nach einem Landgute Du Perron zubenannt. Seit seinem achten Jahre wurde der kleine und schwächliche Knabe, der in seiner Familie schon „der Philosoph“ hiess, im Collège der Jesuiten zu La Flèche in Anjou (1604—1612) erzogen, wo er sich mit Poesie, Mathematik und Philosophie beschäftigte, aber schon vor dem Abschlusse seiner Schulzeit die Entdeckung machte, dass das Meiste, was er erlernt hatte, ohne Gediegenheit und wirklichen Werth war. Er gab deshalb, wie er sich selber später äusserte, das Studium der Wissenschaften vollständig auf, um keine andere Wissenschaft weiter zu suchen, als die er in sich selbst oder in dem grossen Buche der Welt würde finden können, und verwandte den Rest seiner Jugend auf Reisen, um Höfe und Heere kennen zu lernen, mit verschiedenartigen Menschen zu verkehren und aus Allem, was sich ihm darbot, einen Gewinn zu ziehen. Nachdem der junge Edelmann seine Studien im Collège 1612 beschlossen hatte, ging er nach Paris, wo er sich einige Jahre lang im Strudel des Weltlebens bewegte. Plötzlich aber trennte er sich vom Kreis seiner seitherigen Freunde, miethete sich eine kleine abgelegene Wohnung in der Vorstadt St. Germain, wo er mit zwei Dienern während 1615 und 1616 ein förmliches Einsiedlerleben im Studium der Geometrie verbrachte. Um die Welt zu sehen, ging er 1617 nach Holland und nahm Dienste in der Armee des

Statthalters Moriz von Nassau, des Sohnes des Prinzen Wilhelm von Oranien. Während der Wintergarnison zu Breda wurde er durch die Lösung einer geometrischen Aufgabe, die ein Unbekannter dort auf öffentlicher Strasse hatte anschlagen lassen, mit dem Mathematiker Beeckmann bekannt, für welchen er im Jahr 1618 einen Grundriss der Musik schrieb. Nach dem Ausbruche des dreissigjährigen Kriegs trat er 1619 in die Dienste des Kurfürsten von Bayern und machte, während er mit den bayrischen Truppen in Neuburg an der Donau im Winterquartier lag, am 10. November 1619 die Entdeckung der ersten Elemente der von ihm später sogenannten *Mathesis universalis* oder der Verbindung der Geometrie mit der Algebra und gelobte in seinem Entzücken darüber der heiligen Jungfrau eine Wallfahrt nach Loretto. Er nahm Theil an der Schlacht am weissen Berge bei Prag, diente dann unter den Kaiserlichen mit Auszeichnung in Ungarn, nahm jedoch 1620, des Kriegsdienstes müde, seinen Abschied und kehrte durch Mähren, Schlesien, Polen, Pommern, die Mark und Mecklenburg über Holland nach seinem Vaterlande zurück. Im Jahr 1622 in den Besitz seines mütterlichen Vermögens gelangt, brachte er einige Zeit im Haag und Holland zu, reiste 1623 durch die Schweiz nach Italien, wohnte 1624 den Feierlichkeiten des Jubeljahrs in Rom bei und führte die der heiligen Jungfrau gelobte Wallfahrt nach Loretto aus. Im Jahr 1625 war er wieder in Paris, wo er sich viel mit Dioptrik beschäftigte. Nachdem er 1628 noch an der Belagerung von La Rochelle Theil genommen hatte, siedelte er endlich 1629 im 33. Lebensjahre ganz nach Holland über, wo er ungestört ein zurückgezogenes Leben führen zu können hoffte. Um vor den Belästigungen durch Besucher sicher zu sein, wechselte er in jedem Jahre mehrmals seinen Aufenthalt, den nur der Pater Mersenne, sein älterer Schulfreund von La Flèche her, kannte und wohnte einige Mal in grössern Städten, wie Amsterdam, Utrecht, Leyden, gewöhnlich aber an kleinern Orten, wie Deventer, Leuwarden, Alcmar oder in einsamen Landhäusern, einmal in einem kleinen Hause am Meeresstrande. Nur in den Jahren 1644, 1647 und 1648 machte er kurze Besuche in Paris. Das Gerücht, dass er heimlich verheirathet gewesen sei, wurde von Descartes selber bestritten; dagegen ward ihm 1635 eine natürliche Tochter Franziska (Francine) geboren, die jedoch schon 1640 zu seiner grossen Betrübniss starb. Anfangs war Descartes in Holland mit der Ausarbeitung eines Werkes unter dem Titel *„Le monde“* beschäftigt, welches er im Jahr 1633 herauszugeben hoffte. Aber die Verurtheilung Galilei's durch den römischen Stuhl erschreckte ihn so sehr, dass er sogar daran dachte, das Manuscript zu vernichten. Statt dessen veröffentlichte er 1637 (in Leyden) anonym, im 41. Lebensjahre, sein erstes Werk unter dem Titel *„Essais philosophiques“*, welches vier Abhandlungen enthielt, nämlich: 1) *Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences,* worin er eine Vorstellung von der ihm im Jahr 1619 zuerst aufgegangenen *science universelle* oder *mathesis universalis* geben wollte; 2) als einen Theil seines unveröffentlicht gebliebenen Werkes *„Le monde“* die mathematisch-philosophische *„Dioptrique“;* 3) Météores und 4) Géométrie. Letztere Abhandlung machte durch die hier zuerst vorgetragene Verbindung der Geometrie mit der Algebra in der Geschichte der Mathematik eben so sehr Epoche, wie die „Abhandlung über die Methode“ in der Geschichte der Philosophie. Dass die Abhandlung über die „analytische Geometrie“ etwas dunkel geschrieben und schwer zu verstehen sei, hatte sich Descartes selber gesagt, indem er sich herausrechnete, dass etwa 3—4 Mathematiker in Frankreich, zwei in Holland und zwei in den spanischen Niederlanden die neue Geometrie verstehen würden. Der Franzose de Beaume schrieb Anmerkungen dazu, und der Holländer Schooten veröffentlichte mit einer lateinischen Uebersetzung der Abhandlung (Leyden, 1649) zugleich einen ausführlichen Commentar dazu. Die drei ersten Abhandlungen der *„Essais“* erschienen 1644 zu Amsterdam in lateinischer Uebersetzung von *Etienne de Courcelles* unter dem Titel: *„Renati Cartesii specimina philosophica.“* In Folge der *„Essais“* wurde Descartes in mancherlei gelehrte Streitigkeiten verwickelt, unter Andern mit dem Mathematiker Roberval, während zugleich sein wissenschaftlicher Ruf wuchs und seine Philosophie in Utrecht durch seinen Schüler Heinrich Regius verbreitet wurde. Dagegen erhob sich ihm in der Person des Utrechter Theologen Gisbert Voëtius ein heftiger Gegner, der ihm eine gerichtliche Anklage zuzog, die jedoch durch den Statthalter der vereinigten Provinzen niedergeschlagen wurde.

In der „Abhandlung über die Methode“ erzählt Descartes, wie ihn von Jugend auf alle überlieferten Wissenschaften ausser der Mathematik unbefriedigt gelassen hatten, und wundert sich, dass man auf die so feste Grundlage der Mathematik, als die einzige Methode der Gewissheit, nichts höheres als die mechanischen Künste gebaut habe. Um ein wohlbegründetes Wissen zu gewinnen, bedürfe es einer durch das Vorbild der Mathematik bedingten neuen Methode, und er stellt demgemäss folgende methodische Grundregeln auf: 1) nichts für wahr zu halten, was nicht mit Evidenz als wahr erkannt sei, indem es sich dem Geiste so klar

und bestimmt darstellt, dass es jeden Zweifel ausschliesst; 2) jede zu lösende schwierige Aufgabe in so viele besondere Fragen zu zerlegen, als möglich ist, damit durch leichteres Begreifen jedes einzelnen Theils das Ganze verständlicher sei (Analysis), 3) jede Untersuchung nach der Ordnung zu führen, d. h. mit dem Leichtern und Einfachern zu beginnen und von den allgemeinsten Begriffen und Sätzen ausgehend allmälig zu Schwierigerem und Verwickelterem fortzuschreiten (Synthesis); 4) durch Vollständigkeit in den Aufzählungen und durch Allgemeinheit in den Uebersichten sich zu vergewissern, dass Nichts übersehen worden. Im dritten Abschnitte der „Abhandlung über die Methode" theilt Descartes einige moralische Regeln mit, welche er sich vorläufig, bis zur Begründung einer befriedigenden Moralphilosophie, zu eignem Gebrauche gebildet habe, nämlich 1) sich nach den Gesetzen und Gewohnheiten seines Landes zu richten, an der Religion festzuhalten, in der man erzogen sei und sich im praktischen Leben nach den gemässigtsten und verbreitetsten Grundsätzen zu richten; 2) im Handeln immer folgerichtig zu sein; 3) die Ansprüche an das äussere Leben zu mässigen; 4) sein Leben der Ausbildung der Vernunft und der Entdeckung wissenschaftlicher Wahrheiten zu widmen. Nachdem sodann Descartes im vierten und fünften Abschnitte die Grundzüge derjenigen Lehre dargelegt hat, die er in seinen beiden spätern Hauptwerken entwickelte, verbreitet er sich im sechsten Abschnitt über das Verfahren, welches zur Förderung der Physik und ihrer erweiterten Anwendung auf die Heilkunde zu befolgen sei.

Im Jahr 1641 veröffentlichte Descartes seine *„Meditationes de prima philosophia"*, deren Manuscript er schon ein Jahr vor ihrem Erscheinen durch seinen Freund, den Pater Mersenne, einer Anzahl von Gelehrten mitgetheilt hatte, deren Einwürfe zugleich mit seinen, in der Art mathematischer Beweisführungen gehaltenen Beantwortungen dem gedruckten Werke beigefügt waren. Die Einwürfe waren von Caterus in Antwerpen, von mehreren Pariser Gelehrten, deren Bemerkungen Mersenne gesammelt hatte, von Hobbes, von Arnauld, von Gassendi und einigen Theologen und Philosophen. In der zweiten Ausgabe des Werkes (1642) kamen noch die Einwürfe des Jesuiten Bourdin nebst der Beantwortung von Descartes hinzu. Die *„Meditationes"* wurden 1647 zuerst durch den Herzog von Luynes, dann durch Clerselier und zuletzt (1673) durch Réné Fedé in's Französische übersetzt. Unter der „ersten Philosophie" verstand Descartes mit Aristoteles, der mit diesem Ausdruck die Metaphysik bezeichnete, die metaphysischen Grundlagen der Philosophie und ging darauf aus, das Dasein Gottes ausführlich zu beweisen und ausserdem die selbstständige, vom Leibe trennbare Existenz der menschlichen Seele darzuthun. Mit diesem Augenmerk wird in der ersten und zweiten Meditation erörtert, dass sich an Allem zweifeln lasse, nur nicht daran, dass wir zweifeln und (da Zweifeln ein Denken ist) dass wir denken. Darum wird die im Selbstbewusstsein gegebne, unumstösslich gewisse Thatsache als Ausgangspunkt genommen: „Ich denke, also bin ich", d. h. das im Denken enthaltene Bewusstsein meiner Existenz giebt mir zugleich die Gewissheit derselben. Und zwar kenne ich mich selbst im Denken als denkendes Wesen besser, als ich die Aussendinge kenne. Indem Descartes Alles, was er bisher für wahr gehalten, dem Zweifel unterwirft und nur dasjenige für wahr anerkennen will, dessen Leugnung unmöglich ist, misstraut er den Sinnen desshalb, weil man kein sicheres Zeichen habe, um den Traum vom Wachen zu unterscheiden und trägt sich hauptsächlich mit der Besorgniss, es könnte uns vielleicht ein allmächtiger Gott so geschaffen haben, dass wir uns täuschen müssten. Wenn aber auch ein höchst mächtiger und listiger Betrüger mich absichtlich immer täuschte, so bin ich doch, auch wenn er mich täuscht, und mag er mich täuschen, soviel er will, so wird er doch niemals bewirken, dass ich Nichts bin, so lang ich denken werde, dass ich etwas bin. Der Gedanke „ich bin" bleibt wahr, auch wenn Alles, was ich mir vorstelle und empfinde, nicht existirt. Das Denken allein kann nicht von mir getrennt werden, ich bin eigentlich nur ein denkendes Etwas, eine denkende Substanz. Jede andere Erkenntniss, ausser der Erkenntniss von der Existenz des eignen Ich, ist nur dann gewiss, wenn ich zuvor erkannt habe, dass ein Gott ist und dass dieser Gott kein Betrüger sein kann, welcher etwa bewirken könnte, dass auch deutlich und klar Erkanntes dennoch falsch wäre. In der dritten Meditation wird nun zur Untersuchung über das Dasein Gottes fortgeschritten und werden für dasselbe zwei Beweise aufgestellt, deren erster vom Vorhandensein der Gottesvorstellung im menschlichen Geiste, der andere vom Begriffe des vollkommenen oder allerwirklichsten Wesens ausgeht. Beide werden jedoch keineswegs aus dem von Descartes aufgestellten obersten Grundsatze, dem „Ich denke, also bin ich" abgeleitet, sondern sie sollen durch das natürliche Licht (der Vernunft) uns offenbar sein, welchem wir vertrauen müssen, da es keine andere Fähigkeit der menschlichen Seele geben könne, welche die Wahrheit der durch das natürliche Licht offenbaren Sätze ableugnen dürfte. Der erste Beweis für das Dasein Gottes wird so eingeführt: Wenn eine meiner Ideen (Vorstellungen) eine so grosse Wirklichkeit hat, dass ich gewiss bin,

eben diese Wirklichkeit sei weder formell, noch vorzugsweise in mir selber, so kann ich mich selbst nicht für die Ursache derselben halten, und es folgt daraus, dass ausser mir noch etwas Anderes existirt, welches die Ursache dieser Idee ist. Dieser Fall tritt aber nur bei der Idee Gottes ein, welche als die Idee der unendlichen, unabhängigen, allwissenden und allmächtigen Substanz nicht von mir selbst als einem endlichen Wesen ausgehen und nicht aus den Sinnen geschöpft sein kann, mir vielmehr ebenso wie das Bewusstsein meiner selbst angeboren sein muss. Der andere (sogenannte ontologische) Beweis für das Dasein Gottes wird kurz so geführt: Von Gott, als dem vollkommensten Wesen, zu denken, dass ihm die Existenz und damit eine Vollkommenheit fehle, ist ebenso widersprechend, als einen Berg zu denken, dem das Thal fehlt. Und weil in Gott die Existenz nicht von seinem Wesen getrennt werden kann, so hat Gott seine Existenz ebenso wie das Beharren in seinem Sein nicht von einem Andern, sondern von sich selber. Ist nun hiernach die Existenz eines unendlichen und vollkommensten Wesens ausser Zweifel, so kann (diess wird in der vierten Meditation gefolgert) ein solches Wesen nicht täuschen, und es ist kein Grund mehr vorhanden, an der Wahrheit des klar und deutlich Erkannten zu zweifeln. Daher hängt die Gewissheit und Wahrheit alles Wissens von der Erkenntniss des wahren Gottes ab. Ich selbst, der ich die Gottesvorstellung habe, könnte nicht existiren, wenn nicht Gott wäre; die Gottesvorstellung ist mir ebenso eingeboren, wie die Vorstellung meiner selbst. Zu den klaren und bestimmten Erkenntnissen, deren Wahrheit hierdurch gewiss ist, wird in der fünften Meditation die Erkenntniss der räumlichen Ausdehnung sammt allen mathematischen Sätzen gerechnet. Ehe ich untersuche, ob Dinge ausser mir existiren, muss ich ihre Ideen (Vorstellungen) betrachten, sofern sie in meinem Denken sind. Deutlich stelle ich mir die Ausdehnung vor, in Länge, Breite und Dicke, und diese Ausdehnung bildet den Raum. Wir machen die Erfahrung, dass uns Vorstellungen und Sinnesempfindungen ohne unser Zuthun entstehen; sie sind also leidendliche Zustände in uns, welche das Thun eines Andern voraussetzen. Dieses Andere kann Gott nicht sein, der uns weder mittelbar, noch unmittelbar betrügen kann; es bleibt also nichts anders übrig, als dass uns diese Empfindungen und Vorstellungen von einer körperlichen Substanz erregt werden und mithin eine körperliche Substanz vorhanden ist. Aus der Thatsache, dass wir vom Denken (Empfinden und Wollen mit eingeschlossen) eine klare und bestimmte Vorstellung haben, ohne dass darin Körperliches mit vorgestellt würde, wird schliesslich das Dasein der vom Leibe gesonderten selbstständigen Existenz unserer Seele gefolgert. Diese denkende Substanz oder der Geist kann trotz verschiedener Fähigkeiten nur als eine untheilbare Einheit betrachtet werden und kann als eine ihrem Sein nach vom Körper unabhängige Substanz auch nicht vernichtet werden und muss darum unsterblich sein.

Drei Jahre nach den *„Meditationes“* veröffentlichte Descartes sein systematisches Hauptwerk *„Principia philosophiae“* (1644) in vier Büchern, deren erstes die Lehre vom Wissen und Erkennen in strengerer Form als es in den *„Meditationes“* geschehen war, wiederholt, während das zweite Buch von der Physik im Allgemeinen, das dritte vom Weltsysteme und den Himmelskörpern, das vierte von der Erde handelt. Es war darin zum ersten Male auf Grund der beobachtenden Methode mit mathematischer Strenge und Genauigkeit eine wirkliche Philosophie der Natur der Welt geboten worden. Eine französische Uebersetzung des Werkes vom Abbé Picot erschien 1647. Hatte Descartes schon 1637 in seiner *„Dioptrica“* zuerst das wahre Gesetz der Brechung des Lichtes mitgetheilt, welches der im Jahre 1626 verstorbene Physiker Snellius schon früher in einer unveröffentlicht gebliebenen Schrift *„de natura lucis“* dargelegt hatte, so hat sich Descartes neben der Lehre von der Refraction des Lichtes auch um die Erklärung des Regenbogens und um die Bestimmung der Schwere der Luft verdient gemacht und hat bereits die Undulationstheorie der neuern Physik geahnt, auch in der Anatomie und Physiologie mit Erfolg gearbeitet. Auf dem von Descartes in der Physik zuerst betretenen Wege, alle Erscheinungen der Natur auf mechanische Gesetze zurückzuführen, ist später Newton der Schöpfer der neuern Physik geworden. Da die Erkenntniss der Wirkungen aus ihren Ursachen, nach Descartes, das vollkommenste Wissen ist, so ist die Erklärung der gewordenen Dinge auf Grund der Erkenntniss Gottes als ihres Schöpfers durch Erkenntniss der wirkenden Ursachen der beste Weg des Philosophirens. Es giebt nur zwei ursprüngliche Vorstellungen oder Denkacte, die als solche von selbst begriffen werden und darum Attribute der Dinge sind, nämlich Ausdehnung und Denken. Ihre selbstständigen Träger nennt Descartes „Substanz“, worunter er dasjenige versteht, was zu seinem Sein und Gedachtwerden keines Andern bedarf. Streng genommen giebt es nur Eine Substanz, nämlich Gott, und desshalb kommt den endlichen oder geschaffenen Dingen der Begriff der Substanz in einem andern Sinne zu, als Gott. In diesem uneigentlichen und weitern Sinne des Wortes sind auch die Seelen oder Geister und die Körper Substanzen. Der körperlichen

Substanz kommt jedoch nicht Alles dasjenige zu, was wir durch unsere Sinnesempfindungen veranlasst, ihr beilegen, sondern nur dasjenige, was wir klar und deutlich von ihr denken, nämlich die Ausdehnung. Figur und Bewegung sind Erscheinungsweisen (*modi*) der Ausdehnung; Einbilden, Empfinden und Wollen sind Erscheinungsweisen des Denkens. Die *„modi“* können in derselben Substanz wechseln; ihre jedesmalige Beschaffenheit ist die Qualität der Substanz; was nicht wechselt ist das ursprüngliche Attribut der Substanz, Ausdehnung oder Denken. Der Materie kommen keine innern Zustände oder Kräfte zu, sondern nur Ausdehnung und deren Erscheinungsweisen. Die Ausdehnung macht die Natur des Körpers aus, in der Raumvorstellung ist zugleich der Körper enthalten, d. h. Raum und Körper fallen zusammen. Alles was aus dem Begriffe der Ausdehnung folgt, muss von den Körpern bejaht, was mit diesem Begriffe streitet, muss ihnen abgesprochen werden. Wo Raum ist, da ist auch Körper, es giebt daher weder Atome, noch Grenzen der körperlichen Welt. Dass es ein Leeres (leeren Raum) d. h. Etwas, worin gar keine Substanz wäre, nicht geben kann, ist daraus offenbar, dass die Ausdehnung des Raumes oder des innern Ortes von der Ausdehnung des Körpers nicht verschieden ist. Auch in dem angeblich leeren Raume muss nothwendig Substanz sein, weil Ausdehnung in ihm ist. Die Materie aller Körper der Welt ist eine und dieselbige und in beliebige Theile theilbar, die sich verschiedenartig bewegen und immer dieselbe Quantität der Bewegung in der Welt erhalten. Die durch Gott bewirkte Bewegung aber ist nichts anders, als diejenige Thätigkeit, durch welche ein Körper aus einem Ort in einen andern wandert. Sie ist auch der Grund der Theilung und Gestaltung der Körper. Zur Construction der Welt ist nur Ausdehnung und Bewegung nöthig; Druck und Stoss sind zur Erklärung aller Erscheinungen in der Welt hinreichend. Da die Ursache der Bewegung, nämlich Gott, unveränderlich ist, so muss es auch die Wirkung sein, und das erste aller Naturgesetze ist darum dies, dass das Quantum der Materie und die Summe der Bewegung in der Welt stets gleich und unverändert bleiben. Daraus ergeben sich alle abgeleiteten Naturgesetze: dass jeder Körper in dem Zustande, in welchem er sich befindet, auch beharrt, dass der bewegte Körper die ursprüngliche Richtung festhält, in welcher derselbe bewegt wurde, und dass ein in Bewegung gesetzter Körper, der auf einen andern trifft, diesem die Bewegung mittheilt. Da das Sichkreuzen der Bewegungen Abweichungen von der geraden Linie zur Folge hat und da in die Stelle des einen Körpers, wenn er dieselbe verlässt, sich andere drängen, so müssen auch zurücklaufende Bewegungen (Wirbelbewegungen) entstehen. Auch die organischen Körper und mit ihnen der menschliche Leib sind blosse Maschinen und deren Stillstand der Tod. In der Circulation des Blutes besteht das Leben. Aus dem Blute werden durch das Gehirn die Lebensgeister gebildet, deren Behälter die Nerven sind. Diese Lebensgeister bewirken die Bewegungen und die Sinnesempfindungen. Die durch äussere Eindrücke in den Nervenenden hervorgebrachten zitternden Bewegungen laufen in der Mitte des Gehirns, in der Zirbeldrüse, wie in einer Kegelspitze zusammen, welche dann zugleich der Ausgangspunkt der Bethätigung des Körpers gegen die Aussenwelt ist. Im Menschen ist eine denkende Substanz, der Geist oder die Seele, an einen Leib als eine ausgedehnte Substanz gebunden und beide bilden durch ein von Gott gewolltes Factum eine Einheit. Die Einwirkung der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele geschieht unter Beihülfe und Mitwirkung Gottes. Wie das Wesen der Körper in der Ausdehnung besteht, so ist das Attribut des Geistes das Denken (im weitern Sinne des Wortes, wozu auch Empfinden, Einbilden und Wollen gehören). Der Geist denkt stets, d. h. er hat immer Bewusstsein. Beim Menschen sind die Denkacte (Ideen) theils vollständige oder adäquate, theils unvollständige oder inadäquate, und hinsichtlich ihres Ursprungs entweder selbstgemachte oder uns geliehene oder endlich angeborne; hinsichtlich ihres Inhaltes aber sind sie entweder Empfindungs- und Wahrnehmungsacte oder Willensacte, nur aber dass letztere niemals ohne Vorstellungen sind, während es dagegen reine (willenlose) Vorstellungen giebt. Auch das Urtheilen, als Bejahung oder Verneinung, ist ein Willensact. Die Bewegungen der Lebensgeister in den Nerven und die Spuren, welche frühere Bewegungen im Gehirn, wie Falten im Papier, hinterlassen haben, werden für die Seele Veranlassung und Gelegenheit zu neuen Ideen. Werden dadurch die Empfindungen verstärkt und in ihrer Dauer verlängert, so ist der Zustand der Leidenschaft vorhanden, welche die Klarheit des Geistes stört.

Im Jahre 1646 hatte Descartes für die gelehrte Prinzessin Elisabeth von der Pfalz, mit welcher er im Haag persönlich und nachher brieflich verkehrte und der er auch seine *„Principia philosophiae“* gewidmet hatte, eine Abhandlung unter dem Titel: *„Traité des passions de l'âme“* verfasst, deren Manuscript er auch der Königin Christine nach Schweden sandte und auf Andringen eines Freundes 1649 drucken liess. Gleich nach seinem Tode 1650 erschien davon eine lateinische Uebersetzung. Die Physik sollte darin zur Grundlegung der Moral benutzt und das Sittliche als ein

Naturproduct aufgefasst werden. Es ist dies die schwächste Arbeit des Cartesius, worin er sich abgesehen von den vorausgeschickten physiologischen Erörterungen, meist nur in Worterklärungen der aufgezählten Leidenschaften bewegt und über die Oberfläche der Erscheinnngen nicht hinausgeht. Indessen wurde durch diese Abhandlung später Spinoza zu seiner eingehendern und gründlichern Behandlung dieses Gegenstandes angeregt. Von Descartes wurden alle Zustände der Seele auf 6 Grundaffecte: Bewnnderung, Liebe, Hass, Verlangen, Freudigkeit und Traurigkeit zurückgeführt und die intellectuelle Liebe zn Gott als der vollkommenste Affect erklärt. Alle Lust, die der Mensch empfindet, liegt im Bewusstsein irgend welcher Vollkommenheit. Als das allervollkommenste Wesen ist Gott das Gut an sich. In dem ganzen Haufen aller Güter der Seele, des Leibes und des Glücks besteht das Gut in Bezug auf die ganze Menschheit. Für den einzelnen Menschen aber besteht das Gut oder die Glückseligkeit in der Gemüthsruhe, und das Mittel zur Erlangung derselben ist die Tugend. Weil nnser Wille nicht zum Begehren oder Verabscheuen einer Sache determinirt wird, wenn sie ihm nicht vom Verstande als gut oder übel vorgestellt wird, so reicht es hin, dass wir immer richtig urtheilen, um richtig zu handeln. Da aber der Mensch die Erreichung seines Gutes, die Gemüthsruhe, nicht immer in seiner Gewalt hat, so wird er nur dann von aller Unruhe und Furcht befreit werden, wenn er seinen Willen der allmächtigen Ursache ergeben hat, d. h. in der intellectuellen Liebe zu Gott. Da die Erkenntniss Gottes, aus welcher die Liebe zu ihm hervorgeht, nichts enthält, was nicht in der uns angebornen Idee Gottes enthalten ist, so ist nicht zn bezweifeln, dass wir allein durch die Kraft unsrer eignen Natur Gott wirklich lieben können.

Mit Widerstreben hatte Descartes einer Einladung der Königin von Schweden, der Tochter Gustav Adolf's, nachgegeben, die seinen Unterricht hatte geniessen wollen, und war im Herbst 1649 nach Stockholm abgereist, wo er im täglichen Verkehr mit der Königin vier Monate lebte. Ihr Uebertritt zum Katholicismns soll seinen ersten Anlass in ihrem Umgang mit Descartes gehabt haben, und des Letztern Briefwechsel mit der Prinzessin Elisabeth von der Pfalz machte ihr grossen Kummer. Das nordische Klima und die ungewohnte Lebensweise zog ihm ein Fieber zu, das ihn am 11. Februar 1650 dahinraffte, nachdem er als guter Katholik in Gegenwart des französischen Gesandten Herrn von Chanut, die heiligen Sterbsakramente als letzte Wegzehrung empfangen hatte. Seine irdischen Ueberreste wurden 1666 nach Frankreich gebracht und feierlich im St. Geneviève Du Mont begraben. Aus seinen nachgelassenen Papieren wurden die Abhandlungen *„de l'homme"* und *„de la formation du foetus"* (Paris, 1664) und das Werk, das Descartes schon 1633 hatte herausgeben wollen, wenigstens im Auszuge unter dem Titel *„Le monde ou traité de la lumière"* (Paris 1664, dann besser 1677 durch Clerselier) veröffentlicht, nachdem dieser eifrige Anhänger von Descartes schon vorher dessen Briefe (in drei Bänden (1657—1667) herausgegeben hatte, von welchen bald darauf auch eine lateinische Uebersetzung in Amsterdam bei Elzevir erschien. Durch Letzteren wurden auch *„Renati Descartes opera posthuma mathematica et physica"* (1701) veröffentlicht, welche ausser der im Jahr 1618 verfassten „Abhandlung über Musik" und einer im Jahr 1636 verfassten „Abhandlung über die Mechanik" auch das aus früherer Zeit herrührende Bruchstück „Regeln, um bei Aufsuchung der Wahrheit richtig zu verfahren" und die „Untersuchung der Wahrheit durch das natürliche Licht" enthalten. Lateinische Gesammtausgaben seiner Werke erschienen in Amsterdam 1670—83, dann 1692—1701; französische Gesammtausgaben in Paris 1701 in 13 Bänden, 1724 in 9 Bänden und die von Victor Cousin besorgte Ausgabe 1824—26 in 11 Bänden. Nachdem eine dentsche Uebersetznng der philosophischen Hanptschriften des Cartesius von Kuno Fischer 1863 veröffentlicht worden war, wurden die sämmtlichen philosophischen Werke von Descartes durch J. H. von Kirchmann übersetzt, erläutert nnd mit Lebensbeschreibung versehen, in vier Abtheilungen, 1870 (in der Philosophischen Bibliothek) herausgegeben.

Während der Jesuitenorden die Macht der Kirche und die Pariser Sorbonne die Macht des Staates gegen die Verbreitung der Lehre des Cartesius zn Hülfe riefen, untersagte die Dortrechter Synode 1656 in Holland den Vortrag der Cartesianischen Philosophie. Dasselbe geschah 1675 zu Leiden und Utrecht. Die römische Curie verbot 1663 den Druck und das Lesen der cartesianischen Schriften. Als philosophische Gegner des Cartesius traten auf der Atomenlehrer Peter Gassendi (1592—1655) und der skeptische Bischof Peter Daniel Huet (1630—1721). Anhänger der Philosophie des Cartesius waren viele holländische Gelehrte, nnter diesen Cyprian Renery (gest. 1639) in Deventer und Utrecht, Alexander Roëll (1653—1718) und Ruard Andala 1665—1727) zu Franeker, der Arzt Ludwig Meyer und Balthasar Bekker (1634—1698) in Amsterdam; sodann die Franzosen Antoine Arnauld (1612—1694), Pierre Nicole (1625—1695), Pierre Sylvain Regis (1632—1707) und Jacques Rohanlt (gest. 1675) in Paris; ferner die Dentschen Johann Clauberg (1622—1665) in Herborn und Duisburg, Johann Christoph Sturm

(1635—1703) in Altorf und Michael Rhegenius (seit 1688) in Leipzig. In Italien wurde, trotz der päpstlichen Censur, der Cartesianismus in Neapel durch Tommaso Cornelio (geb. 1614), Bonelli (geb. 1608) und Michel Angelo Fardello (1650—1711) vertreten. Der Holländer Arnold Geulincx (1625 bis 1669), der Franzose Nicole Malebranche (1638—1715) und der Holländer Benedict de Spinoza (1632—1677) gingen auf Ueberwindung des cartesianischen Dualismus aus und wurden selbständige Fortbildner des Cartesianismus, dessen innerer Widerspruch durch Spinoza zu einer einheitlichen Weltanschauung aufgehoben wurde.

J. Millet, Descartes, sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637 (Paris 1867) und als Fortsetzung: Descartes, son histoire depuis 1637, sa philosophie, son rôle dans le mouvement général de l'esprit humain (Paris, 1870.)

X. Schmid (aus Schwarzenberg), René Descartes und seine Reform der Philosophie. 1859.

J. H. Löwe, das speculative System des René Descartes, seine Vorzüge und Mängel. 1855.

E. Grimm, Descartes' Lehre von den angebornen Ideen. 1873.

P. J. Elvenich, die Beweise für das Dasein Gottes nach Cartesius. 1868.

F. Vollmer, das Verhältniss von Geist und Körper im Menschen nach Cartesius. 1869.

M. Heinze, die Sittenlehre des Descartes. 1872.

Bouillier, Francisque, histoire de la philosophie Cartésienne. I. II. Paris, 1854. 3. édition 1868.

Deschamps, Leodegar Maria (Leger Marie) war 1716 in Poitiers geboren, trat in den Orden der Benedictiner, verlor seinen Glauben beim Lesen eines Abschnittes aus dem alten Testaments, blieb aber nichts destoweniger in seinem Orden und hielt sich äusserlich an die kirchlichen Ceremonien. Nachdem er 1765 Prior der Abtei Montreuil-Bellay in Poitou bei Saumur geworden war, veröffentlichte er anonym zwei kleine Schriften: *„Lettres sur l'esprit du siècle"* (1769) und *„La voix de la raison contre la raison du temps et particulièrement contre celle de l'auteur du systême de la nature"* (1770), die jedoch ohne Beachtung blieben. Er starb 1774 und mag bei denen, welche diese beiden Schriftchen gelesen hatten, als ein Materialist und Atheist gegolten haben. Erst in den fünfziger Jahren dieses Jahrhunderts entdeckte Emile Beaussire, Professor der Philosophie an der *Faculté des lettres* zu Poitiers in dem Archiv der Familie Voyer d'Argenson, mit welcher Deschamps viel verkehrt hatte, einen Briefwechsel desselben mit Rousseau, Voltaire, Helvetius, d'Alembert, Diderot, Robinet und andern Berühmtheiten der damaligen französischen Gesellschaft, worin er sich als einen Denker beurkundet, der einen mit communistischen Ansichten versetzten, mit dem Hegel'schen Systeme verwandten Spinozismus lehrte, wozu die obenerwähnten *„Lettres"* eine Art von Einleitung bildeten, während er in der andern Schrift *„La voix de la raison"* einen Schritt weiter ging und sein System als Hypothese auftreten lässt. Ausserdem fand Beaussire in der Bibliothek der genannten Familie zu Poitiers das augenscheinlich bald nach dem Erscheinen des *„Systême de la nature"* (1770) von Deschamps verfasste Manuscript eines Werkes unter dem Titel *„La vérité ou le vrai systême"*, welches mit dem Anspruche auftritt, die Wahrheit aller seitherigen philosophischen Standpunkte als wesentliche Bestandtheile in sich aufgenommen zu haben. Dieses Werk war es, welches der Urheber desselben gern durch einen jener Männer, mit denen er Briefe wechselte, beim Publikum eingeführt gesehen hätte, für welches aber keiner derselben die Verantwortung hatte übernehmen wollen. Der Verfasser glaubte in folgenden Sätzen das endgültige Wort zur Lösung des metaphysischen Räthsels auszusprechen. Das unerschaffene, ewige All bleibt sich immer gleich, weil es weder entsteht, noch vergeht, sondern eben nur einfach da ist, als der ewige Grund, von welchem alles Einzelne nur die besondern Erscheinungen sind, während alles Fürsichseiende, wenn auch immerhin als ein empfindendes Wesen, dem All gegenüber Nichts ist. Das All ist von anderer Natur, als jeder seiner Theile, und folglich kann man es nur begreifen, nicht aber sehen und es sich im Bilde vorstellen. Der Verstand ist vom All untrennbar und wohnt demselben als Anfang und Ende, als Leeres und Volles, als Ursache und Wirkung, als Zweck und Mittel ewig inne. Das ganze All als alleiniges Prinzip und einzige metaphysische Wahrheit giebt zugleich die moralische Wahrheit, welche sich gegenseitig stützen. Die Religion ist nur Durchgangsstufe des Menschengeistes zur wahren Philosophie. Auf den ursprünglichen Atheismus der wilden Völker folgte der Theismus der Culturvölker, und aus diesem hat sich die Menschheit durch die wahre Erkenntniss zum aufgeklärten Atheismus zu erheben. Die Menschheit hat im sittlichen Gebiete das Prinzip der Gleichheit als das Problem der Gütergemeinschaft zu lösen. Unter die Allen gemeinsamen Güter gehört auch das Weib; Familie und Privateigenthum sind der Grund aller Noth, aller Verbrechen, aller Laster und Kriege gewesen.

E. Beaussire, Antécédents de l'Hégélianisme dans la philosophie française. Dom Deschamps, son systême et son école d'après un manuscrit et des correspondances inédites du 18. siècle. (1855).

Ad. Frank, Dom Deschamps (Journal des savants, 1866, pag. 609—624.)

K. Rosenkranz, Dom Deschamps ein Vorläufer des Hegelianismus in der Philosophie des 18. Jahrhunderts (Zeitschrift: Der Gedanke VII, S. 322—330.)

Desing, Anselm, war 1699 zu Amberg geboren, trat 1718 in den Benedictinerorden, lehrte einige Zeit in Freising, später in Salzburg und starb als Abt des Klosterstifts Ensdorf in der Oberpfalz. Durch Hugo Grotius und Montesquieu angeregt, veröffentlichte er zwei Schriften über das Naturrecht unter dem Titel: *„Juris naturae larva detracta libris Puffendorfianis, Wolffianis, Heineccianis“* und *„Jus naturae liberatum ac repurgatum a principiis lubricis,“* nebst einem Anhange über die Prinzipien des Völkerrechts (*„Jus gentium redactum ad limites suos“*) 1753 zusammen in Einem Bande. Wird darin den von ihm bekämpften naturrechtlichen Theorien der Vorwurf gemacht, dass dieselben das Naturrecht von seinem Zusammenhange mit der Moral, der Theologie und dem bürgerlichen Rechte abgelöst hätten, so bekämpfte er zugleich in seiner Schrift *„Diatribe circa methodum Wolffianam in philosophia practica universali“* (1752) die mathematische Demonstrirweise Wolffs.

Deslandes, André François Bourreau, war 1690 zu Pondichéry (auf der Küste Coromandel in Vorderindien) geboren und sehr jung nach Frankreich gekommen, wo er mit Pater Malebranche verkehrte und lange Zeit Generalcommissär der Marine zu Rochefort und zu Brest war. In seinen spätern Lebensjahren zog er sich nach Paris zurück, wo er 1757 starb. Unter seinen zahlreichen Schriften über die verschiedenartigsten Gegenstände verdient seine *„Histoire critique de la philosophie“* (in 3 Bänden, Paris 1730—36, dann in Amsterdam 1737 und nachher in 4 Bänden 1756 erschienen) als das erste derartige Werk Erwähnung, welches in Frankreich erschien. Sein ausgesprochener leitender Gedanke, dass unter einem gewissen Gesichtspunkte betrachtet die Geschichte der Philosophie eine Geschichte des menschlichen Geistes selbst auf seiner höchsten Entwickelungsstufe sei, wird freilich in dem Werke selber nicht durchgeführt und von einer wirklich kritischen Behandlung der Philosophiegeschichte ist darin nichts wahrzunehmen, indem die Philosophen der alten, mittlern und neuern Zeit mit einseitiger Vorliebe nur oberflächlich abgehandelt werden und schliesslich das Geständniss gemacht wird, dass uns die Vernunft allein weder über die Natur Gottes, noch der menschlichen Seele belehren könne, vielmehr alle Wahrheit uns allein aus der Offenbarung komme, so dass alle Philosophen von Sokrates bis Descartes wenig mehr als blosse Hypothesen geliefert hätten.

Destutt, Antoine Louis Claude, Comte de Tracy, war 1754 als der Sohn einer aus der schottischen Leibwache Ludwigs XI. stammenden adeligen Familie geboren und schloss sich nach einer glänzenden militärischen Laufbahn der Partei der Revolution an, sass in der constituirenden Versammlung neben Lafayette, war in der Schreckenszeit als verdächtig eingekerkert und schon war der Tag für seinen Process festgesetzt, der sicherlich mit seiner Hinrichtung geendet haben würde, wäre nicht zwei Tage vorher das Ende der Schreckensherrschaft eingetreten. Gerade in den letzten Tagen seiner Haft fasste er den Plan zu dem Werke, an welches sich seine Stellung in der Geschichte der französischen Philosophie knüpfen sollte. Auf seinem Gute zu Auteil bei Paris versammelte sich während des Consulates die Gesellschaft der „Ideologen“ mit ihren Frauen, darunter Cabanis und Benjamin Constant, die sich nach dem damals vorbereiteten Werke des reichen Grundbesitzers benannten. Obwohl er unter der Napoleonischen Herrschaft Senator und unter den Bourbonen Pair war, blieb er doch den Freiheitsgedanken seiner Jugend getreu und bestieg als 67jähriger, fast erblindeter Greis, auf einen langen Stock gestützt, die Barrikaden der Julirevolution. Er starb im Jahr 1836. Seine Politik hat er in der Schrift *„Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu“* (1819) entwickelt, welches in deutscher Uebersetzung unter dem Titel „Charakterzeichnung der Politik aller Völker der Erde; kritischer Commentar über Montesquieu's Geist der Gesetze, übersetzt und glossirt von C. E. Morstadt“ (1820 und 21) erschien. Sein Hauptwerk war unter dem Titel *„Cours d'idéologie“* 1801—1815 in 5 Bänden (in 3. Auflage 1817 in 3 Bänden) erschienen. Mit den Naturwissenschaften ebenso vertraut, wie mit Locke und Condillac, schlug er die von Cabanis eröffnete Bahn ein und wurde der Logiker und Metaphysiker der Condillac'schen oder sensualistischen Schule in Frankreich. Als Meister im Analysiren der Beobachtungen, die er schnell in Formeln und Gleichungen zu bringen wusste, ging er darauf aus, die Geisteswissenschaften nach naturwissenschaftlicher Methode zu bearbeiten und stellte darum seinem Systeme die dreifache Aufgabe, erstens die Geschichte der Mittel unsrer Erkenntniss zu geben (Ideologie im engern Sinne des Wortes, nebst Grammatik und Logik), dann die Anwendung dieser Erkenntnissmittel auf unsern Willen zu machen (Volkswirthschaft, Moral und Politik) und endlich die Anwendung unserer Erkenntnissmittel auf das Studium derjenigen Wesen zu vollziehen, die nicht wir selbst sind (Physik, Geometrie und Arithmetik). Alle Wissenschaften entbehren so lange einer festen Grundlage und eines methodischen Ganges, als es an der „ersten Philosophie“ fehlt, welche als Ideologie die Wissenschaft von den Principien des Wissens ist. Ihr Gegenstand sind die Ideen (Vorstellungen). Wie aber kommen wir zu diesen? Vernunft

und Bewusstsein sagen uns, dass in Empfindung, Erinnerung, Urtheilen und Wollen unser ganzes Leben erschöpft ist. Sie alle aber gehen auf die „Sensibilität" zurück. Empfindung ist einfache Wahrnehmung der Gegenstände, Erinnerung ist Empfindung früher Wahrnehmungen, Urtheilen ist das Innewerden von Beziehungen, die zwischen einzelnen Wahrnehmungen stattfinden, Wollen ist Empfindung des Begehrten und das Mittel zum Handeln. Alle diese vier Grundthätigkeiten unserer Natur verdanken wir den Sinnen. Eine Vorstellung des Seins von Gegenständen ausser uns kann uns die blosse Sinnesempfindung nicht verschaffen, sondern nur die freiwillige Bewegung. Die gewollte und empfundene Handlung einerseits und der empfundene Widerstand andrerseits sind das Band zwischen Ich und Nichtich. Unsere Willensbewegungen aber sind ebenso der Nothwendigkeit unterworfen, wie es unsere übrigen Vermögen und die Bewegungen der übrigen belebten und unbelebten Naturwesen sind. Wissen und Wollen sind zwei von einander abhängende organische Operationen; die Ideologie ist ein Theil der Zoologie, d. h. die Psychologie ist ein Theil der Biologie. — Ausgeführt wurde das Werk von Destutt de Tracy nur bis zur Volkswirthschaftslehre. Die Gesellschaft ist ihm eine fortgesetzte Reihe von Tauschacten, deren Zweck die gegenseitige Befriedigung der Bedürfnisse ist. Die zwei Hauptgesetze der Moral sind das Naturgesetz: Befriedige deine Begierde, und das conventionelle Gesetz: Vereinige dein eignes Interesse mit dem allgemeinen Interesse. Aber selbst ein freiwilliger Dienst, eine Wohlthat ist als ein Tausch anzusehen, in welchem man einen Theil seines Eigenthums weggiebt und seine Zeit aufopfert, um sich das sehr lebendige und angenehme moralische Vergnügen zu bereiten, einen Andern sich zu verpflichten, oder um sich das unangenehme Gefühl zu ersparen, welches die nothwendige Folge des Anblicks eines Leidenden wäre.

Deurhoff (sprich: Döhrhoff), Willem, war 1650 in Amsterdam geboren und hatte sich als Autodidakt lediglich durch eignes Studium der Theologie und Philosophie, insbesondere der Systeme des Descartes und Spinoza, von dessen Ethik er schon vor ihrer Veröffentlichung (1677) eine Abschrift hatte, ein eignes theologisch-philosophisches System auf rationaler Grundlage gebildet, welches er in Abendvorlesungen seinen Freunden mittheilte und ausserdem in einer Reihe von Schriften in holländischer Sprache zu Amsterdam veröffentlichte, deren Titel deutsch also lauten: Anfangsgründe der Wahrheit und Tugend (1684), Vorschule der heiligen Gottesgelahrheit (1687), Grundlage der christlichen Religion (1690), Wissenschaftliche Betrachtungen der heiligen Gottesgelahrtheit (1697), Zugang zur höchsten Wissenschaft (1699), die vollendete Lehre des Glaubens (1702). Diese Schriften gab er 1715 gesammelt in zwei Bänden heraus, wurde aber wegen seiner Lehren vielfach angegriffen, obwohl er auch Anhänger fand, besonders unter den freidenkenden Mennoniten seiner Vaterstadt. Er starb 1717 in Amsterdam.

Deusing, Anton, war 1612 zu Mörs im ehemaligen Herzogthum Jülich geboren, hatte in Leyden ausser orientalischen Sprachen auch Mathematik und Philosophie, später Medicin studirt und war in seiner Vaterstadt seit 1637 als Lehrer der Mathematik, seit 1639 als solcher zur Harderwijk, endlich seit 1646 als Professor der Medicin in Gröningen thätig, wo er 1652 zugleich Leibarzt des Grafen von Nassau wurde und 1666 starb. Durch sein auf ungewöhnliche Gelehrsamkeit gegründetes übermässiges Selbstvertrauen wurde er in zahlreiche gelehrte Streitigkeiten mit den bedeutendsten Aerzten seiner Zeit verwickelt, wobei er stets den Irrthum vertrat. Auf philosophischem Gebiete hat er im Anschluss an die philosophischen Lehren des Alterthums zu Harderwijk und Gröningen folgende Schriften veröffentlicht: *Oratio de recta philosophiae naturalis conquirendae methodo* (1614), *De ente in genere ejusque principiis* (1644), *De anima humana dissertationes* (1645), *Synopsis philosophiae universalis naturalis et moralis* (1648), *Oeconomus corporis animalis ac speciatim de ortu animae humanae dissertatio* (1661).)

Deutinger, Martin, war 1815 bei Langenpreising in Oberbayern geboren, zu München, Freising und Dillingen vorgebildet und studirte seit 1833 in München, wo er besonders durch Görres, Schelling und Baader angeregt wurde. Nachdem er 1837 Priester geworden und einige Jahre im Kirchendienst thätig gewesen war, wurde er 1841 Lehrer der Philosophie am Lyceum in Freising, 1847 am Lyceum zu Dillingen. Seit 1852 in Pension getreten, siedelte er nach München über, wo er von einem Gehirnleiden ergriffen wurde, an welchem er 1864 im Bade Pfäffers starb. Sein mit rednerischem Schwung geschriebenes Hauptwerk „Grundlinien einer positiven Philosophie, als vorläufiger Versuch einer Zurückführung aller Theile der Philosophie auf christliche Principien" erschien 1843—49 in mehreren Abtheilungen: 1) Propädeutik des philosophischen Studiums (1843), 2) Seelenlehre (1843), 3) Denklehre (1844), 4) das Gebiet der Kunst im Allgemeinen (1845) und als der Kunstlehre zweiter Theil 5) das Gebiet der dichterischen Kunst (1846) und 6) Moralphilosophie (1849). Ausserdem bearbeitete Deutinger die „Geschichte der griechischen Philosophie" (1852 f.). Daran schlossen sich noch kleinere philosophische Schriften und Abhandlungen und die

nach seinem Tode durch Lorenz Kastner veröffentlichte Schrift: „Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie" (1866). An die Theosophie Baaders anknüpfend versuchte Deutinger, unter besonderer Betonung der geistigen Selbstthätigkeit des Menschen, eine allseitige Systematisirung der Baader-schen Grundgedanken mit dem Augenmerk auf eine Versöhnung zwischen Glauben und Wissen nnd lässt das System in drei Strahlenbrechungen der Einen Idee sich dergestalt gliedern, dass der Geist im Denken den Wahrnehmungsstoff zur Einheit gestaltend die Wahrheit erreicht, in der Kunst ein Aeusseres nach innerem Bilde zur Schönheit bildet und im Handeln das Gegebene nach idealen Zwecken gestaltend das Gute verwirklicht.

L. Kastner, Martin Deutingers Leben nnd Schriften. 1874.
(Oischinger), Würdigung der positiven Philosophie Deutingers. 1853.

Deutsche Philosophie. An den philosophischen Bestrebungen hatten die Deutschen schon während des Mittelalters Theil genommen und sowohl in der scholastischen Philosophie wie in der mystischen Geistesrichtung hervorragende Vertreter aufzuweisen gehabt. Ebenso haben sich während des Reformationszeitalters einige Deutsche an den gährenden Bestrebungen zur Erneuerung des philosophischen Geistes betheiligt, unter welchen neben Melanchthon (1497—1560) der Schweizer Theophrastus Paracelsus (1493—1541), der Kölner Cornelius Agrippa von Nettesheim (1487—1535) und der Görlitzer *„Philosophus teutonicus"* Jacob Böhme (1575—1624) zu nennen sind. Die Lehre des Petrus Ramus und seine Bekämpfung des Aristoteles und der Scholastik hatte auch in Deutschland Anhänger gefunden, ebenso die Philosophie des Cartesius. Eine selbstständige deutsche Philosophie hat jedoch erst Leibniz (1646 bis 1716) begründet, neben welchem seine Zeitgenossen Walther von Tschirnhausen (1751—1708) und Christian Thomasius (1655 bis 1728) in verwandtem Geiste für die Weckung und Läuterung des philosophischen Strebens im achtzehnten Jahrhundert gewirkt haben. Von noch umfassenderem und nachhaltigerem Einfluss war Christian Wolff (1697 bis 1754) durch seine Erläuterung, methodische Entwickelung und weitere Ausführnng der Leibniz'schen Gedanken. Unter dem Einflusse der Wolff'schen Philosophie, und zwar ebensosehr ihrer Gegner (Buddeus, Gundling, Rüdiger, Crusius, Darjes, Crousaz), wie ihrer Anhänger (Thümmig, Bilfinger, Baumgarten, Meier, Plouquet, Lambert) entwickelte sich die Philosophie der deutschen Aufklärung (siehe diesen Artikel), deren Vertiefung durch Lessing (1729—1781) und durch Kant (1724 bis 1804) vollendet wurde, während durch Letzteren zugleich eine neue Epoche in der Philosophie herbeigeführt wurde. An der Fortbildung der Kant'schen Philosophie waren K. L. Reinhold (1758—1823), Bardili (1761 bis 1808), Schulze (1761—1833), Maimon (1754—1800), Beck (1761—1840) betheiligt. Als Vertreter der durch Hamann und Herder vorbereiteten Glaubensphilosophie traten Fr. H. Jacobi (1743—1819) und Jacob Friedrich Fries (1763—1843) auf mit ihren Schulen, während Johann Gottlieb Fichte (1762—1814) mit seiner Wissenschaftslehre die idealistische Richtung der neuern deutschen Philosophie eröffnete, in welcher Bahn durch Schelling (1775—1855) mit dem Identitätssystem ein weiterer Schritt gemacht wurde, den Hegel (1770—1831) zur Philosophie des Absoluten vollendete. Daneben treten als Seitenverwandte der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie Schleiermacher (1768—1834), von Berger (1772—1831), Krause (1781—1832) Baader (1765—1841) und Schopenhauer (1780 bis 1860) auf, während Herbart (1776—1841) nnd Beneke (1798—1854) eine realistische Philosophie erstrebt haben. Alle diese seit Kant in der deutschen Philosophie versuchten Standpunkte haben ihre Vertreter nnd Fortbildner bis in die neueste Zeit gefunden.

Ed. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. 1872 (als XI. Bd. der Münchener Geschichte der Wissenschaften in Deutschland) in 2. Aufl. 1874.

Dexippos, ein Schüler des Neuplatonikers Jamblichos, gab eine in griechischer Sprache und in Gesprächsform abgefasste Erklärung der Aristotelischen Kategorien nnter dem Titel „Zweifel und Lösungen zu den Kategorien des Aristoteles", welche von Sprengel in den *„Monumenta saecularia"* der bayrischen Akademie (1859) herausgegeben wurde, die aber durchweg von Plotinos, Porphyrios und Jamblichos abhängig ist.

Diagoras aus Melos (der Insel im ägäischen Meere) ein Dithyrambendichter, wurde im Alterthume der „Atheist" genannt nnd soll wegen gotteslästerlicher Reden nnd Handlnngen in Athen zum Tode verurtheilt und auf der Flucht im Schiffbruch umgekommen sein (wenn dies nicht eine Verwechslung mit Protagoras ist). Ueber seine philosophischen Lehren ist nichts weiter bekannt. Von Manchen wird er, wahrscheinlich mit Unrecht, zur Schule des Demokrit gezählt.

Diderot, Denis, war 1713 zu Langres in der Champagne als der Sohn eines wohlhabenden Messerschmieds geboren und ward erst in der Jesuitenschule seiner Vaterstadt, dann in der zn Paris gebildet. Er wollte ursprünglich Geistlicher werden, aber seines Vaters Wunsch war es, dass er sich der Rechtswissenschaft widmen und Advocat werden sollte. So trat er in das Collège d'Harcourt in Paris und galt als einer der fleissigsten Schüler desselben. Aber das Rechtsstudium missfiel ihm, und er beschäftigte sich

neben mathematischen Studien vorzugsweise mit den neueren Sprachen und den schönen Wissenschaften. Da ihn sein Vater seitdem nicht mehr in seinen Studien unterstützte, kam er in eine drückende Lage, die auch über seine Studienzeit hinaus noch blieb, weil er sich 1743 gegen den Willen seines Vaters verheirathete. Schriftstellerische Thätigkeit und namentlich Uebersetzungen, die er für Buchhändler arbeitete, verschafften ihm einen kümmerlichen Erwerb. Daneben studirte er die Schriften Bacon's, Locke's und der englischen Freidenker. Erst als er sich mit d'Alembert zur Herausgabe der grossen „Encyclopädie der Wissenschaften, Künste und Gewerbe“ vereinigte, verbesserten sich seine äusseren Verhältnisse. Im Jahre 1749 waren die Arbeiten für die Encyclopädie begonnen worden, die ihn (da sich d'Alembert bald der Geldfrage wegen von der übernommenen Redaction der mathematischen Partie zurückzog und ihm die Redactionsarbeit allein überliess) nahezu dreissig Jahre lang beschäftigte, nebenher jedoch noch Zeit liess zur Veröffentlichung anderer Arbeiten. Dieses umfassende Werk erschien unter dem Titel: „*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*“ in 17 Foliobänden Text nebst 11 Bänden Tafeln (1751—1765), wozu später noch fünf Supplementbände (1776 und 77) erschienen. Da seine Frau, von der er einen Sohn und eine Tochter hatte, zwar brav und häuslich, aber geistig beschränkt und kleinlich war, so hatte Diderot seit 1749 zehn Jahre lang im Verhältniss zu der geistreichen Frau de Puysieux gestanden, in deren Dienst er auch den leichtfertigen Roman „*Les bijoux indiscrets*“ schrieb, bis ihm ihr niedriges und treuloses Wesen offenbar wurde. Von 1759 — 1774 stand er in innigen Freundschaftsbeziehungen zu der liebenswürdigen Mademoiselle Sophie Voland, der Tochter einer Beamtenwittwe. Die mit ihr gewechselten zahlreichen Briefe sind im Jahre 1830 im ersten und zweiten Bande der „*Mémoires, correspondance et ouvrages inédits de Diderot, publiés d'apres les manuscrits, confiés en mourant par l'auteur à Grimm*“ nebst einem von Diderot's Tochter, Madame de Vandeul, verfassten Mémoire über Diderot's Leben veröffentlicht worden. Eine im Jahre 1762 an ihn ergangene Einladung der Kaiserin Katharina, die Encyclopädie in St. Petersburg zu vollenden, musste er ablehnen, da der Pariser Verleger Eigenthümer des Werkes war. Da er jedoch seine Bibliothek verkaufen wollte, um seiner Tochter eine Mitgift zu sichern, so kaufte ihm Katharina, die davon durch den Baron Grimm und ihren Pariser Gesandten Nachricht erhalten hatte, die Bibliothek für 15,000 Livres mit der Bedingung ab, dass er die Bibliothek auf Lebensdauer behalte und als Bibliothekar ein jährliches Gehalt von 1000 Livres annehme, welches sie ihm später auf 50 Jahre vorausbezahlen liess. Nachdem die Kaiserin später ihre Einladung wiederholt hatte, willigte Diderot 1773 in die Reise nach St. Petersburg ein, aber er konnte das rauhe Klima nicht vertragen und kehrte im Herbst 1774 über die Niederlande nach Paris zurück. Seine nach dem Petersburger Aufenthalte geschriebenen Romane „*Jacques le fataliste et son maître*“ und „*La religieuse*“ sind noch jetzt unübertroffene Meisterstücke, während seine dramatischen Arbeiten vergessen sind. Wenige Monate nach dem Tode seiner Freundin Mademoiselle Voland starb Diderot (1784) in Folge eines Schlaganfalls. Noch am Abend vor seinem Tode hatte er eine lebhafte Unterhaltung mit Freunden. „Der erste Schritt zur Philosophie ist der Unglaube“ dies waren die letzten Worte, die seine Tochter aus seinem Munde hörte. Diderot war eine gutmüthige und wohlwollende, gegen Andersdenkende duldsame, aber lebhafte und heissblütige Natur von ausserordentlicher Vielseitigkeit und Beweglichkeit des Geistes. In den von ihm zwischen den Jahren 1745 und 1770 verfassten philosophischen Schriften treten uns drei Stufen in der Entwickelung seiner Ueberzeugungen entgegen. Zuerst zeigt er sich noch als gläubiger Christ in der Schrift „*Principes de la philosophie morale ou essai sur la vérite et sur la vertu*“ (1745), welche fast nur Shaftesbury's ähnliche Schrift wiedergiebt und zeigen will, dass die Tugend untrennbar mit dem Glauben an Gott verknüpft ist und dass eben so untrennbar das zeitliche Glück des Menschen von seiner Tugend abhängt. Keine Tugend ohne lebendigen Gottesglauben, kein Glück ohne Tugend. Tugendhaft ist, wer ohne Rücksicht auf niedrige Beweggründe, ohne Hoffnung auf Lohn, wie ohne Furcht vor Strafe alle seine Neigungen und Leidenschaften auf das Gemeinwohl seiner Gattung bezieht; nur der Theismus ist dieser Tugend günstig; ein Theismus, der an die Offenbarung glaubt und nicht mit dem schalen, die Offenbarung leugnenden Deismus der Tindal und Toland zu verwechseln ist. Die Atheisten, welche sich mit ihrer Rechtschaffenheit, und die Schlechten, die sich mit ihrem Glücke brüsten, die einen wie die andern, sind meine Widersacher. Zugleich wird von Diderot in Bezug auf die Seele in diesem „*Essai*“ vom Jahre 1745 deren reingeistige Selbstständigkeit und Unsterblichkeit, sowie die Freiheit des Willens verkündigt. Nicht lange jedoch blieb er diesem Glauben treu. Im Jahre 1747 verfasste er eine kleine Schrift „*Promenade d'un sceptique*“, welche er nach dem Vorworte „im Lande des philosophischen Königs“, in Preussen, hatte veröffentlichen wollen. Aber wahrscheinlich hatten Diderot's Freunde zu früh Lärm geschlagen; denn

eines Tages erschien ein Polizeibeamter bei Diderot, hielt Haussuchung und nahm den „Spaziergang eines Skeptikers" mit. Erst im Jahre 1831 wurde derselbe im vierten Bande der „*Mémoires, Correspondance et ouvrages inédits de Diderot*" veröffentlicht. Mit schwindelnder Zweifelsucht parodirt er darin das alte und neue Testament mitsammt der darauf gebauten christlichen Kirche, nicht minder aber die verschiedenen Richtungen der einzelnen Philosophenschulen, um schliesslich sogar den Glauben an die Dauer alles Hohen und Edeln in Abrede zu stellen und nur die Lust und Selbstsucht als das siegreich Wirkliche übrig zu lassen. Doch war diese Zweifelei bei Diderot offenbar nur eine vorübergehende Verstimmung, nur freilich zugleich ein Zeugniss, dass er dem Glauben den Rücken gekehrt hatte. Auf der zweiten Entwickelungs-Stufe seiner philosophischen Ueberzeugung ist Diderot Deist oder vernunftgläubiger Freidenker. Als solcher begegnet er uns in den „*Pensées philosophiques*" (1748), die er in drei Tagen, vom Charfreitag bis Ostern, niedergeschrieben haben soll. Nachdem das Buch durch Parlamentsbefehl verbrannt worden war, wurde es sogleich wieder gedruckt und heimlich verbreitet. Augenscheinlich sind diese „philosophischen Gedanken" gegen die vom Jansenistischen Glaubensstandpunkt aus verfassten „Gedanken" von Blaise Pascal gerichtet und suchen in ziemlich losen einzelnen Sätzen mit daran geknüpften Erörterungen die dort offen geforderte Unterwerfung der Vernunft unter die Macht der Offenbarung zu bekämpfen. Der Aberglaube erscheint ihm als eine grössere Beleidigung gegen Gott, als der Atheismus. Der Abergläubische sei dem Atheisten nicht gewachsen, nur der Deist könne demselben Stand halten. Alles Geschwätz der Metaphysik ist Nichts gegen einen einzigen Grund des gesunden Menschenverstandes. Aus der Hand der Metaphysiker sind keineswegs die grossen Schläge ausgegangen, die der Atheismus erhalten hat, sondern der Experimentalphysik haben wir es zu verdanken, wenn diese gefährliche Hypothese in unseren Tagen wankt. Bei Newton und seines Gleichen sind ausreichende Beweise für das Dasein eines höchsten und intelligenten Wesens zu finden. Die Spitzfindigkeiten der Metaphysik haben die meisten Zweifler gemacht, der Kenntniss der Natur war es aufgespart, wahre Deisten zu machen. Von allen Religionen verdient diejenige den Vorzug, deren Wahrheit die meisten Beweise für sich und die wenigsten Einwürfe gegen sich hat. In diesem Falle ist allein die natürliche Religion; denn man hat keinen Einwurf gegen sie, und alle religiöse Reformatoren vereinigen sich in dem Beweis ihrer Wahrheit. Die Wahrheit der natürlichen Religion verhält sich zu der Wahrheit der anderen Religionen, wie das Zeugniss, das ich mir selber gebe, sich zu dem Zeugnisse verhält, das ich von einem Andern erhalte, und wie das, was ich selbst empfinde, sich zu dem verhält, was man mir sagt. Die kommenden Jahrhunderte werden die natürliche Religion mit neuem Glanze schmücken, und vielleicht wird sie endlich die Blicke aller Menschen auf Erden auf sich ziehen und wird sie alle zu ihren Füssen vereinigen. Alsdann werden sie nur eine einzige Gesellschaft bilden und jene seltsamen Gesetze aus ihrer Mitte verbannen, die nur für den Zweck ausgedacht zu sein scheinen, um die Menschen böse und schuldig zu machen. Sie werden alsdann nur noch die Stimme der Natur vernehmen und endlich den Anfang machen, einfach und tugendhaft zu sein.

Den Uebergang zur dritten Entwickelungsstufe der Ueberzeugungen Diderot's bilden zwei in der Weise der Condillac'schen Untersuchungen geschriebene Abhandlungen. Die erste erschien 1749 unter dem Titel „*Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*" und enthält eine Untersuchung über die Physiologie der Sinne. Der im Jahr 1739 in Cambridge verstorbene blinde Professor der Mathematik und Physik, Saunderson, tritt als Sprecher auf und bekämpft den aus der zweckmässigen Einrichtung der Schöpfung genommenen Beweis für das Dasein Gottes. Obgleich diesen Sprecher Diderot als Gottgläubigen sterben lässt, musste er doch wegen dieses Schriftchens sechs Monate lang im Gefängniss zu Vincennes verbringen. Es folgte 1751 die Abhandlung „*Lettre sur les sourds et muets*", welche eine Untersuchung über den Ursprung und die Bildung der Sprache enthält. Durch diese beiden Abhandlungen blitzt mehrfach der Gedanke, dass der Gottesglaube mehr Sache zufälligen und äussern Uebereinkommens, als innerer Nothwendigkeit sei. In der Abhandlung, die Diderot unter dem Titel „*Pensées sur l'interpredtation de la nature*" im Jahr 1754 veröffentlichte, tritt er mit der neuen Wendung seiner Anschauungen schon fester auf, indem er hier seine aus Leibniz geschöpfte und seitdem festgehaltene Lehre von den mit Empfindung begabten Atomen vorträgt. Die ewige Materie ruht durchaus in sich selbst, und ist kein ausser oder über ihr stehender Schöpfer und Erhalter in ihr denkbar. Die Materie ist durchgeistigt und empfindend oder allgemeine Sensibilität. Nicht zufällig und äusserlich, sondern aus innerer Neigung ziehen sich die Atome an, die allesammt beseelt und thätig sind, wenn auch diese Thätigkeit und Empfindung auf den niedern Stufen der Weltentwicklung noch in gebundenem Zustand ist. Seele und Geist erscheinen nur als die Steigerung und Vollendung der unablässig auf- und abwogenden Stoffmischung. „Wenn der Glaube

uns lehrte (so lautet Diderot's letzter Satz), dass alle lebende Wesen aus der Hand eines Schöpfers hervorgegangen seien, so dürfte der seinen eignen Vermuthungen überlassene Philosoph sich lieber die Ueberzeugung bilden, die beseelte Natur habe von Ewigkeit her ihre besonderen Stoffelemente gehabt, welche sich mit einander vereinigten, und der aus jenen Elementen entstandene Embryo sei sodann durch eine Reihe von Bildungen und Formen hindurchgegangen und endlich in stetiger Stufenfolge zu Bewegung, Empfinden, Denken, Leidenschaft, Sprache, Recht, Wissenschaft und Kunst gesteigert, so wie er dergleichen Entwickelungen künftig noch weiter zu durchlaufen haben werde." In der Abhandlung *„Sur la matière et le mouvement"* (1770) ist dieselbe Grundansicht weiter ausgeführt. Ebenso trägt Diderot in der Schrift *„Entretien en d'Alembert et Diderot ou Le rêve de d'Alembert,"* welche im Jahr 1769 verfasst, aber erst 1831 aus seinem Nachlasse an's Licht getreten ist, seine Lehre von den beseelten und selbstthätigen Atomen vor, die dann der über der Unterhaltung eingeschlafene d'Alembert mit in den Schlaf hinübernimmt und im Traume unwillkürlich fortspinnt, indem er den Wachenden Rede und Antwort steht. Aus spinozistisch-leibnizischen Sätzen und neuhinzugetretenen physiologischen Anschauungen wird die Lehre vom unendlichen Kreislaufe des Lebens zusammengewebt. Alles wechselt und wandelt vorüber, nur das Ganze ist bleibend und unwandelbar. Es giebt keine Individuen, sondern nur ein einziges grosses Individuum, das All. Das Leben der Individuen ist eine Folge von Handlungen und Gegenhandlungen, die ich lebend als eine in sich bestehende Gesammtheit, todt dagegen in den einzelnen Stofftheilen vollziehe. Geboren werden, leben und vergehen heisst nur die Form verändern. Auch der Mensch ist in steter Wandlung und Umbildung, wie die Natur. Er ist deshalb Ich, d. h. er hat nur deshalb das Bewusstsein eines in sich einheitlichen und stetig zusammenhängenden Wesens, weil die Veränderungen, die er durchläuft, nur langsam und allmälig vor sich gehen und daher die abziehende Veränderung noch in die kommende hinübergreift. Freier Wille ist unmöglich, denn der Wille entspringt immer aus einer innern oder äussern Bewegung, aus irgend welchem gegenwärtigen Eindruck, aus einer Erinnerung, einer Leidenschaft, einem Zukunftsplane. Die Willensfreiheit ist also nur ein leeres Wort, die jedesmalige Handlung ist die nothwendige Folge einer sehr zusammengesetzten, aber in sich einheitlichen Ursache. Die Psychologie ist nichts als Nervenphysiologie; in der Beschaffenheit und den Bedingungen unserer Sinneswerkzeuge liegen auch die Bedingungen und die Beschaffenheit unsers sittlichen Verhaltens. Unsere Begriffe mögen sich in tausend verschiedenen Weisen ändern, so bleibt das Wesen von Gut und Böse doch unabhängig und unveränderlich. Die Sittlichkeit ist ein Gefühl des Wohlthuns, welches das menschliche Geschlecht überhaupt umfasst und ein Gefühl, das weder falsch noch chimärisch ist. Der christliche Unsterblichkeitsglaube (schreibt Diderot 1766 in einem Brief an den Bildhauer Falconet) ist ein Wahnsinn; Unsterblichkeit ist nur Fortleben im Andenken kommender Geschlechter.

K. Rosenkranz, Diderot's Leben und Werke. 1866 (in 2 Bänden.)

Didymos, siehe Areios Didymos.

Didymos, genannt Planêtiadês, war ein Kyniker zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts, welchem bei Plutarch Aeusserungen gegen die Orakel in den Mund gelegt werden.

Dietz, Johann Christian Friedrich, war 1765 in Wetzlar geboren, seit 1789 Subrector zu Güstrow (im Mecklenburg'schen) und seit 1804 Rector in Ratzeburg, später Pfarrer in Ziethen bei Ratzeburg und starb 1834 in Ratzeburg. Unter seinen zahlreichen Schriften befinden sich auch einige philosophische, die im Geiste Kant's abgefasst sind. Nämlich: Antitheätet oder Prüfung des von Herrn Hofrath Tiedemann in seinem *Theaetet* aufgestellten philosophischen Systems (1798), Beantwortung der idealistischen Briefe Tiedemann's (1801), Die Philosophie und der Philosoph aus dem wahren Gesichtspunkt und mit Hinsicht auf die heutigen Streitigkeiten betrachtet (1802), und: Ueber Wissen, Glauben, Mysticismus und Skepticismus, ein Vortrag (1808).

Dikaiarchos, aus Messene (Messana) gebürtig, war ein persönlicher Schüler des Aristoteles und zugleich Rhetor und Geometer. Er soll zwei Werke „über die Seele", beide in Gesprächsform, verfasst haben, von denen das eine nach Korinth, das andere nach Lesbos verlegt war. In der Seelenlehre wich er von Aristoteles darin ab, dass er die Seele nicht als ein unabhängig vom Körper für sich bestehendes Wesen, sondern nur als das Ergebniss aus der Mischung der Stoffe zu einem lebendigen Leibe, daher in ihrem Dasein an diesen gebunden und durch alle Theile desselben sich verbreitend, aber auch mit demselben vergänglich vorstellte. Mit dieser Anschauung vom Wesen der Seele wusste er zugleich eine Weissagung durch Träume und im Zustande der Entzückung in Einklang zu bringen. Im Uebrigen setzte er die höchste Thätigkeit der Seele und damit die wahre Philosophie nicht in das Denken, sondern in die sittliche Kraft und deren praktische Bethätigung im ganzen Leben des Menschen.

Dinanto, siehe David von Dinant.

Dinomachos wird bei Cicero und Klemens von Alexandrien als ein Philosoph genannt, der das höchste Gut zwar in der Lust suchte, aber die Tugend für gleich werthvoll und unerlässlich erklärte. Zu welcher Schule derselbe gehört habe, erfahren wir nicht.

Diodôros, aus Aspendos (in Pamphylien) gebürtig, wird als ein asketischer Pythagoreer bezeichnet, welcher zuerst die Tracht der Kyniker angenommen habe. Er blühte im Anfange des dritten vorchristlichen Jahrhunderts. Von Schriften desselben ist uns nichts überliefert.

Diodôros wird bei Xenophon als ein Genosse des sokratischen Kreises erwähnt.

Diodôros, mit dem Beinamen Kronos, war aus Jasos in Karien gebürtig und ein scharfsinniger Dialektiker der megarischen Schule, welcher aus Verdruss über die ihm von dem Megariker Stilpôn an der Tafel des Ptolemaios Sotêr (307 v. Chr.) beigebrachten dialektischen Niederlage gestorben sein soll und seine Dialektik auf seine fünf Töchter vererbte. Besonders erwähnt werden, neben seinen dialektischen Trugschlüssen, seine Untersuchungen über die Bewegung, die von ihm für unmöglich erklärt wird, und über die Unmöglichkeit des Uebergangs von einem in den andern Raum, ferner über die Denkbarkeit der Veränderung oder über das Mögliche und Unmögliche. Auch soll er die Behauptung aufgestellt haben, dass es keine bedeutungslose oder zweideutige Worte gebe, da immer nur diejenige Bedeutung der Worte möglich sei, die der Redende thatsächlich im Sinne habe.

Diodôros aus Tyros (in Phönizien), ein Peripatetiker im zweiten vorchristlichen Jahrhundert und Nachfolger des Kritolaos in der Leitung der Schule. Er suchte mit den ethischen Bestimmungen des Aristoteles die stoischen und epikureischen Anschauungen zu vereinigen und setzte das höchste Gut oder die Glückseligkeit in ein schmerzloses und tugendhaftes Leben.

Diodôros, ein Epikuräer, dessen (von Seneca berichteter) Selbstmord von den übrigen Jüngern Epikur's als mit dessen Vorschriften nicht übereinstimmend missbilligt wurde.

Diodotos (auch Theodotos genannt) war ein Platoniker des dritten christlichen Jahrhunderts, der in Athen lebte.

Diodotos, ein Stoiker, war Cicero's Lehrer und starb bei ihm, zuletzt erblindet, um's Jahr 60 v. Chr.

Diodotos aus Sidon, ein Bruder des Boëthos, wird bei Strabôn als ein Peripatetiker des ersten christlichen Jahrhunderts genannt.

Diogenês aus Apollonia (in Kreta) gebürtig, lebte zur Zeit des Anaxagoras und Demokritos in Athen und schloss sich in seinem vor der Schrift des Anaxagoras veröffentlichten Werk „über die Natur", aus welchem sich bei dem Neuplatoniker Simplikios einige Bruchstücke finden, an die Naturphilosophie der ältern jonischen Schule an. Indem er mit Anaximenês die Luft als Urgrund und Urstoff festhielt, aus welchem durch Verdünnung und Verdichtung oder Erwärmung und Erkältung alle Veränderungen in der Natur hervorgehen und welche als warme Lebensluft ihm zugleich den Seelenstoff vertritt, legte er diesem Urwesen zugleich geistige Eigenschaften eines denkenden und vernünftigen Wesens bei, welches Alles durchdringt und in Thieren und Menschen das Seelenleben hervorbringt. Aus der Berührung des im Gehirn befindlichen Luftgeistes mit den äussern Eindrücken leitet er die Sinnesempfindungen her, und aus einer theilweisen oder gänzlichen Verdrängung der Luft durch das Blut werden Schlaf und Tod erklärt, während Lust und Unlust, Lebensmuth und Wohlsein auf das Mischungsverhältniss mit dem Blute zurückgeführt werden.

Diogenês wird als Schüler des Demokriteers Mêtrodôros aus Chios genannt.

Diogenês, der Kyniker, stammte aus Sinôpê am schwarzen Meere und war der Sohn eines Wechslers, musste aber wegen Theilnahme an der Falschmünzerei seines Vaters flüchtig gehen. Er kam nach Athen zu Antisthenes und übertraf diesen seinen Meister bald an Abhärtung und Bedürfnisslosigkeit, so dass er den Beinamen „der Hund" erhielt und von Platon „der rasende Sokrates" genannt wurde. Als wandernder Sittenprediger hielt er sich auch viel in Korinth auf, fiel gelegentlich Seeräubern in die Hände, welche ihn an den Korinthier Xeniades verkauften, der ihm die Erziehung seiner Söhne anvertraute. In diese Zeit fällt seine Begegnung und Unterredung mit dem makedonischen König Alexander, welchem der in Bettlerkleidung in einer Tonne hausende und seinen Unterhalt sich erbettelnde Philosoph die Worte abnöthigte: Wäre ich nicht Alexander, so möchte ich Diogenes sein! Er war durch seinen frischen naturwüchsigen Humor im Verkehr mit Menschen die volksthümlichste Figur des griechischen Alterthums und starb 323 v. Chr. in Korinth, wo er durch ein feierliches Begräbniss und ein Grabmahl geehrt wurde. Als seine Schüler werden Kratês aus Theben, Stilpon aus Megara, Onesikritos, der Begleiter Alexanders auf seinen Zug nach Asien und Monimos aus Syrakus genannt. Schriften hat er keine hinterlassen. Angeblich von ihm verfasste Briefe sind ihm später untergeschoben worden. Dagegen sind einzelne derbe Witzreden und kynische Kraftsprüche von ihm überliefert worden. Eine Abhandlung „Diogenes der Cyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariates" findet sich in Göttling's gesammelten Abhandlungen (I, 251 ff.).

Diogenês hiess auch ein Kyniker unter Vespasian, der wegen seiner Schmähungen gegen die kaiserliche Familie ausgepeitscht wurde.

Diogenês, der Laërtier genannt, sei es von seinem Geburtsorte Laërte in Cilicien oder nach Andern nach seinem Vater Laërtes, lebte zu Ende des zweiten und zu Anfang des dritten Jahrhunderts und war der Verfasser eines Werkes in zehn Büchern „Ueber Leben, Meinungen und Aussprüche berühmter Philosophen", welches von Meibom mit lateinischer Uebersetzung und Anmerkungen, nebst dem im Jahr 1652 erschienenen Commentare des Menage (Menagius) zu Amsterdam 1692, in 2 Bänden, neuerdings von Cobet (Paris, 1850) griechisch und lateinisch herausgegeben wurde, in deutscher Uebersetzung mit Anmerkungen von J. F. und Ph. L. Snell (Giessen, 1806). Er zeigt sich in seinem Werke, welches als Materialiensammlung für die Quellenkunde der griechischen Philosophie von Werth ist, bei einer eklektischen Haltung doch vorzugsweise der Geistesrichtung des Epikuros befreundet, welchen er auch mit besonderer Vorliebe und grosser Weitläufigkeit behandelt.

Nietzsche, Fr., Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laërtius Diogenes. 1870.

Diogenês heisst auch ein Neuplatoniker des vierten christlichen Jahrhunderts, der in den Briefen des Kaiser Julian erwähnt wird; ferner ein Stoiker aus Ptolemais, der bei Diogenes Laërtius erwähnt wird, auch ein Phönizier, der als Neuplatoniker des sechsten christlichen Jahrhunderts ein Zeitgenosse des Damaskios war, und endlich ein Epikureer aus Tarsus, dessen Lebenszeit nicht näher bekannt ist.

Diogenês aus Seleukia am Tigris, daher auch der Babylonier genannt, war ein Schüler des Chrysippos und Nachfolger des Zênôn aus Tarsos auf dem Lehrstuhle der Stoa in Athen, von wo er im Jahr 156—155 v. Chr. schon hochbetagt mit Kritolaos und Karneadês als Mitglied der berühmten athenischen Gesandtschaft nach Rom kam. In seiner Lehre unterschied er das Gute, als das nach der vernünftigen Natur des Menschen Vollendete, worin auch allein die Tugend bestehe, genau vom Nützlichen, als bloss zufälliger Folge des Guten. Demgemäss setzte er das höchste Gut in die vernünftige Wahl dessen, was der Natur gemäss, und in die Vermeidung dessen, was ihr zuwider sei. Zu seinen Schülern (Diogenisten) gehörte Kratês aus Mallos (in Cilicien) und der Chronikschreiber Apollodôros.

Diogenianos wird als Stoiker der Kaiserzeit bei Plutarch, ein anderer als Peripatetiker bei Eusebius erwähnt.

Diokleidês wird als ein Schüler des Megarikers Eukleidês (Euklid) unter den Philosophen der megarischen Schule genannt.

Dioklês aus Karystos (in Euböa), ein Arzt aus der Schule des Theophrastos, zählte zu der ältern peripatetischen Schule aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert.

Dioklês aus Magnêsia war der epikureischen Geistesrichtung befreundet und ein Gegner des zur Schule des Sextius in Rom zur Zeit der Kaiser Augustus und Tiberius gehörenden Sotiôn. Aus seinen beiden Werken „Lebensbeschreibungen der Philosophen" und „Abriss der Philosophen" hat der Laërtier Diogenes in seinem Sammelwerke Vieles geschöpft.

Dioklês, ein Pythagoreer, wird als ein Schüler des Eurytos unter den Nachfolgern des Philolaos genannt.

Diomenês aus Smyrna wird als Anhänger des Demokritos und als Lehrer des Anaxarchos aus Abdera, des Begleiters Alexanders des Grossen, genannt.

Diôn war ein Akademiker des letzten vorchristlichen Jahrhunderts, der als Schüler des Antiochos aus Askalon in Alexandrien lebte und als Mitglied einer alexandrinischen Gesellschaft zur Zeit Cicero's in Rom umkam.

Diôn aus Prusa in Bithynien, mit dem Ehrenbeinamen Chrysostomos (Goldmund), als welcher er sich in seinen Reden „gegen die Philosophen" und „gegen den Musônios" als Gegner der Philosophie zeigte, wurde als Lehrer der Rhetorik unter Domitian aus Rom verbannt, wohin er jedoch nach weiten Wanderungen durch viele Länder unter Trajan zurückkehrte, bei welchem er als populärer Moralphilosoph, in cynischer Philosophentracht mit wortreichen Reden auftretend, in Gunst stand.

Dionysios Aigeus (aus Aigion in Achaja gebürtig) war ein Arzt mit skeptischer Richtung und zählt desshalb zu den Nachfolgern des Skeptikers Ainesidêmos.

Dionysios aus Herakleia (Heracleotes) war ein Stoiker des letzten vorchristlichen Jahrhunderts aus der Schule des Poseidonios und wird als Lehrer des Römers Atticus in Athen genannt. Er wurde aber seiner Schule untreu, indem er zu den Kyrenaikern oder den Epikureern überging und daher „der Abtrünnige" genannt wurde.

Dionysodôros aus Chios war ein Sophist, welchen Platon im Dialog „Enthydemos" als dialektischen Klopffechter einführt.

Dionysius Areopagita (der Areopagite.) In der Apostelgeschichte (17, 34) wird erzählt, dass in Athen ein gewisser Dionysios, welcher Beisitzer des Areopags war, durch den Apostel Paulus zum Glauben an Jesus bekehrt worden sei. Der Philosoph Aristides nennt in seiner im Jahr 131 unter dem Kaiser Hadrian abgefassten Schutzschrift für die Christen diesen Areopagiten Dionysios als ersten Bischof von Athen einen Mann wunderbar an Glauben und Weisheit, der

ein klares Bekenntniss seines Glaubens abgelegt und nach schweren Martern mit glorreichem Tode als Blutzeuge für die Göttlichkeit des Christenthums gestorben sei. Nun aber waren schon im Jahre 533 von der kirchlichen Partei der Monophysiten gewisse bis dahin in der Kirche ganz unbekannte Schriften erwähnt worden, welche eben diesem Areopagiten Dionysios beigelegt wurden. Es steht jedoch, nachdem die Unechtheit derselben schon von dem Humanisten Laurentius Valla (1415—1465) behauptet worden war, über allen Zweifel fest, dass dieselben erst am Ende des fünften oder am Anfange des sechsten Jahrhunderts verfasst sein konnten, da ihr Verfasser augenscheinlich alle Kirchenväter der ersten fünf Jahrhunderte, sowie die Schriften der Neuplatoniker Plotinos, Jamblichos und Proklos kennt und von kirchlichen Gebräuchen spricht, welche erst Jahrhunderte nach den Zeiten des Apostel Paulus aufgekommen sind. Diese Schriften führen die Titel „über die göttlichen Namen", „über die mystische Theologie", „über die himmlische Hierarchie" und „über die irdische Hierarchie", wozu noch eine Anzahl von Briefen kommen. In allen diesen Schriften zeigt sich ein Aufbau der christlichen Lehre und Weltanschauung unter wesentlich neuplatonischen Einflüssen, indem der Verfasser vorzugsweise an Plotinos und demnächst an Jamblichos und Proklos anknüpft. An die Lehren dieses letzten mystisch-christlichen Neuplatonikers schloss sich Maximus Confessor (580—662) als Commentator an. Nachdem diese fälschlich dem Areopagiten Dionysios beigelegten Bücher im Jahr 827 als ein Geschenk des griechischen Kaisers Michael II. (Balbus) an Ludwig den Frommen gelangt waren, der sie dem Abt-Bibliothekar von St. Denis in Paris übergeben hatte, wurde von diesem eine lateinische Uebersetzung der Bücher veranstaltet. Später veranlasste Karl der Kahle den an seinem Hofe verweilenden Philosophen Johannes Scotus Erigena zu einer neuen Uebersetzung derselben. Dieser Letztere sah in dem Areopagiten einen „grossen und göttlichen Offenbarer" und schöpfte aus demselben die wesentlichen Grundgedanken des theologisch-philosophischen Systems, das er in seinen fünf Büchern „über die Eintheilung der Natur" entwickelte. Die Lehren dieses letzten mystisch-christlichen Neuplatonikers fassen sich in folgenden Grundanschauungen zusammen. Verlass die sinnliche Wahrnehmung und geistige Thätigkeit, verlass alles Seiende und Nichtseiende und steige möglichst ohne alle Erkenntniss zur Einheit mit demjenigen empor, der über aller Wesenheit und Erkenntniss ist, zur überwesentlichen und geheimen Gottheit, zu der allen Begriff übersteigenden Urgüte und mit sich selbst einartigen Urschönheit, welche in der ureinen Dreiheit vereinigt sind. Die ganze göttliche Vaterschaft und Sohnschaft geht aus von der über Alles erhabenen Urvaterschaft und Ursohnschaft, von welcher sie uns und den überhimmlischen Gewalten geschenkt worden ist. Die allursächliche und allerfüllende Gottheit Jesu enthält die mit dem Ganzen zusammenstimmenden Theile, vollkommen im Unvollkommenen als Urvollkommenheit, unvollkommen im Vollkommenen als Uebervollkommenheit, gestaltende Gestalt im Gestaltlosen als Urgestalt. Aus Menschenliebe zu unserer Natur herabsteigend ist der Uebergott Mann geworden und hat sich uns unverändert und unvermischt mitgetheilt, ohne durch die unaussprechliche Entäusserung an seiner Ueberfülle etwas zu leiden. Wenn alles Seiende aus dem Guten ist, so ist nichts Seiendes aus dem Bösen, und nicht einmal das Böse selbst wird sein können, weil es sich selbst vernichten würde. Darum hat es nirgendwie Theil am Guten, wodurch es überhaupt ist und zur Vollendung des Ganzen dient. Alles Seiende also, so weit es ist, ist auch gut aus dem Guten; so viel es aber des Guten ermangelt, ist es weder gut, noch seiend, nicht aus Gott und nicht in Gott, nicht überhaupt und nicht zu Zeiten. In allem Seienden ist die göttliche Vorsehung und nichts Seiendes besteht ohne ihre Sorge. Die möglichste Aehnlichkeit und Einigung mit Gott ist das Ziel der Hierarchie, d. h. derjenigen heiligen Ordnung, Wissenschaft und gottähnlich gestalteten Wirksamkeit, die ein Bild der urgöttlichen Schönheit ist und einem Jeden, der an ihr Theil nimmt, die Vollendung giebt. Der Ausgangspunkt aller Hierarchie ist die göttliche Seligkeit, die als heilige Reinigung und Vollendung die über Reinigung und Licht erhabenste Urvollendung ist. Die Gereinigten müssen frei von aller Vermischung vollendet werden; die Erleuchteten müssen erfüllt werden mit göttlichem Licht und hingeführt zum geistigen Schauen; die Vollendeten müssen dem Unvollkommenen entnommen und der vollendenden Wissenschaft des angeschauten Heiligen theilhaftig werden. Dagegen müssen die Reiniger in der Fülle ihrer Reinigung Andern von ihrer eignen Reinheit mittheilen; die Erleuchter müssen als hellere Geister ihr überströmendes Licht Solchen mittheilen, die desselben würdig sind; die Vollender aber müssen die Vollendeten in der allerheiligsten Weihe derjenigen Wissenschaft vollenden, die das Heilige geschaut hat. So wird jede Reihe der hierarchischen Ordnung, ihrer Eigenthümlichkeit gemäss, aufgeführt zum Wirken mit Gott; aber die Ordnungen der himmlischen Hierarchie geniessen der göttlichen Mittheilungen mehr, als die Wesen der irdischen Hierarchie, welche von sinnlichen Symbolen nach dem Mass ihrer Kraft zur eingestaltigen Vergöttlichung, zu Gott und

göttlicher Tugend aufgeführt werden, indem ihnen Gott die heilige Kraft des göttlichen Priesterthums schenkt. Was den Wesen der himmlischen Hierarchie vereint geschenkt wird, das wird uns durch die von Gott eingegebenen Schriften und durch die vorgeschriebenen Einweihungen in der Fülle gesonderter Symbole gegeben.

Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius übersetzt und mit Abhandlungen begleitet von J. G. V. Engelhardt (1823.)
Les livres du Pseudo-Dénys, par Léon Montet. (1848.)

Diophantos, auch Ekphantos genannt, wird als angeblich altpythagoreischer Schriftsteller mit einer Schrift „über das Königthum" aufgeführt.

Dioskûridês wird als ein Skeptiker aus der zweiten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts genannt.

Diotimos oder Theotimos, ein Stoiker des letzten vorchristlichen Jahrhunderts, soll dem Epikur sittenlose Briefe untergeschoben haben und auf Betrieb des Epikureers Zênôn hingerichtet worden sein.

Diotogenês wird als angeblich altpythagoreischer Verfasser zweier Schriften „über das Königthum" und „über die Heiligkeit" aufgeführt.

Diphilos wird als Sohn Ariston's aus Chios unter den ältern Stoikern genannt.

Diphilos aus Bithynien wird neben seinem Sohne Demêtrios als Stoiker des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts genannt.

Diûs wird als angeblich altpythagoreischer Schriftsteller mit einer Schrift „über die Schönheit" aufgeführt.

Dominicus de Flandria, aus Flandern gebürtig, hat als Dominikaner und strenger Anhänger der Lehre des Thomas von Aquino zu Bologna gelehrt, wo er 1500 starb. Neben seiner Bekämpfung der Anhänger des Duns Scotus und der Thomisten laxerer Observanz beschäftigte er sich auch mit Erläuterungen der Schriften des Thomas über Aristoteles. So erschienen von ihm namentlich „In XII *libros metaphysicae Aristotelis secundum expositionem Doctoris angelici* [d. h. des Thomas] *quaestiones*" (Venedig, 1496) und „In *D. Thomae Aquinatis commentaria super libris Posteriorum analyticorum Aristotelis* (Venetiis, 1514), ebenso „*Quaestiones quodlibetales*" Venetiis 1500).

Dominicus a Soto (auch kurz Sotus oder Soto genannt) war 1494 zu Segovia geboren, trat in den Dominikaner-Orden, studirte in Paris, ward Beichtvater Karl's V., auf dessen Befehl er auch 1545 am Tridentinischen Concil Antheil nahm, zog sich aber später vom Hofe zurück und lebte und lehrte zu Salamanca, wo er 1560 starb. Als strengen Anhänger des Thomas von Aquino zeigt er sich in der handschriftlich vorhandenen Schrift „*Commentarius in primam et secundam partem Summae S. Thomae*" und in den gedruckten Werken „*De natura et gratia libri III*", „*Commentarius in IV librum Sententiarum Petri Lombardi*" und in seinem in spanischer Sprache veröffentlichten Katechismus der christlichen Lehre. Ausserdem hat er Erklärungen zu mehreren Schriften des Aristoteles und zur Einleitung des Porphyrius in die aristotelischen Kategorien veröffentlicht. Endlich ist er durch seine dem Don Carlos gewidmete Schrift „*De justitia et jure libri VII*" (Salamanca, 1556) ein Vorläufer des Hugo Grotius geworden.

Dominos, ein Schüler des Neuplatonikers Syrianos und Mitschüler des Proklos, hat sich mehr als Mathematiker, wie als Philosoph ausgezeichnet und in letzterer Beziehung sich vorwerfen lassen müssen, dass er die Lehre der neuplatonischen Schule durch eigne Einfälle verderbt habe.

Dorbellus, Nicolaus, siehe Nicolaus de Orbellis.

Dôros aus Arabien (Ostjordanland), ein Freund des Neuplatonikers Damaskios, lebte zu Anfang des fünften christlichen Jahrhunderts und war Anfangs Peripatetiker, aber durch Jsidôros für die neuplatonische Schule gewonnen worden.

Dressler, Johann Gottlieb, war 1799 zu Neukirch bei Bautzen (in der Lausitz) geboren und Anfangs Schullehrer, studirte aber seit 1823 noch Theologie und wurde 1831 Director des Schullehrerseminars in Bautzen, wo er 1867 starb, nachdem er seit 1858 in den Ruhestand getreten war. Er ward durch Beneke's Erziehungslehre für dessen Philosophie gewonnen, die er in seinen Schriften eifrig vertrat. In diesem Sinne sind abgefasst die „Beiträge zu einer bessern Gestaltung der Psychologie und Pädagogik", in 2 Bänden 1845 und 46, auch unter dem Titel: „Beneke oder die Seelenlehre als Naturwissenschaft, eine freimüthige Beleuchtung der von ihm entdeckten Naturgesetze, welche in der menschlichen Seele walten und deren Entwickelung beherrschen." Nachdem Dressler auch eine „Praktische Denklehre" (1852) veröffentlicht hatte, gab er nach Beneke's Tode dessen Lehrbuch der Psychologie in 3. Auflage (1868) heraus und vertheidigte seinen Meister gegen den Vorwurf des Materialismus in der Schrift: „Ist Beneke Materialist? Ein Beitrag zur Orientirung über Beneke's System der Psychologie, mit Rücksicht auf verschiedene Einwürfe gegen dasselbe" (1862.)

Dreves, Georg, war 1774 zu Döbbersen in Mecklenburg-Schwerin geboren, studirte 1791 Theologie und Philosophie in Jena, war seit 1798 Conrector in Ludwigslust, seit 1803—1826 Prediger in Kalkhorst bei Lübeck und starb 1832 auf seinem Rittergute Hoikendorf. Abgesehen von einer Uebersetzung von

Levesque de Pouilly's Theorie der angenehmen Empfindungen hat Dreves im Geiste der Kant'schen Philosophie zwei Schriften veröffentlicht, nämlich: Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur des Vergnügens, der Schönheit und des Erhabenen (1793), und: Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit (2 Theile), 1797 und 98.

Drysôn, siehe Bryson.

Dugald-Stewart, siehe Stewart.

Duns Scotus, siehe Johannes Duns Scotus.

Durandus, Wilhelm, war im letzten Viertel des dreizehnten Jahrhunderts in dem zur Diöcese Clermont gehörigen Flecken St. Pourçain in Auvergne geboren und wird darum gewöhnlich Durandus a Sancto Portiano genannt. Er trat zu Clermont in den Dominikanerorden, studirte in Paris Theologie und Philosophie und wurde dort 1313 Baccalaureus. Als Lehrer in Paris und in Avignon erwarb er sich durch seine schlagfertige Gewandtheit im Disputiren und Lösen schwieriger Probleme den Ehrennamen des *Doctor resolutissimus*, so dass ihn der Papst Johann XXII. zum *Magister sancti polatii* ernannte. Im Jahre 1318 wurde er Bischof von Puy-en-Velay und 1326 von Meaux und starb 1332. Anfangs der Thomistenschule zugethan, trat er später in wesentlichen Punkten eben so als Bestreiter der thomistischen Lehre auf, wie er andererseits auch die Lehre der Scotisten (Anhänger des Duns Scotus) bekämpfte. Abgesehen von seiner im Jahre 1506 zuerst in Paris gedruckten Schrift „*De origine jurisdictionum sive de jurisdictione ecclesiastica et de legibus*“ hat er seine scholastische Lehre hauptsächlich in dem Werke „*In sententias theologicas Petri Lombardi commentatorium libri IV*“ dargelegt, welches zuerst 1508 in Paris gedruckt wurde. Er erhob sich eben so freimüthig gegen das Ansehen des Aristoteles, wie gegen die Ideenlehre des Platon. Die Philosophie besteht nicht darin, zu wissen, was Aristoteles und andere Philosophen gemeint haben, denn sie alle haben geirrt; in der Theologie dagegen genügt es, den Sinn derer zu erkennen, welche unter der Leitung des heiligen Geistes den heiligen Kanon überliefert haben, weil bei ihnen kein Irrthum ist. Soll der Glaube Verdienst haben, so muss er über das Beweisbare hinausgehen; die Schwierigkeit des Glaubens trägt zu seiner Verdienstlichkeit bei. Es giebt eine dreifache Offenbarung Gottes: einmal durch das Geschöpf, dann durch die Schrift, endlich durch das Leben. Letztere jedoch vollendet sich erst durch die Anschauung Gottes, welche wir gegenwärtig noch nicht geniessen. Wir können über einen und denselben Gegenstand zugleich auf natürlichem Wege ein Wissen und durch die heilige Schrift ein Glauben erlangen, welches dem natürlichen Wissen nur eine höhere Gewissheit hinzufügt. Alle Erkenntniss des Uebersinnlichen liegt nur im Glauben. Der Grund aller Geschöpfe liegt nur in dem Gedanken Gottes, durch welchen er sein Wesen denkt, sofern es nach verschiedenen Gaben mittheilbar ist. Darin besteht die Ordnung und Vollständigkeit der Natur, dass alle diese Grade hervorgebracht worden sind, und hiernach hängt Alles von den Gedanken Gottes ab, welche vor den Geschöpfen sind. Diese Gedanken Gottes sind aber in seinem göttlichen Wesen nur als Einheit zu denken, so dass nur eine Verschiedenheit des Verhältnisses unter ihnen stattfindet. Die Formen der Dinge werden von Gott nicht einzeln und gesondert von einander gedacht, sie haben ihr Bestehen nur in seiner Alles umfassenden Kraft, und nur virtuell werden von ihm alle Dinge ihrer Art nach erkannt. Es giebt darum nur Eine Idee Gottes, aber viele ideale Verhältnisse, weil sein Wesen in verschiedener Weise in den Geschöpfen nachgebildet werden kann. Der Gedanke des Allgemeinen bildet sich nur im Verstande, dessen Ueberlegung oder reflexive Thätigkeit sich sowohl zur Bejahung, wie zur Verneinung darauf beschränkt, ob die von den Sinnen zugebrachten und in der Einbildungskraft bewahrten Vorstellungen passend sind, um miteinander zu einem Urtheil verbunden zu werden. Zwischen dem Gedanken und der Sache, dem gedachten Gegenstande, findet keine wesentliche Uebereinstimmung statt, sondern nur ein Verhältniss der Conformität. Das Allgemeine drückt darum nicht etwas aus, was in den Dingen selbst wäre. Formell ist also die Wahrheit nicht in den Dingen, sondern nur im Verstande, sofern die Gegenstände als gedachte im Verstande sind. Die allgemeine und die individuelle Natur bilden zusammen ein und dasselbe Object und unterscheiden sich nur nach der Art unserer Auffassung. Mit andern Worten: Gattung und Art bezeichnen nur auf unbestimmte Weise ebendasselbe, was das Individuum auf bestimmte Weise darstellt. Es existiren nur Individuen. Die Abstraction des Allgemeinen vom Einzelnen ist die Operation desselben Verstandes, der auch vom sinnlichen Eindruck afficirt wird, und die Annahme eines besondern thätigen Verstandes ist ebensosehr eine Fiction, als die Annahme eines thätigen Sinnes überflüssig ist. Das Allgemeine wird erst durch die Operation des Verstandes gebildet, indem die Sache von den individualisirenden Umständen oder Bedingungen abgetrennt wird. Das Allgemeine ist also nicht der Ausgangspunkt, sondern das Ziel des Weges. So war Durandus einer der Erneuerer der unter dem Namen des Nominalismus bekannten mittelalterlich-scholastischen Geistesrichtung.

Durandus aus Orleans war ein zeitgenössischer Ordens- und zugleich Namensgenosse des Durandus à S. Porciano und wurde darum auch Durandus der Jüngere oder Durandellus genannt. Er versuchte die Lehre des *„Doctor resolutissimus“*, welche in der Schule der Dominikaner lebhaften Widerspruch erfahren hatte, in einem nur handschriftlich auf der Nationalbibliothek zu Paris vorhandenen Werke, welches kurz nach der Heiligsprechung des Thomas von Aquino verfasst wurde, in allen von der thomistischen Lehre abweichenden Punkten zu bekämpfen und zu widerlegen.

Dûris aus Samos war ein Schüler des Aristotelesschülers Theophrastos und hatte über Leben und Lehren der Philosophen geschrieben, woraus uns einige Bruchstücke überliefert worden sind.

E.

Ebel, Kaspar, war 1594 oder 1595 in Giessen geboren und zuerst Rector des Gymnasiums in Worms, dann Professor der Logik und Metaphysik zu Marburg und zu Giessen, wo er 1664 starb. Er hat als Aristoteliker zunächst die Metaphysik (*Metaphysica, pars universalis et specialis,* 1638, und *Apologia pro metaphysica contra Guil. Amesium*, 1640) bearbeitet, dann aber ein Compendium der peripatetischen Logik (1645) herausgegeben, welches wiederholte Auflagen erlebt und ihm den Ehrennamen „*Cattorum Aristoteles*“ verschafft hat.

Ebenare (Evenare), siehe Aben Esra.

Eberhard, Johann August, war 1739 in Halberstadt geboren und im dortigen Gymnasium Martineum gebildet, studirte seit 1756 in Halle Theologie, Philologie und Philosophie und bildete sich hauptsächlich nach den englischen Freidenkern. Nachdem er seit 1759 einige Jahre Hauslehrer gewesen, wurde er 1763 als Conrector am Martineum seiner Vaterstadt und als zweiter Prediger in seiner Vaterstadt angestellt. Seit 1766 lebte er als Privatmann zu Berlin in eifrigem Verkehr mit Nicolai und Mendelssohn, übernahm 1768 eine Predigerstelle in Berlin, später in Charlottenburg, und wurde 1778 nach dem Tode des Aesthetikers Meier als Professor der Philosophie nach Halle berufen, wo er durch seine Vorlesungen in grossem Ansehen stand und auch durch seinen Umgang anregend wirkte. Im Jahre 1786 wurde er auswärtiges Mitglied der Berliner Akademie und starb 1809. In seinen Schriften bewegt sich Eberhard auf dem Standpunkt der Leibniz-Wolff'schen Philosophie. Die „Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden“ (1772) knüpfte an die Erörterung der Frage über die Seligkeit der Heiden vom Standpunkt der rationalistischen Aufklärung eine scharfe und einschneidende Kritik des kirchlichen Lehrbegriffs von der Erbsünde, Genugthuung, von den Gnadenwirkungen und der Ewigkeit der Höllenstrafen. Im Jahr 1776 gewann er mit seiner Abhandlung „Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens“ (1776, in 2. Auflage 1786) den Preis der Berliner Akademie. Bei dem Antritte seiner Professur in Halle lenkte er in der Abhandlung „Vom Begriff der Philosophie und ihren Theilen“ (1778) die Aufmerksamkeit besonders auf die Geschichte der Philosophie, und aus seinen darüber gehaltenen Vorlesungen ging die Schrift „Allgemeine Geschichte der Philosophie“ hervor (1788). Als Handbücher erschienen von ihm: „Vorbereitung zur natürlichen Theologie oder Vernunftlehre der natürlichen Theologie“ (1781), ferner „Sittenlehre der Vernunft“ (1781) und „Kurzer Abriss der Metaphysik mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Zustand der Philosophie“ (1794), worin er sich als den letzten wissenschaftlichen Wortführer der Leibniz-Wolff'schen Philosophie kund gab. Seine „Theorie der schönen Wissenschaften“ (1783), woran sich später sein „Handbuch der Aesthetik für gebildete Leser“ (1803—1805, in 4 Bänden) anschloss, verschaffte ihm in der Geschichte der Aesthetik einen Platz. Seinen Leibniz-Wolff'schen Standpunkt hielt Eberhard auch der Kant'schen Kritik gegenüber aufrecht, durch welche nach seiner Ueberzeugung die bisherige Philosophie so wenig aufgehoben war, dass Kant vielmehr in Allem irre, worin er von Leibniz abweiche und dass dasjenige, was Kant's Kritik Wahres enthalte, Leibnizisch sei. Zur Bekämpfung der „kritischen Philosophie“ und ihrer Anhänger gab Eberhard in den Jahren 1787—1792 ein „Philosophisches Magazin“ heraus, wovon 16 Stücke in 4 Bänden erschienen. Die gleiche Tendenz verfolgte sein „Philosophisches Archiv“ (1793—1795 in 2 Bänden.) In der Abhandlung „Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der Vernunft durch eine ältere

entbehrlich gemacht werden soll" (1790) hat Kant unter spöttischer Erwiderung auf Eberhard's Angriffe nachgewiesen, dass dessen Standpunkt ein veralteter sei.

Eberstein, Wilhelm Ludwig Gottlob Freiherr von, war 1762 geboren und lebte auf seinem Landgute Mohrungen bei Sangerhausen, wo er 1805 starb. In seinen philosophischen Anschauungen auf dem Standpunkte Eberhard's sich bewegend, war er ein gründlicher Kenner der neuern Philosophie, um deren Darstellung er sich in seinem „Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik der Deutschen von Leibniz bis auf die gegenwärtige Zeit", in zwei Bänden, 1794 und 1799) Verdienste erworben, obwohl er sich darin gegen Kant und seine Anhänger polemisch verhielt. Ausserdem veröffentlichte er eine Schrift „Ueber die Beschaffenheit der Logik und Metaphysik bei den sogenannten reinen Peripatetikern" (1800) und über „die natürliche Theologie der Scholastiker, nebst Zusätzen über die Freiheitslehre und den Begriff der Wahrheit bei denselben" (1803.)

Ebert, Johann Jacob, war 1737 in Breslau geboren, hatte seit 1756 in Leipzig studirt, seit 1768 kurze Zeit als Hofmeister in St. Petersburg gelebt und war seit 1769 Professor der Mathematik und Philosophie in Wittenberg, wo er 1805 starb. Abgesehen von belletristischen und dichterischen Zeitschriften und Romanen, die er herausgab, hat er im Sinne einer Popularisirung der Wolff'schen Philosophie und im Interesse der Aufklärung folgende philosophische Schriften veröffentlicht: Von der wechselseitigen Vereinigung der Philosophie und schönen Wissenschaften (1760), Nähere Unterweisung in den philosophischen und mathematischen Wissenschaften (1773), Unterweisung in den Anfangsgründen der Vernunftlehre (5. Aufl. 1790), Unterweisung in den Anfangsgründen der vornehmsten Theile der praktischen Philosophie (1784), Der Philosoph für Jedermann (1784).

Echeklês aus Ephesos wird als Kyniker und Schüler des Kleomenês und Kleombrotos bei Diogenes Laërtios erwähnt und andrerseits als Lehrer des Menedêmos genannt.

Echekratês aus Phliûs (im Peloponnesos) wird bei Diogenes Laërtios als ein Zeitgenosse des Aristotelikers Aristoxenos erwähnt, im Platonischen Dialog Phaidon aber als ein Pythagoreer genannt.

Echekratidês aus Methymna (auf der Insel Lesbos) wird als ein Aristoteliker genannt, von dem Nichts weiter bekannt ist.

Eck, Johann, siehe Mayer, Johann, aus Eck.

Eckart oder **Eckhart** (Eckehard, bisweilen auch Aichard genannt) oder wie er sich selber gewöhnlich nennt: Meister Eckhart war wahrscheinlich nicht in Strassburg, sondern in Thüringen um's Jahr 1260 geboren, und trat dort in den Dominikanerorden. Von seinen Obern für das Lehramt bestimmt, studirte er in Köln und Paris, war in den neunziger Jahren des 13. Jahrhunderts Prior in Erfurt und Vicar seines Ordens für Thüringen, ging im Jahr 1300 als Lehrer nach Paris, musste aber schon 1303 nach Deutschland zurückkehren, wurde 1304 Provincialprior für Sachsen und 1307 Generalvicar für die Reformirung der Klöster. In den Jahren 1311 und 1312 war er wiederum als Lehrer in Paris thätig, dann an der theologischen Schule in Strassburg. Da sich seine auf der Kanzel, wie in einzelnen Tractaten vorgetragenen Lehren und Speculationen mehrfach mit den von der Kirche beanstandeten Sätzen der sogenannten „Brüder des freien Geistes" berührten, so kam er bei der im Jahr 1317 gegen die ketzerischen Begharden eröffneten Verfolgung ebenfalls in Verdacht und wurde als Prior nach Frankfurt versetzt, wo 1320 eine Untersuchung gegen ihn eingeleitet wurde. Aber 1321 begegnen wir ihm wieder als Lehrer an der Hochschule in Köln. Im Jahr 1325 wurde er wegen seiner Lehren abermals in Untersuchung gezogen, deren Ausgang er jedoch nicht erlebte, da er 1327 starb. Im Jahr 1322 wurden vom Papst Johann XXII. elf seiner Lehrsätze als ketzerisch verurtheilt. Indem Meister Eckhart neben kosmologischen Gedanken des Aristoteles auch die Elemente der neuplatonisch-christlichen Mystik des angeblichen Areopagiten Dionysius in sich aufnahm, hat er auf der Grundlage der Lehren Alberts des Grossen und Thomas von Aquino weiter gebaut, um dem heilsbegierigen Volke einen andern als den hergebrachten Weg zur Vereinigung mit Gott, nämlich durch unmittelbare Vernunftanschauung, zu zeigen, er kam aber dabei durch unbewusste Umdeutung der überlieferten christlichen Glaubenssätze zu einer Ueberspannung der durch die Schule von Sanct Victor in Paris zur Geltung gebrachten Mystik des Kirchenglaubens. Mit sprachschöpferischer Kraft hat er als Volksprediger zu Strassburg und Köln die tiefsinnigen Gedanken und Anschauungen seiner theosophischen Mystik in seiner Muttersprache eingebürgert, obwohl er durch die überwiegend metaphysische und weniger praktische Richtung seiner Vorträge zwischen Schule und Volk in einer zweideutigen Mitte steht. Die zur Kenntniss der Anschauungen des Meisters Eckart dienenden Materialien sind in dem Werke „Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, herausgegeben von Franz Pfeiffer" im zweiten Bande zum ersten Male mit grösserer Vollständigkeit im Druck veröffentlicht worden. Es sind 1) Predigten (S. 1—370), 2) Tractate (S. 373—593), 3) Sprüche (S. 585—627) und 4) *Liber positionum,* welches 162 Sätze mit

Erläuterungen enthält (S. 629 — 686). Als unbegreifliches und unaussprechliches Wesen (so lehrt Eckhart) kann sich die Gottheit nicht offenbaren; sie wohnt sich selber unbekannt in dem Nichts des Nichts, welches eher war als das Nichts. Aber sie bleibt und ruht nicht da, wo sie der Anfang aller Wesen, sondern wo sie deren Endziel ist und wo alles Wesen vollendet wird. Erst in der Dreifaltigkeit ist die ungenaturte und noch unoffenbare Natur ein lebendiges Licht, das sich selber offenbart. Die genaturte Natur ist Nichts als Ein Gott in drei Personen und diese naturen die Kreatur. Die göttliche Natur ist der Vater, welcher der ungenaturten Natur, so nahe ist, wie der genaturten, er ist die eigentliche Vernunft in der göttlichen Natur, und diese heisst ein Gebären und Sprechen. In Gott ist nicht Zeit noch Raum, daher ist Vater und Sohn zugleich Ein Gott, unterschieden nur wie Entgiessung und Entgossenheit; in der göttlichen Einheit aber ist aller Unterschied aufgehoben, der Fluss in sich selber verflossen. Gott ist ohne und über alle Zahl, er haftet an Nichts, schwebet in sich selber und ist frei von allen Dingen; er ist das Gute in allen Dingen, darum besitzt er sich in Allem, und Alles was Gott hat, das ist er auch. Gott ist allezeit wirkend in einem Nun der Ewigkeit; Ewigkeit aber ist ein gegenwärtig Nun, das nicht weiss von der Zeit. Aber Gott muss sich bekennen und sein Wort sprechen; darum sendet Gott in der Fülle der Zeit seinen Sohn in die Seele. Wann ist die Fülle der Zeit? Wann die Seele der Zeit und Stätte ledig ist, dann sendet Gott seinen Sohn in sie; Gottes ewiges Wirken ist das Gebären seines Sohnes, den er allezeit gebieret. Der Sohn ist der erste Ausbruch aus der Fruchtbarkeit des Vaters, und dieser Ausbruch ist ohne Mittel des Willens, darum heisst er ein Bild und Wort des Vaters. In diesem Worte spricht der Vater meine Seele und deine Seele; er gebieret seinen Sohn in mir und in dir in derselben Weise, als er ihn in der Ewigkeit gebieret und nicht anders; er gebieret ohne Unterlass mich seinen Sohn, mich sein Wesen und seine Natur, wann der Wille also vereinigt wird in mir, dass er wird ein einig Ein. In demselben Ursprunge, da der Sohn urspringet, da urspringet auch der heilige Geist und fliesst aus. Es ist des Vaters Wesen, dass er den Sohn in mir gebäre, und ist des Sohnes Wesen, dass ich in ihm geboren werde, und ist des heiligen Geistes Wesen, dass ich in ihm verbrenne und in Liebe verschmolzen werde; denn des heiligen Geistes Wesen und Leben liegt darin, dass er minnen muss, es sei ihm lieb oder leid. Ich bin in Gott, und nimmt der heilige Geist sein Wesen nicht von mir, so nimmt er's auch nicht von Gott. Gott ist Mensch geworden, damit ich Gott würde; Gott ist gestorben, damit ich sterbe aller Welt und allen geschaffenen Dingen. Menschheit in ihr selber ist so edel, dass sie hat Gleichheit mit den Engeln und Sippschaft mit der Gottheit. Freilich mögen viele gelehrte Leute nicht leiden, dass man die Seele so nahe in's göttliche Wesen setzt und ihr soviel göttliche Gleichheit zueignet; das ist davon, dass sie den Adel der Seele nicht kennen. Wie Gott alle Dinge ist, weil er alle Dinge in sich enthält, so ist auch die Seele alle Dinge, weil sie aller Dinge edelstes. In den drei obersten Kräften der Menschenseele, der Erkenntniss, dem Kriegenden oder Zornigen und dem Willen spiegelt sich Vater, Sohn und Geist. Was du liebst, also bist du; liebst du die Erde, so bist du irdisch; liebst du Gott, so bist du göttlich. Ein jegliches Ding ruhet in der Stätte, daraus es geboren ist; die Stätte, aus der ich geboren bin, ist die Gottheit; in ihr hab' ich nicht allein einen Vater, sondern mehr; ich hab' mich selber da; ehe dass ich selber war, war ich in der Gottheit geboren. Wo die Natur endet, fängt Gott an zu sein; Gott begehrt nichts mehr von dir, denn dass du ausgehest in dir selber in creatürlicher Weise und lässest Gott in dir allein Gott sein. Alle Creaturen jagen danach, dass sie Gott gleich werden: Wäre Gott nicht in allen Dingen, so hätte die Natur weder Wirken noch Begehren, und sie selber wäre Nichts; zöge Gott aus den Dingen das Sein zurück, so würden die Dinge wieder zu nichte. Darum sucht die Creatur heimlich Gott; sie wisse es oder nicht, es sei ihr lieb oder leid, sie meinet doch nur Gott in all' ihrer Begehrung. Der innere Mensch schmecket Nichts als Creaturen, sondern Alles nur als Gaben Gottes; aber in allen Gaben giebt Gott nur sich selbst; er liebt nichts, als nur sich selber und seine Natur und sein Wesen und seine Gottheit. Soviel die Seele in Gott ruht, soviel ruht Gott in ihr. Ruht sie ganz und ungetheilt in ihm, so wiederruhet er ganz und ungetheilt in ihr; denn Ruhe sucht Gott in allen Dingen, und Ruhe meinte er, als er alle Creaturen schuf. Denn es ist Gott also Noth, dass er uns suche, recht als ob seine Gottheit daran hinge. Gott mag unser so wenig entbehren; als wir seiner, und ob wir selber uns auch von Gott abkehren mögen, so mag sich doch Gott nimmer von uns weg wenden. Ich danke Gott nicht, dass er mich lieb hat, denn er kann es nicht lassen; er wolle es oder nicht, seine Natur zwingt ihn doch; er giebt sich in allen Dingen und in allen seinen Gaben. In der Liebe, darin Gott sich liebt, liebt er auch alle Creaturen, nicht als Creaturen, sondern als Gott. Wenn der Mensch seiner selbst ledig ist und nur in Gott allein lebt, so ist er wahrlich dasselbe von Gnaden, was Gott von Natur ist, und Gott bekennt selbst, dass

kein Unterschied sei zwischen ihm und diesem Menschen. Durch die Geburt Gottes in der Seele sind alle Menschen Ein Sohn, verschieden zwar nach leiblicher Geburt, aber nach der wesenhaften und ewigen Geburt Eins, ein einziger Ausfluss aus dem ewigen Worte. Weder am Vater, noch am Sohne, noch am heiligen Geist genüget der Seele, sondern sie durchbricht die innerste Tiefe der Gottheit und dringt ein in die Wurzel, da der Sohn ausquillet und der heilige Geist hervorblühet. Es ist etwas in der Seele, was über die Geschaffenheit der Seele ist; es ist von allen Namen und Formen frei und ledig, wie Gott frei und ledig ist in sich selber; es ist höher denn Erkennen und höher denn Lieben und höher denn Gnade. Und so viel du dich bekehrest von dir selber und von allen geschaffenen Dingen, so viel bist du gereinigt und beseligt in diesem Funken der Seele, der unberührt ist von Gott und Zeit und nur Gott will, wie er in sich selber ist; diesem Lichte der Seele genüget nur am überweltlichen Wesen. So sollen wir mit Gott vereinigt werden, nicht an der Wesung, sondern an der Schauung; denn sein Wesen mag nicht unser Wesen werden, sondern soll unser Leben sein; das Auge, darin ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, darin Gott mich siehet. Mein Auge und Gottes Auge ist Ein Auge und Ein Gesicht und Ein Erkennen und Eine Liebe, mein Erkennen ist sein Erkennen; Gottes Wesen ist sein Erkennen, und Gottes Erkennen macht, dass ich ihn erkenne. Und so lange der Mensch nicht gleich ist dieser Wahrheit, so lange wird er sie nicht verstehen, denn es ist eine unbedachte Wahrheit, die gekommen ist aus dem Herzen Gottes ohne Mittel. Du sollst entsinken deiner Deinesheit und soll dein Dein in seinem Mein ein Mein werden. Hält die Seele fest an dem Nichtigen, an dem Unterschiede von Nun und Gestern und Morgen, so lebt sie in der Verdammniss, weil sie in Gott ist, aber widerwillig. Will sie aber das Nichtige nicht festhalten, verzichtet sie auf alles Zeitliche, auf das eigne Wollen und eigne Meinen, dann ist sie selig, auch weil sie in Gott ist, aber willig. Da wird ihr Alles zu einem ewigen Nun, wie es für Gott ist; Zeit wird ihr wie Ewigkeit, und die höhern Kräfte der Seele werden zum Sitze der höchsten Tugenden, des Glaubens, der Hoffnung, der Minne. Die letztere besteht in der Gelassenheit, der Alles recht ist, was Gott thut, und wäre es auch, dass er uns verlassen und ohne Trost lassen wollte, wie einst Christum. — Abgesehen von ketzerischen Richtungen, die sich an die von der Kirche verurtheilte Mystik des Meisters Eckhardt anschlossen, hat dieser tiefsinnigste Denker des spätern Mittelalters in Johann Tauler (1300—1361) aus Strassburg, Heinrich Suso (1300—1365) aus Constanz und an dem unbekannten Verfasser des von Luther aufgefundenen und zuerst herausgegebenen Buches „Die deutsche Theologie" Schüler gefunden, welche jedoch Eckhardt's theosophische Lehre nicht wissenschaftlich fortgebildet haben, sondern das religiös-praktische Interesse mehr, als Eckhardt, hervortreten liessen.

Martensen, Meister Eckart. 1842.
J. Bach, Meister Eckart, der Vater der deutschen Speculation. 1864.
A. Lasson, Meister Eckart der Mystiker. Zur Geschichte der religiösen Speculation in Deutschland. 1868.
A. Jundt, essai sur le mysticisme spéculatif de maître Eckart. 1871.
F. R. Linsemann, der ethische Charakter der Lehre Meister Eckharts. 1873.

Ehrlich, Johannes Nepomuk, war 1810 in Wien geboren und früh in den Piaristenorden getreten. Nach durchlaufenem theologischen Studium war er einige Zeit zu Krems an der Donau Lehrer der Physik und daneben Seelsorger, seit 1850 Professor der Philosophie in Graz, seit 1852 solcher in Prag, wo er 1864 starb. Auf Fr. H. Jacobi's Schultern stehend, bewegte er sich als katholischer Philosoph in der Geistesrichtung des Wiener Weltpriesters Anton Günther (1783—1861). Er veröffentlichte eine „Metaphysik als rationale Ontologie (1841), dann die Schrift: „Die Lehre von der Bestimmung des Menschen als rationale Teleologie (1842) und legte das Gesammtergebniss seines Denkens in seiner „Fundamentaltheologie" (1862 bis 1864, in zwei Bänden und zwei Ergänzungsheften) als sein philosophisches Vermächtniss nieder, worin er die Denkbarkeit und Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung, sowie deren Wirklichkeit gegen die Bestreiter derselben entwickelte und auf dieser Grundlage den Entwurf einer Philosophie der Geschichte gab.

Ekdêmos (auch Ekdêlos genannt) wird als Anhänger der sogenannten mittlern (von Arkesilaos gestiften) Akademie erwähnt.

Eklektiker, philosophische, oder Vertreter des philosophischen Eklekticismus werden Solche genannt, welche sich in ihrem Philosophiren an kein bestimmtes System halten, sondern nach eigenem Urtheil oder besonderer Neigung aus den schon ausgebildeten philosophischen Ansichten und Systemen vorhandener Philosophen-Schulen das angeblich Wahre sich auswählen. Werden dabei auch solche Sätze und Gedankenreihen mit einander verbunden, welche sich bei genauerer Prüfung als unvereinbar, weil im Princip einander widerstreitend, darstellen müssen, so entsteht daraus Synkretismus, d. h. Vermischung verschiedenartiger Elemente, wobei man sich über das principlose und unfolgerichtige Verfahren leicht mit dem

Vorgeben beruhigt, dass die Meinungs-Verschiedenheiten und Streitigkeiten der Philosophenschulen mehr oder minder auf Wortstreit hinauslaufen. Im griechisch-römischen Alterthume trat der Eklekticismus hauptsächlich seit dem letzten vorchristlichen Jahrhundert auf und hatte unter den mit griechischer Philosophie sich beschäftigenden Römern ihren namhaftesten Vertreter an Cicero, welcher sich unter Beiseitesetzung der Naturphilosophie, in der Erkenntnisslehre zu den Skeptikern der mittlern Akademie hielt, in den ethischen Fragen dagegen peripatetische und stoische Lehren zu verbinden strebte. In der römischen Kaiserzeit reichte der Eklekticismus der Offenbarungsphilosophie die Hand, sowohl in der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie Philon's, wie bei den heidnischen Platonikern dieser Zeit, deren Eklekticismus sich im Neuplatonismus als eine Verschmelzung pythagoreischer, platonischer und aristotelischer Lehren darstellt. Innerhalb der neueren Philosophie verfuhren die philosophischen Vertreter der deutschen Aufklärung und die sogenannten Popularphilosophen des achtzehnten Jahrhunderts ebenfalls eklektisch. Unter ihnen vermittelte Friedrich Ancillon (1766 — 1837), der seine Schriften in französischer Sprache veröffentlichte, den Uebergang zu der im 19. Jahrhundert in Frankreich hervorgetretenen eklektischen Schule von Philosophen, zu welcher Royer-Collard (1763 — 1845), Th. Jouffroy (1796 — 1842) und Victor Cousin (1792—1877) zählen und welche zur Correctur der durch Locke und und Condillac eröffneten Philosophie des Sensualismus theils auf Descartes und Malebranche zurückgriffen, theils von den Philosophen der schottischen Schule und aus der deutschen Philosophie seit Kant sich Verwandtes aneigneten, so dass Jules Simon den Eklekticismus in der Philosophie überhaupt als die Philosophie ohne Einseitigkeit, als eine solche, welche die Vernunft mit der Erfahrung versöhnt und den ganzen Gewinn der geschichtlichen Entwickelung des philosophischen Gedankens benutzt, also die wahre Philosophie herstellen konnte.

Ekphantos aus Syrakus, bei dem Kirchenvater Theodorêtos unter dem Namen Diophantos erwähnt, soll ein Pythagoräer gewesen sein, der aber die pythagoräischen Zahlen-Monaden, welche als die Urbestandtheile aller Dinge galten, für körperliche Atome erklärte, die nach Grösse, Gestalt und Kraft verschieden wären. Er wird auch als angeblicher Verfasser einer neupythagoräischen Schrift „über das Königthum“ genannt.

Eleaten heissen die Vertreter und Pfleger einer Philosophenschule, welche in der lukanischen Stadt Elea (Hyelia oder Velia) am Tarentinischen Meerbusen von 500—540 vor Chr. blühte. Die Lehre der Eleaten ruhte auf der Forderung einer zutreffenden Vorstellung des einheitlichen Bandes in der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge, woraus sich als Grundgedanke der Satz ergab, dass das Eine und alleinige Sein und Wesen der Dinge Gott oder das All sei, während die Sinnenwelt als das Reich der Veränderung nur als täuschender Schein aufzufassen sei. Die eleatische Philosophie hat in drei aufeinanderfolgenden Generationen einen gewissen Fortschritt entwickelt, indem ihre Grundlegung durch den aus Kolophon in Jonien stammenden Xenophanês, ihre weitere Ausbildung durch Parmenidês, ihre dialektische und polemische Vertretung durch Zênôn erfolgte, während sich der Samier Melissos an Parmenides anschloss.

Elias del Medigo stammte aus Kandia oder Kreta und lebte erst in Venedig, dann als Lehrer der Philosophie in Padua, wo der ältere Graf Johannes Pico von Mirandola (gest. im J. 1494) sein Schüler war. Für diesen verfasste er in den Jahren 1482 und 1485 einige Abhandlungen in hebräischer Sprache. In einer 1491 verfassten Schrift „*Bechinath-ha-dath*“ (Prüfung des Gesetzes, d. h. der Religion) suchte er darzuthun, dass sich das Studium der Philosophie mit dem religiösen Sinne vertrage. Sie ist 1629 durch den Mathematiker und Arzt Josef Salomon del Medigo herausgegeben und in Basel gedruckt, mit einem Commentar von Jsaak Reggio in Wien 1833 wieder aufgelegt worden.

Elische oder eleische Schule hiessen die Anhänger einer aus der sokratischen Philosophie hervorgegangenen Geistesrichtung, deren Urheber nach Sokrates' Tode der aus Elis gebürtige Liebling des Sokrates, Phaidôn, war, welchem der platonische Dialog „Phaidon“ gewidmet ist. Als sein Nachfolger in der Schule zu Elis wird Pleistanos und als weitere Schüler Anchipylos und Moschos genannt. Durch Menedêmos und Asklêpiadês, beide aus Eretria (auf der Insel Euböa) gebürtig, wurde die elische Schule nach Eretria verpflanzt und führte seitdem den Namen der eretrischen Schule, die bis um das Jahr 260 vor Chr. blühte. Die elisch-eretrische Schule theilte die Grundsätze der Anhänger des Antisthenes und der Megariker.

Elmericus, siehe Amalrich von Bene.

Elpidios wird in den Briefen des Julianus (Apostata) als ein platonischer Philosoph damaliger Zeit genannt.

Elpistiker oder elpistische (d. h. hoffende) Philosophen werden bei Plutarchos von Chaironeia als solche erwähnt, welche das Hoffen für die Grundbedingung aller Lebensfreude erklärten. Wer aber zu diesen Philosophen gehört habe, erfahren wir nicht. In einem nachgelassenen Bruchstücke hat sie Lessing für Glückspropheten erklärt, welche in Andern zwar angenehme, aber

meist trügerische Hoffnungen zu erwecken gesucht hätten.

Empedoklês war 485 vor Chr. in der dorischen Pflanzstadt Akragas oder Agrigentum (Girgenti) in Sicilien aus einer reichen und angesehenen demokratisch gesinnten Familie geboren. Er wird als ein Schüler des Pythagoras, wie des Parmenides bezeichnet und soll auch den Anaxagoras gehört haben, der dem Alter nach früher, seinen Werken nach später als Empedokles gewesen wäre. In seiner persönlichen Haltung und Lebensweise schloss sich der Agrigentiner an Pythagoras an, zog als Arzt, Sühnpriester und Volksredner umher und stand bei seinen Landsleuten als Wunderthäter, Seher und Prophet in hohem Ansehen, während er von Aristoteles als Erfinder der Rhetorik bezeichnet worden sein soll. Nachdem die Agrigentiner ihren Tyrannen vertrieben hatten, boten sie dem Empedokles die Herrschaft von Akragas an, die derselbe jedoch ausschlug. Doch soll er ihnen für die wiederhergestellte Demokratie eine neue Verfassung entworfen und mehrere Versuche von Agrigentinern, die Herrschaft an sich zu reissen, vernichtet haben. Die Art seines Todes wird verschieden erzählt und mit wunderhaften Zügen ausgeschmückt. Nach Einigen soll er bei einem Gastmahle plötzlich verschwunden sein; nach Andern wäre er auf der Reise zu einem messinischen Feste vom Wagen gestürzt oder endlich aus seiner Vaterstadt vertrieben im Peloponnes gestorben. Eine andere Sage lässt ihn sich in den Aetna stürzen. Er starb wahrscheinlich bei dem im Jahr 425 v. Chr. stattgehabten Ausbruch des Aetna als ein Opfer seines naturforschenden Eifers. Aus seinen beiden in Hexametern abgefassten Lehrgedichten „Ueber die Natur“ und „Reinigungen“ sind uns eine ziemliche Anzahl von Bruchstücken erhalten worden, aus denen sich ein annähernd vollständiges Bild seiner Weltanschauung gewinnen lässt. Was vorher nicht war (so lehrte der Agrigentiner), kann nicht entstehen, und was nicht ist, kann nicht vergehen. Es giebt nur Mischung und Trennung der vier ewigen Urelemente oder Wurzeln alles Daseins und aller Veränderung. Empedokles war der Erste, welcher die Materie oder den Urstoff in die vier Elemente Feuer, Luft, Wasser und Erde unterschied, die durch Aristoteles ein so zähes Dasein in dem aus dem Alterthum überlieferten Vorstellungskreis erhielten, dass sie als solche bis in die Neuzeit in der landläufigen Meinung Geltung behalten haben. Neben diesen Urelementen, welche ursprünglich im Sphairos oder der Weltkugel zu einem gegensatzlosen Ganzen gemischt sind, nahm Empedokles zwei Grundkräfte an, durch welche alle Veränderung in der Mischung und Trennung der Stoffe hervorgebracht wird: die Liebe oder Anziehung (worauf die Mischung beruht) und den Hass oder die Abstossung, als das Princip der Trennung. In unermesslichen Perioden der Weltentwickelung überwiegt bald die eine, bald die andere dieser beiden Grundkräfte als herrschende Macht. Ist die Liebe zur völligen Herrschaft gelangt, so ruhen alle Stoffe in seligem Frieden vereint in der Weltkugel als in Gott. Durch das Fortschreiten der Macht des Hasses, auf deren Höhepunkt Alles zerstreut und zersprengt ist, oder umgekehrt durch das Fortschreiten der Macht der Liebe werden verschiedene Uebergangszustände in der Weltentwickelung hervorgebracht. Durch das zufällige Spiel der Elemente und Grundkräfte entstehen alle zusammengesetzte Körper und auch die organischen Wesen, indem zuerst einzelne Theile, z. B. Augen ohne Gesichter und Köpfe, Arme ohne Leiber und ähnliche misslungene Gebilde entstanden, welche an ihrer eignen Unhaltbarkeit alsbald wieder zu Grunde gingen, sodass erst durch endlos wiederholtes Spiel von Zeugung und Vernichtung schliesslich allein diejenigen Erzeugnisse übrig blieben, welche die Bürgschaft der Dauer und Lebensfähigkeit in sich trugen. Aus der Wirkung entfernter Körper auf einander durch Ausflüsse aus allen Dingen und durch Poren, in welche die Ausflüsse eintreten können, werden auch die Sinneswahrnehmungen erklärt, während die Erkenntniss darauf beruht, dass jedes Element der Welt durch das Gleichartige und Entsprechende im Organismus verstanden wird. Aus der Ueberlieferung der sogenannten orphischen Dichtungen und der Pythagoräer hat Empedokles zugleich die Lehre von der Seelenwanderung aufgenommen, ohne dass dieselbe eigentlich mit seiner philosophischen Weltanschauung verknüpft wäre. Was uns aus dem Lehrgedichte „Reinigungen“ erhalten ist, ruht auf der Auffassung des Erdenlebens als eines unseligen. Aus dieser unseligen Welt müsse sich daher der Mensch durch Reinigungen und Sühnungen und durch völlige Hingabe an die Liebe zu befreien suchen. Indem dies die Besseren thun, werden sie vom Leibe befreit und in die reinere Welt, den Aether erhoben, sich eines fortdauernden seligen Zustandes erfreuen.

Empedoclis fragmenta ed. Stein. 1852.
Panzerbieter, Beiträge zur Kritik und Erläuterung des Empedokles. 1844. Fortgesetzt in der „Zeitschrift für Alterthumswissenschaft“, 1845, S. 883 ff.
Gladisch, Empedokles und die Aegypter. 1858.
Winnefeld, die Philosophie des Empedokles (Gymnasialprogramm aus Donaueschingen) 1862.

Empedoklês des Mittelalters. Aus den zu den Arabern gedrungenen Ueberlieferungen über die Lehren des Empedokles ist ein demselben zugeschriebenes Buch „über

die fünf Elemente" entstanden, welches ein spanischer Araber aus Cordova, Mohammed ibn Abdallah ibn Mesarra, aus dem Morgenlande nach Spanien brachte und welches in lateinischer Uebersetzung seit dem Ende des 12. Jahrhunderts von einzelnen christlichen Scholastikern benutzt wurde. Nach diesem angeblichen Empedokles hat der Schöpfer zunächst die erste Materie geschaffen, aus dieser war der Intellect, aus diesem die Seele hervorgeflossen. Die vegetative Seele wird als Rinde der animalischen, diese als Rinde der verständigen und diese wiederum als Rinde der intellectuellen Seele betrachtet. Die Einzelseelen gelten als Theile der von der Liebe beherrschten allgemeinen Weltseele, als deren Erzeugniss die Natur betrachtet wird, in welcher der Hass herrscht. Durch die Natur verführt, wandten sich die einzelnen Seelen dem Sinnlichen zu. Um diese zu reinigen und an das Intelligible wieder zu gewinnen, gehen von der allgemeinen Seele die prophetischen Geister zur Rettung der verlornen Seelen aus.

Empedotimos wird von Julianus (Apostata) neben Pythagoras als ein Vorgänger des Platonikers Herakleides aus Pontos genannt und bei Clemens von Alexandrien unter den Anhängern des Weissagungsglaubens angeführt. Die ihm beigelegte Schrift „Vorlesung über Natur" scheint ein neupythagoräisches Machwerk gewesen zu sein.

Engel, Johann Jacob, war 1741 zu Parchim geboren, studirte seit 1758 in Rostock und Leipzig, wurde 1776 Lehrer am Joachimsthaler Gymnasium in Berlin, als welcher er die Schüler aus den platonischen Dialogen in echt sokratischer Weise die logischen Regeln selbst ableiten liess. Später wurde er Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften und Lehrer des nachmaligen Königs Friedrich Wilhelm III. und 1787 Oberdirector des Berliner Theaters. Im Jahr 1794 siedelte er nach Schwerin über, von wo er aber 1798 wieder zurückgerufen wurde. Er starb auf einem Besuch in seiner Vaterstadt Parchim im Jahr 1802. Abgesehen von zahlreichen andern Schriften, die er auf dem Gebiete der Poesie, der ästhetischen Theorie und Kritik, sowie der Pädagogik veröffentlichte, sowie von seinen „Ideen zu einer Mimik", hat er in seinen zwei Bänden „Der Philosoph für die Welt" (1775 und 1777) eine Sammlung von popularphilosophischen Aufsätzen verschiedenartigen Inhalts veröffentlicht, welche ihm einen Ehrenplatz unter den deutschen Prosaisten sichern, wie arm sie auch an eigentlich philosophischem Gehalt erscheinen. Er hat darin die Lehren der englischen und französischen Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts mit den Grundgedanken der deutschen Aufklärung geschmackvoll zu einer eklektischen Popularphilosophie zu verbinden gestrebt.

Englische Philosophie, im weitesten Sinne des Wortes, bezeichnet den Inbegriff dessen, was in England, Schottland und Irland für die Philosophie geleistet worden ist. Der Antheil aber, welchen die britische Nation an der Entwickelung der europäischen Philosophie genommen hat, beginnt bei dem am Hofe Karls des Grossen gestorbenen Alchuine (Alkuin) 735—804 mit dem sammelnden Verarbeiten der philosophischen Ueberlieferungen des Alterthums, um alsbald in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts bei Johannes Scotus Erigena mit einem tiefsinnigen philosophischen System die scholastische Philosophie des Mittelalters zu eröffnen, in deren aufsteigender Entwickelung der als Erzbischof von Canterbury gestorbene Piemontese Anselm (1033—1109) die Fortbildung des Glaubens zum Wissen noch ganz im Sinne der Unterwerfung unter die kirchliche Autorität handhabte, während im Verlaufe des zwölften Jahrhunderts Johann von Salisbury (Joannes Salisberiensis 1115 bis 1180) gegen die einseitige Dialektik und Streitlogik Abälards für eine Verbindung klassischer Studien mit der Schultheologie wirkte. Bei der weitern Ausbildung der Scholastik seit dem dreizehnten Jahrhundert unter dem Einfluss der Aristotelischen Schriften und ihrer arabischen Erklärer hat Alexander von Hales (gest. 1242) von der Philosophie allerdings nur zur Begründung der theologischen Lehren Gebrauch gemacht, während der gelehrte Bischof Robert Greathead von Lincoln (gest. 1253) die platonischen Anschauungen mit aristotelischen Lehren zu verbinden suchte. Nachdem der Mönch Roger Bacon (1214—1294) seiner Zeit vorauseilend, einsam stehend, obwohl noch immer die scholastische Uebereinstimmung der Vernunft mit der Autorität der kirchlichen Offenbarung betonend, doch bereits mit Hinweisung auf die Erfahrungsforschung den Bruch des freien Denkens mit der Scholastik und dem Aristotelismus verkündigt hatte, begründete als Gegner des Thomas von Aquino der Franziskaner Johannes Duns Scotus (gest. 1308) die Schule der Scotisten. In seinen Schülern Wilhelm von Occam (gest. 1347) und Walter Burleigh (1275 bis 1337) bekämpften sich die scholastischen Gegensätze des Nominalismus und Realismus, an welchen sich bald die Auflösung der scholastischen Philosophie des Mittelalters vollzog. In die Fusstapfen des Mönchs Roger Bacon tretend suchte dessen Namensverwandter Francis Bacon (1561—1626) für die Philosophie den Beistand der positiven Wissenschaften und eröffnete durch Hinweisung auf die inductive Methode der Forschung die empirische Entwickelungsreihe in der neuern Philosophie. In der Nachfolge Bacon's wurde Thomas Hobbes (1588—1679) der Vorläufer der sensualistischen und em-

pirisch - psychologischen Schule. Nachdem Herbert von Cherbury (1581—1648) den Reigen der „englischen Deisten" (siehe diesen Artikel), die als Religionsphilosophen jener Zeit gelten dürfen, eröffnet hatte, stellte John Locke (1632—1704) das erkenntnisstheoretische Problem an die Spitze der Philosophie und suchte den Ursprung, die Tragweite und die Grenzen des menschlichen Erkennens zu verstehen. Während George Berkeley (1685—1753) von diesem Standpunkt aus, durch Ueberspannung der scholastisch-nominalistischen Anschauung, nach den Daten der innern Erfahrung das Problem einer Aussenwelt erörterte, führte David Hume (1711—1776) durch seine Untersuchungen über den Ursprung des Causalbegriffs und dessen lediglich auf den Kreis der Erfahrung beschränkte Anwendbarkeit den sensualistischen Idealismus Berkeley's zum Skepticismus fort. Dagegen haben David Hartley (1705—1757) und Joseph Priestley (1733 bis 1804) Locke's psychologische Untersuchungen in materialistischer Richtung weitergeführt. Neben diesen philosophischen Richtungen läuft die Entwickelung der englischen Moralphilosophie her, die sich an die Arbeiten von Cumberland (1671—1713), Hutcheson (1694—1747), Price (1723—1791), Ferguson (1724—1816), Adam Smith (1723 bis 1790) und Bentham (1748—1832) knüpft. Die durch Reid (1710—1796) begründete schottische Philosophie des sogenannten *common-sense* (Gemeinsinnes oder gesunden Menschenverstandes) wurde durch Beattie, Oswald und Dugald Stewart fortgesetzt und auch später noch durch Thomas Brown (1778—1820) und Mackintosh (1764—1832) vertreten. Während in Berkeley's und Joh. Gottlieb Fichte's Fusstapfen Ferrier und Fraser traten, wurde durch William Hamilton (1788—1856) die schottische Philosophie mit Kant'scher Vernunftkritik versetzt und durch John Stuart Mill (1806—1873) neben der Methode der wissenschaftlichen Forschung die empirisch-psychologische Richtung gepflegt. Die Richtung von A. Comte hat an G. A. Lewes, dem Verfasser einer „Geschichte der Philosophie von Thales bis Comte" einen Vertreter gefunden.

Epigenês wird im platonischen Dialoge Phaidon als ein Genosse des sokratischen Kreises genannt.

Epigonos wird als ein Neuplatoniker aus der Schule des Jamblichos genannt.

Epiktêtos, aus Hierapolis in Phrygien gebürtig, war als Sklave nach Rom gekommen, wo er von seinem Herrn, dem Hofmanne Epaphroditos, einem Günstling des Kaisers Nero, später freigelassen wurde. Von schwächlichem Körper und durch Krankheit oder Misshandlung von Seiten seines Herrn an einem Fusse lahm, führte er aus Noth und Grundsatz ein ärmliches Leben nach dem Vorbilde des Kynikers Diogenes, hörte aber auch den Stoiker Musonius Rufus in Rom. Seine Wohnung bedurfte keines Schlosses, weil er Nichts darin hatte, als die Matraze, darauf er sein Haupt legte. Nur als Amme für ein von ihm aufgenommenes Kind, das einer seiner Freunde hatte aussetzen wollen, nahm er eine Dienerin an. Unter der Regierung des Kaisers Domitian wurde er (94) mit allen übrigen Philosophen aus Rom verbannt und begab sich nach Nikopolis in Epirus, wo er mit mehr Glück, als in der Welthauptstadt, eine grosse Anzahl von Schülern um sich versammelte. Aber noch mehr, als durch seine Lehrvorträge, wirkte er erziehend durch sein Beispiel und seine musterhafte Lebensweise. In Hallen und auf öffentlichen Plätzen nach der Weise des Sokrates und in dessen Sinne wirkend, wurde der lahme Philosoph von Vornehmen und Geringen, Jungen und Alten aufgesucht und bewundert. Der Kaiser Hadrian soll ihn mit Auszeichnung behandelt und ihm, wiewohl vergeblich den Antrag zur Rückkehr nach Rom gestellt haben. Wann und wie Epiktet starb, erfahren wir nicht. Der Spötter Lukianos aber meldet uns, dass ein Bewunderer Epiktet's sich aus dessen Nachlass für dreitausend Drachmen dessen thönerne Lampe ersteigert habe. Schriftliches hat er Nichts hinterlassen; aber sein Schüler und Freund Arrianos, ein kleinasiatischer Grieche aus Nikomedia in Bithynien, der sich unter der Regierung Hadrian's als Statthalter von Kappadokia den Ruhm eines ausgezeichneten Staatsmannes und Feldherrn erwarb und unter Marcus Aurelius, dem Stoiker auf dem Kaiserthrone, in hohem Alter starb, hat ausser einer verlorenen Schrift über Leben und Tod Epiktet's die mündlichen Vorträge und freundschaftlichen Unterhaltungen seines Lehrers in einem grössern Werke unter dem Titel „Diatriben Epiktet's" aufgezeichnet und ausserdem die wichtigsten Grundsätze der Lehre Epiktet's in einem Büchlein zusammengestellt, das er „Encheiridion" (Handbuch) nannte. In der gemilderten Form, in welcher uns die Lehre der Stoa bei Epiktet entgegentritt, begegnen uns zugleich die religiösen Motive der allgemeinen Abhängigkeit, der Demuth, der nachsichtsvollen Milde gegen Schuldige und Lasterhafte, wodurch die Lehren Epiktets mehr noch als die Ansichten der frühern römischen Stoiker (Pätus Thrasea, Seneca u. A.) den Anspruch beurkunden, im Bewusstsein der Gebildeten die Religion zu ersetzen. Das Bewusstsein der eignen Schwäche und Hülfsbedürftigkeit (so lehrt Epiktet) ist der Ausgangspunkt der Philosophie; die Sorge für des Menschen Seelenheil ist ihre Aufgabe. Der Philosoph ist ein Arzt, zu welchem nicht die Gesunden, sondern die Kranken kommen;

der wahre Weise ist ein Priester und Diener der Götter, ein Bote, den Zeus zu den Menschen gesandt hat, um sie darüber zu belehren, dass sie mit ihren Vorstellungen von den Gütern und Uebeln des Lebens in der Irre wandeln. Der Weise ist ein Herrscher, den Gott selbst mit Scepter und Diadem geschmückt hat, um den Menschen zu zeigen, dass sie vollkommen glücklich sein können, auch wenn sie gar Nichts in der Welt ihr eigen nennen. Nicht dieser einzelne sterbliche Mensch ist es, der als Weiser zum Guten ermahnt, sondern durch seinen Mund spricht die Gottheit, und wer seine Worte verachtet, widerstrebt der Gottheit. Das blosse Wissen ohne Anwendung auf's Leben ist völlig werthlos. Den Willen der Natur muss der Mensch kennen und befolgen, damit er in seinem Thun und Lassen das Richtige treffe. Denn philosophiren heisst: lernen, was zu begehren und zu meiden ist, und die wahre dialektische Kunst ist, wie die sokratische, stets auf die Erforschung des sittlichen Zustandes der mit einander Redenden gerichtet, damit diese auf den rechten Weg gelangen. Indem der Mensch auf das Göttliche in ihm, als auf seinen Dämon (Genius) achtet und sich als einen Theil und Ausfluss der Gottheit, ja als einen Sohn Gottes betrachtet, bleibt ihm das Gefühl seiner sittlichen Würde und Verpflichtung stets gegenwärtig. Der Anfang aber und die Summe aller Weisheit ist, dass wir unterscheiden, was in unserer Gewalt ist und was nicht, und dass wir nichts anders begehren, als frei zu leben und uns vor keinem Begegnisse zu fürchten. Denn alles unvermeidliche Uebel in der Welt ist ein blos scheinbares. Nur Eines ist in unserer Gewalt, unser Wille, der Gebrauch unserer Vorstellungen; alles Uebrige ist nur ein Aeusserliches für uns und trifft nicht unser Wesen, nicht unser Selbst. Nur in unserm Willen beruht unsere Glückseligkeit; nur unsere Vorstellungen von den Dingen machen uns glücklich oder elend, und es kommt nicht darauf an, wie sich unsere äussere Lage gestaltet, sondern wie wir unsere Vorstellungen zu gebrauchen und zu beherrschen wissen. Was uns auch äusserlich begegnen mag, ist in der Ordnung der Dinge und im Zusammenhange des Weltganzen nothwendig, und da wir überdies an jedes Begegniss eine sittliche Thätigkeit zu knüpfen im Stande sind, so sollen wir unsere höchste Freiheit darin suchen, dass wir schlechthin Nichts anders wollen, als wie es geschieht. Leib und Leben, Gesundheit und Besitzthümer, Angehörige, Freunde und Vaterland wird der Weise nur als ein Geliehenes, nicht als Geschenktes betrachten, dessen Verlust darum sein wahres Selbst nicht eigentlich berühren darf. Ebenso wenig wird er sich seine Gemüthsruhe durch fremdes Unrecht und Kränkungen stören lassen, da er weiss, dass Niemand fehlerfrei ist. Auch unter Misshandlungen wird er seine Peiniger lieben, wie ein Vater und Bruder. Er wird seine Pflichten gegen Vaterland und Angehörige erfüllen und Alles für sie wagen, eifrig an ihrer Besserung arbeiten. Denn alle Menschen haben in gleicher Weise Gott zum Vater; alle sind Brüder und Genossen eines grossen Staates, welcher umfassender ist, als der gewöhnliche Staat, in welchen der Zufall der Geburt die Menschen gesetzt hat. Unter dem gemeinsamen Gesetze der Vernunft stehend bilden Alle zusammen Eine grosse Heerde; darum ist auch die Verbannung kein Uebel; denn unser Vaterland ist die Welt. Und wenn der Mensch gottverwandt, ja Gottes Sohn ist, so sehnt sich die an den Körper gebundene und seiner äussern Nothwendigkeit unterworfene Seele aus diesen ihren Banden heraus und strebt zur Gottheit zurückzukehren, von der sie ein Theil und Ausfluss ist. Aber tödten darf man sich darum auch nur auf den Wink Gottes und mit Vernunft und nicht etwa aus Hartnäckigkeit oder blos deshalb, weil man sich etwa durch den Körper gedrückt fühlt oder durch denselben in der Gewalt Anderer steht oder weil man den Tod für kein Uebel hält. — Es gemahnt uns bei diesen Lehren Epiktet's, als klängen uns christliche Grundgedanken entgegen. Die einfach-grossen Sittengrundsätze des einstmaligen Sklaven wurden für Viele ein Gegenstand der Liebe und Bewunderung, und es war vorzugsweise ihrer Einbürgerung unter den Besten ihrer Zeit zu danken, wenn der jüngere Stoicismus der römischen Kaiserzeit dem Christenthum in der römischen Welt einen empfänglichen Boden bereiten half. Dem Epiktet selber waren Christen zwar nicht unbekannt, aber er blieb thatsächlich ihrem Einflusse fremd; er spricht bei Arrian von Galiläern, die durch Schwärmerei und Gewohnheit eine reinere Gotteserkenntniss hätten. Schon im Alterthum war das „Encheiridion Epiktet's" viel gelesen und weit beliebt; der Neuplatoniker Simplikios schrieb einen Commentar dazu; Mönche des Mittelalters überarbeiteten dasselbe in christlichem Sinne. Deutsche Uebersetzungen der „Unterredungen des Epiktet" haben J. M. Schultz (1801) und K. Enk (1866) veröffentlicht, welcher letztere auch den Commentar des Simplikios zum Encheiridion übersetzte. Eine ausführliche Darstellung der Lehre Epiktets gab Winnefeld in der Fichte'schen „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", Band 49 (1866) S. 1—32 und 193—226.

Epikûros war sechs Jahre nach Platon's Tode, im Jahr 342 v. Chr. in dem athenischen Gau Gargettos geboren. Sein Vater Neoklês war ein Schullehrer und mit einer athenischen Kolonie nach der Insel Samos übergesiedelt, wo Epikur erzogen wurde und seine Jugend

verbrachte. Ein Anhänger der Lehre Demokrit's, Nausiphanês, soll ihn schon in Samos in die Atomenlehre eingeführt haben, bevor er noch mit Schriften Demokrit's selbst bekannt wurde. Seit seinem achtzehnten Jahre (324) lebte er abwechselnd in Athen und in den jonischen Städten Kolophon, Mitylene und Lampsakos. An beiden letzten Orten war er seit seinem 32. Lebensjahre (310) zuerst als Lehrer der Philosophie aufgetreten. In seinem 36. Jahre (306) eröffnete er zu Athen eine philosophische Schule, deren Vorsteher er bis zu seinem Tode (271 v. Chr.) blieb. Hatte er sich Anfangs selbst einen Demokriteer genannt, so legte er später auf seine Abweichungen von der Lehre des Dêmokritos ein so grosses Gewicht, dass er sich selber als Begründer einer wahren Physik ansah und dem Dêmokritos den Spottnamen Lêrokritos (Faselheld) gab. In seinen spätern Jahren lebte und lehrte er in einem von ihm gekauften Landhause mit Garten in geselligem Verkehr mit seinen Brüdern Neoklês, Chairedêmos und Aristobûlos und mit einem Kreis von Schülern und Freunden, bei ihren gemeinschaftlichen Mahlzeiten auch mit Frauen und Buhlerinnen. Am Eingange des Gartens war die Aufschrift zu lesen: „Fremdling, hier wird dir's wohl sein; hier ist das höchste Gut die Lust!" Epikurs milder, wohlwollender, menschenfreundlicher Sinn, sowie seine thätige Freundschaft wurden schon im Alterthum viel gerühmt. Damit paarte sich jedoch ein hoher Grad von Eitelkeit und Selbstgefälligkeit. Epikur selbst verglich seine Gesellschaft mit dem Pythagoräischen Bunde; es sei unnöthig, meinte er, die Güter gemeinschaftlich zu machen, da der wahre Freund dem Freunde vertrauen dürfe. Er hatte zwar sehr viele, meist nachlässig abgefasste, aber leicht verständliche Schriften verfasst, deren Titel uns bei Diogenes Laërtios aufbewahrt sind. An deren Untergang trägt er jedoch selbst die Hauptschuld dadurch, dass er die Hauptsätze seiner Lehre in einen Auszug und auf kurze Formeln brachte, die er seine Schüler dem Gedächtniss einprägen liess. Diese sind uns nebst drei Lehrbriefen Epikurs durch seinen Verehrer Diogenes Laërtius erhalten worden, welcher das zehnte Buch seines Werkes „über das Leben und die Lehren berühmter Philosophen" ausschliesslich dem Epikur und seiner Schule gewidmet hat. Dagegen haben wir von Epikur's grössern Werken nur wenige Bruchstücke überkommen. Solche aus den 37 Büchern „über die Natur" sind seit dem Anfang unsers Jahrhunderts namentlich aus den Papyrusrollen von Herculanum veröffentlicht worden und steht daraus noch weitere Ausbeute bevor. (*Epicuri fragmenta librorum II. et XI. de natura voluminibus papyraceis ex Herculano erutis reperta, latine versa et commentariis illustrata a C. Rosinio ex tomo II. voluminum Herculanensium, emendatius edidit J. C. Orellius*, 1818). Epikur hat schon im griechisch-römischen Alterthume zahlreiche Schüler gefunden, die streng an des Meisters Lehre hingen, darunter die Lampsakener Metrodôros, dessen Bruder Timokratês, Kolôtes, Polyainos, Leonteus und dessen Gattin Themista, Metrodôros aus Stratonikeia in Karien und die Hetäre Leontion aus Athen. Als Nachfolger Epikur's im Vorsteheramte der Schule wird Hermachos aus Mitylene (auf Lesbos) erwähnt, auf welchen Polystratos, Hippokleidês, Dionysios, Basileidês, Apollodôros, Zênôn aus Sidon (bei welchem Cicero und Atticus im Jahr 79 v. Chr. hörten), Phaidros und Patrôn bis zur Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts folgten. Gleichzeitig mit letzterem lebte Philodêmos aus Gadara (in Cölesyrien) als Epikureer in Rom und lehrte Syro in Neapel. Da die jüngern Epikureer die von ihrem Meister empfohlene und geübte Mässigung im Genusse nicht gleichermaassen beobachteten, sondern sich oft den gröbsten Ausschweifungen ergaben, so kam der Name „Epikuräer" bald in übeln Ruf; daher die Horazische Bezeichnung *„Epicuri de grege porcus"*. Gleichwohl bestand ihre Schule noch in der römischen Kaiserzeit, und unter den Antoninen durch Gründung eines öffentlichen Lehrstuhls in Athen neu befestigt, erhielt sich die epikureische Schule bis in's vierte christliche Jahrhundert. Eine wissenschaftliche Bedeutung hat jedoch unter den Epikureern der römischen Zeit nur der Dichter T. Lucretius Carus durch sein Lehrgedicht „über die Natur der Dinge" erlangt (95—51 v. Chr.), welches die epikureische Lehre mit ebensoviel Kunst als Begeisterung zur Darstellung brachte.

Die Philosophie Epikur's läuft wesentlich auf die Ethik hinaus, in deren Dienst die Physik steht, während die Logik oder (wie sie bei Epikur heisst) Kanonik nur als Werkzeug für die Physik gilt. Dieser praktischen Richtung seiner Lehre entsprechend bezeichnet Epikur die Philosophie als diejenige Thätigkeit, welche durch Schlüsse und Untersuchungen, durch Begriffe und Beweise ein glückseliges Leben bewirkt. Die Kanonik soll die Normen und Richtschnur der Erkenntniss und die Kriterien oder Prüfungsmittel der Wahrheit lehren. Alle Erkenntniss geht von der sinnlichen Wahrnehmung aus. Die sinnliche Wahrnehmung entsteht dadurch, dass von den Körpern materielle Ausflüsse oder Abdrücke und Abbilder der Gegenstände, die sich von der Oberfläche derselben ablösen, durch die Luft in unsere Sinne dringen. Die Vorstellungen sind allgemeine Erinnerungs- oder Gedächtnissbilder, die aus wiederholten gleichartigen Wahrnehmungen in uns beharren. Wahrnehmungen und Vor-

stellungen bilden die Grundlage für die Meinung oder Annahme, d. h. für das Urtheil, welches sich aus den Eindrücken der Objecte durch deren Fortwirkung in uns bildet und theils auf Zukünftiges, theils auf Nichtwahrnehmbares geht. Ein solches Urtheil kann wahr oder falsch sein. Als Prüfungsmittel der Wahrheit gelten die Wahrnehmungen, die Vorstellungen selbst und ausserdem die Gefühle. Alle Wahrnehmungen sind wahr und unwiderleglich. Auch die Phantasmen der Wahnsinnigen und die Träume sind etwas Wirkliches und darum wahr; der Irrthum steckt nur in der Beziehung der Wahrnehmung auf die veranlassende Ursache. Jedes Urtheil ist wahr, welches nicht durch eine Wahrnehmung widerlegt wird. Die Gefühle, nämlich Lust und Schmerz, sind die Kriterien dessen, was zu erstreben oder zu meiden ist. Die Physik Epikur's ist im Wesentlichen nur eine Modification der Atomistik Demokrit's. Nichts wird aus Nichts, denn sonst könnte aus Allem Alles werden, und Nichts vergeht wiederum in Nichts. Alles, was ist, ist Körper; unkörperlich ist nur der leere Raum. Die fortgesetzte Theilung zusammengesetzter Körper führt zuletzt auf untheilbare und unveränderliche Urbestandtheile und Atome, welche zwar von verschiedener Grösse, aber sämmtlich zu klein sind, um wahrgenommen zu werden. Unendlich an Zahl, sind sie doch keineswegs unendlich verschieden an Formen. Sie befinden sich im Leeren, als in ihrem Raume oder Orte, in beständiger Bewegung. Das unkörperliche Leere ist Ort, sofern ein Körper in ihm ist, und Raum, sofern es Körpern den Durchgang gestattet. Weil im leeren Raume gar kein Widerstand ist, so müssen alle Körper gleichschnell fallen. Ihre Bewegung ist eine rein willkürliche, weder von Göttern, noch von einem Schicksale geleitete und auf keinerlei Zweck gerichtete. Welten giebt es unendlich viele, welche alle geworden und vergänglich sind. Als unvergängliche und selige Wesen haben auch die aus feinsten Atomen gebildeten und in den leeren Räumen zwischen den Welten wohnenden Götter ein wirkliches Dasein, da sie dem Menschen öfter erscheinen und hiervon Vorstellungsbilder in uns zurückbleiben. Aber um die Menschen kümmern sich die Götter Nichts. Die Seele besteht aus luftähnlichen, durch den ganzen Leib vertheilten Atomen, die sich im Tode des Leibes wieder zerstreuen und damit der Empfindungsfähigkeit verlustig gehen. Die Ethik Epikur's ist ihrem wesentlichen Gehalte nach aus Elementen der Lehre des Kyrenaikers Aristippos zusammengesetzt. In der Lust erkennen wir das erste und unserer Natur gemässe Gut. Sie ist für uns der Ausgangspunkt jedes Strebens und Meidens, welches auf Gesundheit des Leibes und Ruhe des Gemüthes geht. Es giebt zweierlei Begierden, natürliche und eitle oder leere. Von den natürlichen Begierden sind jedoch nicht alle zur Glückseligkeit oder zur Ungetrübtheit des leiblichen Zustandes oder zum Leben selbst nothwendig. Unser Verhalten geht darauf aus, dass wir weder körperlich noch geistig leiden. Die Lust, die entweder Lust in der Ruhe oder Lust in der Bewegung ist, bedürfen wir nur, wenn ihr Nichtvorhandensein uns Schmerz bereitet. Nicht jede sich darbietende Lust ist sofort zu erstreben, sondern durch Abmessung der Gefühle, welche durch die wahrgenommenen Gegenstände in uns erregt werden, ist festzustellen, ob sich bei einem Ueberschuss von Lust ein Streben, oder bei einem Ueberschuss von Schmerz ein Abweichen der Lust als das uns Geziemende oder Angemessene ergiebt. Auf dieser richtigen Abmessung beruht die Besonnenheit als die Quelle aller anderen Tugenden und eines einsichtigen, gerechten, wohlanständigen und darum glückseligen Lebens, wie es der Weise führt. Für das beste Sicherungsmittel jeglichen Lebensgenusses erklärt Epikur die Freundschaft. Das Gesetz des Staates, das auf einem den gemeinsamen Nutzen bezweckenden Vertrage beruht, ist für den Weisen nur dazu da, dass er nicht Unrecht leide. Der Weise fürchtet auch den Tod nicht; denn wenn derselbe erscheint, empfindet er ihn nicht. So lange wir sind, ist der Tod nicht für uns da; ist er da, so sind wir nicht mehr.

P. Gassendi, de vita, moribus et doctrina Epicuri (1647) und Syntagma philosophiae Epicuri (1655).

Epimenidês aus Knossos (auf der Insel Kreta) war ein zur Zeit des Solon lebender Weihepriester, welcher in der Weise der Hesiodeischen Theogonie eine Lehre von der Weltentstehung vortrug, worin Luft und Nacht als die beiden ersten (männlichen und weiblichen) Gründe aller Dinge angenommen wurden, aus denen zuerst Tartaros oder Unterwelt, und dann zwei weitere Wesen hervorgegangen wären, aus deren Verbindung dann das Weltei entstanden sei.

Epiphanês hiess der Sohn und Schüler des Gnostikers Karpokrates im zweiten christlichen Jahrhundert, der die Lehre seines Vaters vertrat.

Epitimidês, ein Kyrenaiker, wird als Schüler des Antipatros aus Kyrene und des Paraibatês bei Diogenes Laërtios erwähnt.

Epitome. Unter diesem Titel war den Scholastikern des Mittelalters in lateinischer Uebersetzung ein Auszug aus dem Aristotelischen Organon bekannt, welcher angeblich von Averroes (Ibn Roschd) verfasst worden wäre, mit dessen ächten Schriften jedoch eben so die Terminologie, wie der Inhalt im Widerspruch steht. Der unbekannte Verfasser hat es jedoch verstanden, in klarer und

übersichtlicher Darstellung den Inhalt des Organon, nebst dem Inhalt der Rhetorik und Poetik des Aristoteles wiederzugeben. Als Aufgabe der Logik wird die Zusammenstellung der Regeln über die Definition und Beweisführung bezeichnet, während ihm die an den Begriff des Allgemeinen geknüpften Kategorien nur als ein Hülfsmittel zur Begriffsbestimmung gelten.

Erasistratos hiess ein philosophischer Arzt, welcher aus der Familie des Aristoteles stammte und als Schüler des Theophrastos bezeichnet wird. Er wird häufig bei Plinius und Galenos erwähnt und machte zuerst die später durch Galenos weiter entwickelte Unterscheidung zwischen dem animalischen Princip des sinnlichen Lebens und dem geistigen oder eigenthümlich seelischen Princip geltend, schloss sich jedoch an die peripatetische Lehre nur in der Anerkennung einer durchgängigen Zweckmässigkeit in der Natur an.

Erastos wird als ein persönlicher Schüler Platon's genannt.

Eratosthenês, ein Neuplatoniker aus der Schule des Porphyrios, soll die Seele als eine Mischung von körperlichem und geistigem Wesen angesehen haben.

Erennios (Herennius) ein Schüler des Neuplatonikers Ammônios und Mitschüler des Plotinos, soll zuerst den Ausdruck „Metaphysik" auf das jenseits der Natur Liegende gedeutet haben.

Eretrische Schule, siehe Elische Schule.

Erhard, Johann Benjamin, war 1766 zu Nürnberg geboren und liess sich 1800 als Arzt in Berlin nieder, wo er 1827 starb. Durch die Schriften des englischen Freidenkers Schaftesbury, Moses Mendelsohn's und J. H. Lambert's gebildet, war er in seinen philosophischen Anschauungen ursprünglich Anhänger Wolff's, bis er 1786 zum Studium Kant's fortging, dessen enthusiastischer Verehrer er seitdem blieb. Die philosophischen Abhandlungen, die er in Zeitschriften veröffentlichte, sind noch nicht in eine Sammlung vereinigt worden, obwohl schon 1830 Varnhagen von Ense unter dem Titel „Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes J. B. Erhard" durch Veröffentlichung seiner Tagebücher, seines Briefwechsels und einiger Aphorismen die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt hatte. Die von ihm im Jahr 1795 in verschiedenen Journalen veröffentlichten Abhandlungen führen die Titel: Versuch einer systematischen Eintheilung der Gemüthskräfte, Versuch über die Narrheit und ihre Anfänge, Versuch über die Melancholie, Apologie des Teufels (enthält eine geistreiche Darstellung des Ideals der Bosheit und aller Maximen derselben), Ueber das Princip der Gesetzgebung und endlich: Ueber die Idee der Gerechtigkeit, als Princip einer Gesetzgebung betrachtet.

Varnhagen von Ense, K. A., Denkwürdigkeiten und vermischte Schriften. IV., (Vermischte Schriften) I. S. 533–618.

Erhardt, Simon, war 1776 in Ulm geboren, seit 1809 Lehrer zu Schweinfurt, dann in Ansbach und Nürnberg, seit 1811 Professor der Philosophie in Erlangen, später zu Freiburg im Breisgau, seit 1823 in Heidelberg, wo er 1829 starb. Er gehörte zur Schelling'schen Schule, in welcher er die von den Anhängern der Identitätsphilosophie vernachlässigten Geisteswissenschaften durch mehrere Schriften auszubilden suchte, nämlich: Ueber den Begriff und Zweck der Philosophie (1817), Philosophische Encyclopädie oder System der gesammten philosophischen Erkenntniss (1818), Vordersätze zur Aufstellung einer systematischen Anthropologie (1819), Grundlage der Ethik (1821) und Einleitung in das Studium der gesammten Philosophie (1824).

Eric von Auxerre, siehe Heiric von Auxerre.

Erigena, siehe Johannes Scotus Erigena.

Erillos (Herillus) aus Karthago war schon als Knabe nach Athen gekommen, wo er ein Schüler des Zênôn, des Stifters der stoischen Schule, wurde und Mitschüler des Kleanthes aus Assos war. In seinen Anschauungen wich er von der Lehre seines Meisters darin ab, dass er in das Wissen oder die Erkenntniss die Hauptaufgabe des Menschen und das höchste Gut des Weisen setzte, während ihm die Glücksgüter als die Schätze der Unweisen nur Nebenzweck des menschlichen Lebens waren. Von seinen Schriften hat sich Nichts erhalten; auch von seinen Anhängern ist Nichts bekannt, obwohl Cicero von einer philosophischen Schule der „Herillier" redet.

Eristiker, siehe Megariker.

Ermolao Barbaro (Hermolaus Barbarus) siehe Barbaro.

Eromenês wird als angeblicher altpythagoräischer Schriftsteller genannt, unter dessen Namen ein Buch über die Seele verbreitet gewesen zu sein scheint, aus welchem von Claudianus Mamertus ein Bruchstück mitgetheilt wird.

Erymneus hiess ein Aristoteliker aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert, welcher als Nachfolger des Diodôros aus Tyros im Lehramte zu Athen genannt wird.

Eschenmayer, Karl Adolf, war 1786 zu Neuenburg in Württemberg geboren und auf der Karlsschule in Stuttgart ein Schüler des geistvollen Naturforschers Kielmeyer. Nachdem er einige Jahre als Kreisarzt zu Kirchheim unter Teck thätig gewesen war, wirkte er seit 1811 als ausserordentlicher Professor der Philosophie und Medicin und

seit 1818 als ordentlicher Professor der praktischen Philosophie in Tübingen, lebte aber seit 1836 im Privatstande zu Kirchheim unter Teck, wo er 1852 starb. In seinen Anschauungen ursprünglich durch die leitenden Gedanken von Kant's metaphysischen Anfangsgründen der Natur und nachher durch die Schelling'sche Naturphilosophie angeregt, hat er in dieser Richtung seine „Sätze aus der Naturmetaphysik, auf chemische und medicinische Gegenstände angewandt“ (1797) und seinen „Versuch, die Gesetze magnetischer Erscheinungen aus Sätzen der Naturmetaphysik zu entwickeln“ (1798) veröffentlicht. In seinen Grundüberzeugungen gläubig, sucht er darauf im Anschluss an Fr. H. Jacobi gegen den Fichte'schen Atheismus der moralischen Weltordnung und gegen den Schelling'schen Naturpantheismus den Inhalt des Glaubens zu retten. In seiner Schrift „Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie“ (1803) hat er zwar gegen die Schelling'sche Identitätsphilosophie richtig geltend gemacht, dass darin die Entstehung des Gegensatzes aus der absoluten Identität nicht erklärt sei, zugleich aber hat er den Charakter seines eignen Philosophirens als Nichtphilosophie blosgestellt. Das eigentliche Wissen soll nur als die logische Verarbeitung des von den Sinnen gelieferten Stoffes gelten, das Uebersinnliche aber, die Ideen des Wahren, Guten und Schönen und damit Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit sollen nur durch ein unmittelbares Wissen vernommen werden können. Vom lebendigen Gotte selbst aber erhalten wir erst durch das Schauen Kunde, welches uns in dem Mysticismus unsers religiösen Verhältnisses unterrichtet. Aus diesem stammen die prophetischen Gesichte der frommen Seher und ihre Offenbarungen. In Symbolen, die das Geistige unter Bildern verhüllen, öffnet sich uns eine höhere Welt, das Reich der göttlichen Macht, Weisheit, Liebe und Gnade. Dieser lebendige Glaube ist erst die rechte Ur-Kunde der Gottheit. In der Schrift „Einleitung in die Natur und Geschichte“ will er mit seiner Lehre da anfangen, wo Schelling aufhört. Die Philosophie soll als ein Nachbild unserer Vernunft gelten, wie diese ein Nachbild der Weltseele sei. Und wie die Natur der lebendige Spiegel der in Raum und Ruhe gesetzten Weltseele ist, so ist die Geschichte der lebendige Spiegel der in Zeit und Handlung gesetzten Weltseele. In der Schrift „Versuch, die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus aus physiologischen und psychologischen Gesetzen zu erklären“ (1816) wird der somnambule Zustand als ein erhöhter Zustand der Gefühlsseite erklärt, als gesteigerte Einbildungskraft und gesteigertes Gedächtniss, während die Erkenntniss- und Willensseite unterdrückt erscheinen. Das Werk „Psychologie in drei Theilen, als empirische, als rationale oder reine und als angewandte“ (1817) sollte die Prinzipien und Grundlagen für die übrigen Wissenschaften darlegen. Auf diesen baut sich das „System der Moralphilosophie“ (1818) auf, woran sich das „System des Moralrechts“ (1819 und 1820 in zwei Bänden) anschloss. Endlich die „Religionsphilosophie“ (1818—1824 in drei Bänden) geht im ersten Bande vom „Rationalismus“ aus, vermittelt sich im zweiten Bande durch den „Mysticismus“ und gipfelt im dritten Bande im „Supranaturalismus“. In seinen spätern Schriften hat sich Eschenmayer von den Anhängern der Schelling'schen Naturphilosophie das leere Spiel mit Analogien und mathematischen Formeln angeeignet und die Phrasen der Naturphilosophie mit theologischem Supranaturalismus und mit Geister- und Teufelsglauben so gründlich verquickt, dass darin die Philosophie vollständig zur Nichtphilosophie geworden ist. Die Titel seiner weiter veröffentlichten Schriften sind diese: Grundriss der Naturphilosophie (1832), die Hegel'sche Religionsphilosophie verglichen mit dem christlichen Princip (1834), der Ischariotismus unserer Tage“ (1835, gegen das Strauss'sche Leben Jesu gerichtet), Charakteristik des Unglaubens, Halbglaubens und Vollglaubens (1838) und Grundzüge der christlichen Philosophie (1840).

Euaiôn aus Lampsakos wird als persönlicher Schüler Platon's genannt.

Euandros (Evander) aus Phokis war ein akademischer Philosoph aus der zweiten (mittlern) Akademie, welcher er im zweiten und dritten Jahrzehnt des dritten vorchristlichen Jahrhunderts vorstand.

Euarmostos wird als ein Peripatetiker des ersten Jahrhunderts der Kaiserzeit genannt.

Eubûlidês aus Milet, ein Philosoph der Megarischen Schule und Schüler des Eukleidês aus Megara, wird als Gegner des Aristoteles und als Lehrer des Demosthenes erwähnt. Er ist als Dialektiker durch seine sogenannten Fangschlüsse (Sophismen) berühmt geworden, welche unter den Bezeichnungen: der Lügner (Wenn Jemand sagt, er lüge eben jetzt, lügt ein Solcher oder sagt er die Wahrheit?), der Versteckte, der Verhüllte (Kennst du diesen Verhüllten? Wenn nicht: er ist aber dein Vater, also kennst du deinen Vater nicht!) der Gehörnte (Hast du deine Hörner verloren? Nein: Also hast du sie noch! Ja: also hast du welche gehabt!), der Kahlkopf (wie viel Haare muss man Jemanden ausziehen, dass er kahlköpfig wird?), der Sorites (wie viel Körner machen einen Haufen?) und die Elektra, die jedoch nur eine verschiedene Ausdrucksweise des Verhüllten ist (kannte Elektra ihren Bruder, ehe er sich ihr genannt hatte?)

Eubûlidês wird als Pythagoriker mit einer Schrift über Pythagoras angeführt.

Eubûlos hiess ein Platoniker aus dem dritten christlichen Jahrhundert, der auch Schriften verfasst haben soll.

Eubûlos aus Alexandrien, ein bei Diogenes Laërtios genannter Pyrrhonäer oder Skeptiker.

Euclides, siehe Eukleidês.

Eudêmos, aus Kypros gebürtig, hatte seine Heimath verlassen und sich in Athen angesiedelt, wo er sich dem Bunde freier Männer anschloss, welcher in der Akademie unter Platon's Leitung Fremde aus allen Theilen Griechenlands vereinigte, theils zur theoretischen Fortbildung der Wissenschaft, theils zur Umgestaltung des hellenischen Lebens auf dem Wege politischer Thätigkeit. In letzterm Betracht nahm Eudêmos Antheil an Diôn's sicilischem Befreiungszuge gegen den Tyrannen von Syrakus, den jüngern Dionysios, und fiel in einem der Gefechte, welche sich nach Beseitigung des Tyrannen die gespaltene Partei Dion's selber lieferte (354 v. Chr.) Aristoteles hat während seines ersten Aufenthaltes in Athen diesem Freunde einen seiner Dialoge „über die Seele" und eine Elegie gewidmet.

Eudêmos aus Rhodos war ein persönlicher Schüler des Aristoteles und stand nach dessen Tode in näherer Verbindung mit Theophrastos. Beim Tode des Aristoteles soll er dessen Metaphysik in Händen gehabt und später herausgegeben haben. Er verfasste zahlreiche Schriften zur Geschichte der Wissenschaften und zur Darstellung der peripatetischen Lehre, unter andern eine „Analytik", worin er die „erste Analytik" des Aristoteles ergänzte oder zu verbessern versuchte, eine erläuternde Bearbeitung der aristotelischen Physik und die fälschlich dem Aristoteles selbst beigelegte sogenannte „Eudemische Ethik", von welcher jedoch nur die ersten drei und das siebente Buch erhalten ist. Ihre unterscheidende Eigenthümlichkeit, gegenüber der von Aristoteles selbst verfassten, sogenannten „Nikomachischen Ethik" besteht im Wesentlichen darin, dass durch Eudemos die Sitten- und Tugendlehre eine theologische Färbung erhält und in einzelnen Bestimmungen sich der platonischen Ethik nähert. Die ausserdem aus den Schriften des Eudemos vorhandenen Bruchstücke sind gesammelt in *„Eudemi Rhodii peripatetici fragmenta quae supersunt ed. Spengel* (1866, in 2. Auflage 1870).

Eudôros aus Alexandrien, ein Akademiker aus der Zeit des Kaisers Augustus, hat platonische und aristotelische Schriften erklärt, namentlich die Kategorien und die Metaphysik des Aristoteles. Zugleich war er Verfasser einer encyclopädischen Schrift, in deren uns überlieferten Bruchstücken er sich stoische Anschauungen aneignet, während er darin zugleich über verschiedene philosophische Grundfragen die Ansichten der bedeutendsten ältern Philosophen zusammenstellte.

Eudoxos aus Knidos hatte in Athen Platon's Vorträge gehört und zu seiner Ausbildung grosse Reisen gemacht, dann zu Kyzikos (auf einer Insel am Propontis) gelehrt und später in seiner Vaterstadt gelebt, wo er eine Sternwarte hatte und als Mathematiker und Astronom hochgeehrt im 53. Lebensjahre starb. In den uns überlieferten Mittheilungen aus seinen Schriften entfernt er sich ziemlich weit von den platonischen Anschauungen und erklärt mit Aristippos die Lust für das höchste Gut.

Eudromos heisst ein bei Diogenes von Laërte mit einem Buch über Ethik erwähnter Stoiker und älterer Zeitgenosse des Panaitios.

Euêmeros (Evhemerus), wahrscheinlich aus Messêne gebürtig, gehörte als Schüler des sogenannten Atheisten Theodôros zur kyrenaischen Schule und hatte in einer zur Zeit des makedonischen Königs Kassandros (311—298 v. Chr.) verfassten Schrift „das Tempelarchiv", aus welcher uns ebenso, wie aus einer durch den römischen Dichter Ennius verfassten Uebersetzung des Werkes, einzelne Bruchstücke erhalten sind, eine Kritik der religiösen Volksvorstellungen gegeben, worin er nur die himmlischen und unvergänglichen Wesen (Sonne, Gestirne, Winde) als mit Recht von den Menschen verehrte göttliche Wesen anerkennt, während er die mythologischen Vorstellungen der Volksreligion durch allegorische Umdeutung der homerisch-hesiodeischen Göttersage auf verstorbene Menschen zurückführt, welche als Wohlthäter der Menschen vergöttert worden seien.

Euênos (Evenus) aus Paros war ein Rhetor und Sophist zur Zeit des Sokrates, welcher als Lehrer der „menschlichen und politischen Tugend" auftrat und sich für seine Vorträge ein Honorar bezahlen liess.

Eugenios kommt als ein platonischer Philosoph in den Briefen des nachmaligen Kaisers Julianos vor. Ein anderer Philosoph Eugenios wird als Vater des Neuplatonikers Themistios genannt.

Eukleidês (Euclides) aus Megara (nach Anderen aus Gela) gebürtig [über 100 Jahre älter als der unter den ersten Ptolemäern in Alexandrien lebende Mathematiker Eukleides], war einer der ältesten Schüler des Sokrates, den er von Megara aus fleissig besuchte und bei dessen Tode er zugegen war. In seiner Lehre verband er mit den sokratischen Grundgedanken zugleich Anschauungen des Parmenides und bestimmte das Eine der Eleaten als das Gute, welches bald Einsicht, bald Vernunft, bald Gott genannt werde. Was nicht gut ist, das ist überhaupt nicht wirklich. Während uns die Sinne nur ein werdendes und veränderliches

Sein zeigen, lässt uns allein das Denken das wahrhaft unveränderliche Sein erkennen, welches nicht den körperlichen Dingen, sondern nur den unkörperlichen Gattungen zukomme und eben so vom Wirken wie vom Leiden frei sei. Er soll seine Lehre in sechs Dialogen vorgetragen haben, von denen uns Nichts erhalten ist. Als Dialektiker griff er nicht die Voraussetzungen, sondern die Schlusssätze seiner Gegner an, die er dadurch *ad absurdum* zu führen suchte. Die von ihm gestiftete megarische Schule wurde auch die dialektische oder eristische genannt. Unter seinen Schülern und Nachfolgern werden besonders Eubûlidês aus Milet und der durch seine Streitsucht berüchtigte Alexinos aus Elis als Erfinder der dialektischen Kunststücke und Fangschlüsse erwähnt, ausserdem der Dialektiker Diodôros Kronos und dessen Schüler Philôn als Verfasser mehrerer dialektischen Schriften. Der Megariker Stilpôn hat die Lehre der Schule mit Anschauungen der Kyniker versetzt und die platonische Ideenlehre bekämpft.

Eukleidês wird als ein Platoniker aus dem dritten Jahrhundert genannt, der auch schriftstellerisch thätig war. Ein noch jüngerer Neuplatoniker Eukleidês kommt in den Briefen des nachmaligen Kaisers Julianos vor.

Eulalios oder Eulamios aus Phrygien lehrte als Neuplatoniker zur Zeit des Damaskios im sechsten christlichen Jahrhundert in Athen und wanderte mit diesem und andern Philosophen nach Persien aus, als die Schulen zu Athen geschlossen worden waren.

Eumenios wird als ein Studiengenosse des nachmaligen Kaisers Julianos in dessen Briefen erwähnt.

Eunapios war aus Sardes in Lydien gebürtig und blühte in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts als Schüler des Neuplatonikers Chrysanthios. Das von ihm verfasste Geschichtswerk über die neuplatonische Schule, welches unter dem Titel *„Eunapii Sardiani vitae philosophorum et sophistarum“* von Boissonade mit Anmerkungen von Wyttenbach (Amsterdam 1822 und Paris 1849) herausgegeben wurde, behandelt die ältern und bedeutendern Neuplatoniker am Dürftigsten und die Zeitgenossen des Verfassers am Breitesten und zeigt denselben als einen vorurtheilsvollen, abergläubischen, wundersüchtigen und leidenschaftlichen Sohn seiner Zeit.

Euphantos aus Olynthos (in Makedonien) zählt als Schüler des Megarikers Eubulides zur Megarischen Schule, hat sich jedoch nur als Dichter und Geschichtschreiber bekannt gemacht.

Euphraios wird als persönlicher Schüler des Platon genannt, der sich als freisinniger „politischer Mann“ die öffentliche Achtung erwarb.

Euphranôr aus Seleukia, ein Skeptiker, wird als Schüler des Ptolemaios und als Lehrer des Eubûlos von Alexandrien genannt.

Euphrasios war ein Neuplatoniker des fünften Jahrhunderts, dessen Eunapios als eines Zeitgenossen gedenkt.

Euphratês, ein Stoiker des zweiten christlichen Jahrhunderts, aus Alexandrien gebürtig (nach Andern ein Syrer aus Epiphania) wird bei Arrianos als Zeitgenosse des Epiktetos und als Lehrer des jüngern Plinius in dessen Briefen ehrenvoll erwähnt, während seiner bei Philostratos als eines leidenschaftlichen Gegners von Apollonios von Tyana gedacht wird. In hohem Alter erkrankt, machte er als ächter Stoiker durch Gift seinem Leben ein Ende.

Eurylochos wird als Schüler des Skeptikers Pyrrhôn bei Diogenes von Laërte erwähnt.

Euryphamos wird als angeblich altpythagoräischer Schriftsteller mit einer Schrft „über das Leben“ erwähnt, aus welcher der Sammler Stobaios ein Bruchstück mitgetheilt hat.

Eurysos wird als angeblich altpythagoräischer Schriftsteller genannt, aus dessen Schrift „über das Schicksal“ uns einige Bruchstücke erhalten sind.

Eurytos aus Metapontum in Unteritalien wird als ein persönlicher Schüler des Pythagoras genannt.

Eurytos aus Tarent, ebenfalls ein Pythagoräer, wird als Zeitgenosse und Freund Platon's genannt.

Eusebios aus Myndos (in Karien) war ein Neuplatoniker des vierten christlichen Jahrhunderts und Schüler des Aidesios und hat dialektische Vorträge gehalten, die vom nachmaligen Kaiser Julianos gehört wurden. Da aber Eusebios die magischen und theurgischen Künste der damaligen Neuplatoniker verwarf, so zog er sich das Missfallen Julian's zu.

Eustathios aus Kappadokia wird mit seiner Gattin Sopatra und ihrem Sohne Antoninos als Schüler des Jamblichos und Nachfolger in der neuplatonischen Schule von Kappadokia bei Eunapios erwähnt. Auch hat Julianos einen Brief an ihn gerichtet.

Eustochios, ein Arzt aus Alexandreia, war einer der spätesten und treuesten Schüler des Plotinos und soll auch eine Ausgabe von dessen Schriften besorgt haben, vielleicht eben derjenigen, die schon zu Lebzeiten Plotin's veröffentlicht worden waren.

Eustratios, Metropolit zu Nikaia (Nicaea) in Bithynien, war ein Peripatetiker des zwölften Jahrhunderts, der unter dem Kaiser Alexius Komnênos blühte. Der von ihm verfasste Commentar zum zweiten Buche der zweiten Analytik des Aristoteles wurde griechisch in Venedig (1534) und in lateinischer Uebersetzung von Andreas Gratarolus (Ve-

nedig, 1542) gedruckt. Die ihm ebenfalls beigelegten *Commentarii in libros X. Ethicorum ad Nicomachum*, welche griechisch durch Paulus Manutius (Venedig, 1536) und in lateinischer Uebersetzung von Jo. Bern. Feliciani (Venedig, 1541) erschienen sind, scheinen vielmehr aus mehreren älteren Commentaren zu den einzelnen Büchern der Ethik zusammengestellt zu sein.

Euthydêmos, ein Sophist und Bruder des Dionysodôros, war aus Chios gebürtig und wurde als dialektischer Klopffechter im platonischen Dialoge Euthydemos lächerlich gemacht. Dagegen wird ein anderer Euthydêmos bei Xenophôn als ein Genosse des sokratischen Kreises erwähnt.

Euxênos aus Herakleia in Pontos wird bei Philostratos als Pythagoräer und Lehrer des Apollonios von Tyana genannt.

Evenare, siehe Aben Esra.

Exner, Franz, war 1802 in Wien geboren, wo er auch Philosophie und Jurisprudenz studirte und seit 1827 einen dort erledigten Lehrstuhl der Philosophie vertrat, bis er 1831 die Professur der Philosophie in Prag erhielt. Nachdem er 1848 nach Wien in das Ministerium berufen worden war, um bei der Neugestaltung des öffentlichen Unterrichts mitzuwirken, starb er 1853 als Ministerialcommissär zu Padua. Als Anhänger der Philosophie Herbart's brachte er es durch seine Stellung dahin, dass die Herbart'sche Schule sich in Oesterreich ähnlicher Gunst erfreute, wie die Hegel'sche in Preussen. Ausser einigen Abhandlungen, die er in den vierziger Jahren in den Abhandlungen der Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften veröffentlichte und welche gleichzeitig als Separatabdrücke erschienen (Ueber Nominalismus und Realismus, 1842; über Leibniz' Universalwissenschaft, 1843; über die Lehre von der Einheit des Denkens und Seins, 1848) hat er den Gegensatz der Herbart'schen zur Hegel'schen Schule in einer besonderen Schrift zum Ausdruck gebracht, welche unter dem Titel: „Die Psychologie der Hegel'schen Schule" (in zwei Heften, 1843 und 1844) erschien.

F.

Faber, Jacobus (Stapulensis), siehe Le Fevre, Jacques d'Etaples.

Faber, Philipp, war 1570 in einer Vorstadt von Faenza, zwischen Bologna und Ancona geboren, war früh in den Franziskanerorden getreten und hatte in Padua und Rom seine Studien gemacht. Nachdem er eine Zeit lang in Venedig scotistische Philosophie gelehrt hatte, war er 30 Jahre lang Generalassistent seines Ordens und Studienaufseher in Cremona, Padua und Parma. Nachdem er drei Jahre in Padua Metaphysik gelehrt hatte, wurde er 1606 dort zu einer theologischen Lehrstelle befördert und starb 1630. Ausser einer im scotistischen Sinne verfassten *„Philosophia naturalis"* und einer Schrift *„de praedestinatione"* (1623) hat er 1618 *Commentarii in IV. libros sententiarum* (Peters des Lombarden) und *Commentarii in metaphysicam Aristotelis* (1627) veröffentlicht.

Fabinianus, Papirius, wird bei Seneca als sein älterer Zeitgenosse erwähnt, welcher verschiedene Schriften philosophischen Inhalts verfasst hatte, worin er sich zu der stoisch gefärbten Schule der Sextier in Rom bekannte. Unter den wenigen Aussprüchen, die uns daraus von Seneca überliefert worden sind, treten besonders die Bemerkungen hervor, dass man die Affecte nicht mit Spitzfindigkeiten, sondern mit Begeisterung bekämpfen müsse, und dass alle gelehrte Bestrebungen ohne sittliches Streben nutzlos seien.

Fabri, Honoré (Honoratus), war 1607 in Belley an der Rhone, in der Landschaft Bugey (östlich von Lyon) geboren, trat 1626 in die Gesellschaft Jesu ein, lehrte in Lyon 6 Jahre Philosophie und 8 Jahre Mathematik, ward dann an den römischen Hof berufen, wo er als päpstlicher Pönitentiarius wirkte und gegen Ende des 17. Jahrhunderts starb. Einen Theil seiner zahlreichen Schriften hat er pseudonym unter verschiedenen Namen, als Antimus Forbius, Hugo Siphilinus, Antimus Coningius, Petrus Mousner, Bernardus Stubrockius erscheinen lassen. Seine auf die Philosophie bezüglichen Schriften sind: *Philosophia universa per propositiones digesta cum suis momentis rationum* (1646), *Logica analytica* (1646), *Metaphysica demonstrativa* (1648). Indem er sich darin als Eklektiker im Anschluss an Aristoteles und die Scholastiker auch Anschauungen der Cartesianer aneignet, musste er sich gegen den Vorwurf des von der Kirche verurtheilten Cartesianismus in drei Briefen *„De hypothesi sua philosophica"* (1674) rechtfertigen.

Fachr ed-Din el Razi (vollständig Abu Abdallah Muhammed ben Omar ben el-Hosein el-Temimi el-Bekri el-Tabaristani Fachr el-Din el-Razi) war 1149 zu Rai in Taberistan geboren und nach seines Vaters Tode an verschiedenen Orten durch theologische und philosophische Lehrer zum eifrigen Verfechter der muhammedanischen Rechtgläubigkeit nach Schafeïtischen Grundsätzen ausgebildet, welche er auf seinen Reisen durch Predigten gegen die Sectirer vertrat. Später errichtete er im Palaste des Sultans von Gazna eine Akademie, in welcher er Vorlesungen hielt. Er starb daselbst im Jahre 1210. Abgesehen von umfassenden Commentaren zum Koran und verschiedenen mathematischen und medicinischen Schriften hat er Commentare zu verschiedenen Werken des Al-Ghazzali und Ibn Sina (Avicenna) und einige selbstständige Abhandlungen über logische und metaphysische Fragen in arabischer und persischer Sprache verfasst, von denen die meisten nur handschriftlich existiren.

Falaquera (Ibn Falaquera), siehe Schem-Tob.

Fannius, Cajus, Schwiegersohn des Laelius, des Freundes des jüngeren Scipio (Africanus), hatte den Stoiker Panaetius gehört und wird von Cicero als Stoiker und Verfasser eines geschichtlichen Werkes erwähnt.

Fardella, Michel Angelo, war 1650 zu Trapani in Sicilien geboren (daher Drepanensis genannt) und früh zu Messina in den Franziskanerorden getreten. Später als Hauslehrer bei einem Rathsherrn in Venedig, begleitete er seinen Zögling auf die Universität Padua, trat nachmals wieder aus den Orden aus und wurde in Paris, wo er sich drei Jahre lang im Verkehr mit Arnauld, Régis und Malebranche aufhielt, mit der Cartesianischen Philosophie bekannt. Nach Rom zurückgerufen, lehrte er seit 1676 dort Geometrie. Nachdem er eine Zeit lang in Modena einen Lehrstuhl der Geometrie und Philosophie innegehabt hatte, ging er nach Venedig und wurde 1694 in Padua Professor der Astronomie und Physik und seit 1700 der Philosophie. Hier hatte Fardella mit Matteo Giorgi, der dort Professor der Medicin und Philosophie war und in verschiedenen Werken die Philosophie des Cartesius bekämpfte, 1695 einen Streit, der sich hauptsächlich über die Natur der Körper und des Raumes erstreckte. Nachdem er 1710—1712 am spanischen Hofe in Barcelona gelebt hatte, suchte er in einer Krankheit Heilung zu Neapel, wo er für die Verbreitung des Cartesianismus und dessen Vertheidigung gegen die Aristoteliker wirkte und 1718 starb. Sein Hauptwerk „*Universae philosophiae systema, in quo nova quadam et extricata methodo naturalis scientiae et moralis fundamenta explanantur*“ enthält im ersten (einzigen) Theil eine Logik unter dem besondern Titel: „*Rationalis et emendatae dialecticae specimen*“ (1691). Ausserdem veröffentlichte er eine Schrift „*De animae humanae natura ab Augustino detecta*“ (1698).

Favonius, Marcus, wird als ein Bewunderer des Cato von Utica unter den Stoikern des letzten vorchristlichen Jahrhunderts genannt.

Favorinus (Fabôrinos) aus Arelate in Gallien, war ein Schulredner und Polyhistor, der im zweiten christlichen Jahrhundert unter den Kaisern Hadrian und Antoninus in Rom und Athen lebte, eine Zeit lang Anhänger des Epiktêtos war, dann aber sich der jüngern, skeptischen Akademie zuwandte. Von seinen Schriften, unter denen auch eine Entwickelung der zehn skeptischen Gesichtspunkte bei seinem Schüler Aulus Gellius erwähnt wird, ist uns nichts weiter überliefert, als einige Sittensprüche und naturwissenschaftliche Aeusserungen. In seinen Anschauungen hält er sich an die skeptische Lehre, dass es kein sicheres begriffliches Erkennen gebe, dass man gleich gewichtige Gründe für und gegen Alles aufbringen könne und dass darum die Zurückhaltung des Urtheils das Ergebniss jeder Untersuchung sei.

Feder, Johann Georg Heinrich, war 1740 zu Schornweisach (in der Gegend von Bayreuth) geboren, seit 1765 Lehrer der griechischen und hebräischen Sprache am Gymnasium zu Koburg, hatte sich seit 1768 als Professor der Philosophie in Göttingen zwanzig Jahre lang einer ausgebreiteten akademischen Wirksamkeit und einer grossen Verbreitung seiner philosophischen Lehrbücher erfreut, bis sich seine Hörsäle mehr und mehr leerten, was ihn veranlasste, 1797 als Director des Georgianum nach Hannover überzusiedeln, wo er 1821 starb. Als philosophischer Lehrer hat er folgende Schriften veröffentlicht: Grundriss der philosophischen Wissenschaften (1767), Logik und Metaphysik im Grundriss (1769, in 7. Auflage 1790), Lehrbuch der praktischen Philosophie (1770, in 4. Auflage 1776), *Institutiones logicae et metaphysicae* (1777, in 4. Auflage 1797), Untersuchungen über den menschlichen Willen, in vier Bänden 1779, 1782, 1786, 1793), Grundlehren zur Kenntniss des menschlichen Willens und der natürlichen Gesetze des Rechtsverhaltens (1783). Obwohl gegen eine in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1782 erschienene, von Garve verfasste, aber vor dem Abdrucke von Feder verstümmelte Recension der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft sich Kant im Vorworte zu seinen „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik“ (1783) kräftig ausgesprochen und auch Federn seine Ueberlegenheit hatte fühlen lassen; so konnte es Feder doch nicht lassen, mit

einer Abhandlung „über Raum und Causalität, zur Prüfung der Kant'schen Philosophie“ (1787) von Neuem mit dem „Alles Zermalmenden“ anzubinden und sogar mit seinem Collegen und Freunde Christoph Meiners zur Bekämpfung der kritischen Philosophie eine Zeitschrift unter dem Titel „Philosophische Bibliothek“ (1788—1791) herauszugeben, die jedoch mit dem vierten Bande wieder einging. Nachmals hat Feder, ehe er sich in sein „*Otium senile*“ nach Hannover zurückzog, noch folgende Schriften veröffentlicht: Ueber das moralische Gefühl (1792, als Separatabdruck aus dem deutschen Museum), Ueber die allgemeinsten Grundsätze der praktischen Philosophie (1793) und Grundsätze der Logik und Metaphysik (1794). Seinen philosophischen Ansichten, über welche Feder selbst in der von seinem Sohne (1825) veröffentlichten Selbstbiographie (S. 247 ff.) einen Abriss giebt, wurzelten in der Leibniz-Wolff'schen Philosophie, auf deren Grundlage er sich von der Erfahrung ausgehend eine eklektische Popularphilosophie mit vorwaltend praktischer Richtung aufbaute, sodass die Ueberzeugungen von der Realität der Körperwelt, von der Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der Seele, vom Dasein, der Güte und Weisheit Gottes, als die unser praktisches Verhalten leitenden Grundsätze, und bei der Analyse der verschiedenen Triebe der menschlichen Natur die Regungen der Sympathie in den Vordergrund traten und von diesen Grundsätzen aus die Lebensphilosophie als die richtige „Kunst zu geniessen“ erscheint.

J. G. H. Feder's Leben, Natur und Grundsätze. Zur Belehrung und Ermunterung seiner lieben Nachkommen. Herausgegeben von seinem Sohne K. A. L. Feder (1825)

Ferguson, Adam, war 1724 in Logierait unweit Perth im schottischen Hochlande geboren, hatte 1739 in Edinburg Theologie studirt, dann einige Jahre als Regimentskaplan gewirkt, war 1757 Erzieher im Hause des Lord Bute geworden, und wirkte seit 1759 in Edinburg zuerst als Professor der Physik, dann der Moralphilosophie. Nachdem er sich in dieser Stellung später hatte vertreten lassen, um als Erzieher des jungen Grafen von Chesterfield seit 1773 den Continent zu bereisen und 1778 eine diplomatische Stellung einzunehmen, verzichtete er 1785 als Sechzigjähriger definitiv auf seine Professur zu Gunsten von Dugald Stewart, reiste nach Italien und zog sich dann in's Privatleben zurück. Er starb 1816 in hohem Alter in Edinburg. Ferguson hat folgende Schriften veröffentlicht: *Essay of civil society* (1766), in's Französische übersetzt von Bergier 1783, in deutscher Uebersetzung 1768. Er schloss sich darin vorzugsweise an Montesquieu's „*Esprit des lois*“ an und tritt in einer Reihe politischer Betrachtungen über die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer verschiedenen Formen als Gegner der Lehre von Thomas Hobbes auf. Die Schrift: *Institutes of moral philosophy* erschien 1769, deutsch von Garve „Ferguson's Grundsätze der Moralphilosophie, 1772.“ Endlich erschienen noch *Principles of moral and political science,* in 2 Bänden (1793), in deutscher Uebersetzung von Schreiter: Ferguson's Darstellung der Gründe der Moral und Politik, erster Band, 1796. Seine Moralphilosophie hat unter den englischen und französischen Moralphilosophen lange Zeit grosses Ansehen genossen. Er gehört in seiner Methode im Allgemeinen zur Schule Bacon's und stellt sich auf den Boden der Erfahrung; in der Erkenntnisslehre knüpft er an Locke an. Die Moralphilosophie gilt ihm als die Lehre von den Gesetzen des Willens, die er auf drei Grundgesetze zurückführt, welche sich als ursprüngliche Thatsachen nicht weiter erklären lassen, nämlich das Gesetz der Selbsterhaltung, das Gesetz der Geselligkeit und das Gesetz der Werthschätzung. Von Natur begehren die Menschen, gemäss dem Gesetze der Selbsterhaltung dasjenige, was sie ihren Neigungen folgend für nützlich halten. Ebenso unmittelbar aber begehren sie, nach dem Gesetze der Geselligkeit, welches das Gefühl der Sympathie für Andere mit dem Trieb nach Vereinigung verbindet, das Wohlsein ihrer Mitgeschöpfe. Endlich aber begehren die Menschen von Natur zugleich Alles, was auf Vortrefflichkeit oder Vollkommenheit abzielt, und auf diese beziehen wir Alles, was wir nach seinem Werthe beurtheilen, gemäss dem Gesetze der Werthschätzung. Wie aus der richtigen Anwendung dieser Grundgesetze das richtige moralische Verhalten oder die Rechtschaffenheit folge, dies haben Moral, Rechtslehre und Politik zu zeigen. Die Tugendlehre insbesondere erörtert als Casuistik des pflichtmässigen Handelns im Einzelnen das durch das Gewissen gebotene oder verbotene Verhalten des Menschen. Die Absicht der Moralität bei den Gewissenspflichten ist die eigne Vollkommenheit und Tugend des Einzelmenschen. Religion, Achtung vor dem öffentlichen Ruf und Gewissen sind die Sanctionen der Gewissenspflicht; die Sanction des Gewissens selbst besteht in dem Vergnügen, das der Handelnde empfindet und in der Scham und Reue, die er beim Unrechthandeln empfindet.

Feuerbach, Ludwig, war 1804 zu Landshut als der dritte Sohn des berühmten Kriminalisten Anselm von Feuerbach geboren und auf dem Gymnasium zu Ansbach gebildet. Die erste in seiner Jugend mit Entschiedenheit hervortretende Richtung galt nicht der Wissenschaft, sondern der Religion. Diese religiöse Richtung entstand in ihm nicht auf dem gewöhnlichen Wege, nicht durch den Religions- und Confirmationsunterricht, noch

durch sonstige äussere religiöse Einflüsse, sondern aus dem Verlangen nach Etwas, was ihm weder seine Umgebung, noch der Gymnasialunterricht gab. In Folge dieser Richtung bestimmte er sich für das Studium der Theologie und beschäftigte sich schon als Gymnasiast eifrig mit der Bibel und andern theologischen Büchern. Nachdem er in seinem achtzehnten Jahre das Gymnasium absolvirt hatte, bereitete er sich noch einige Zeit lang im elterlichen Hause durch Privatstudium auf die Universität vor. Er studirte und excerpirte Gibbon's Geschichte des Verfalls des Römerreiches, Mosheim's Kirchengeschichte, Herder's theologische Schriften und Eichhorns Einleitung in das Alte und Neue Testament. Auch machte er in dieser Zeit die Bekanntschaft der Schriften Luther's und Hamann's, des „Magus aus Norden". Zu Ostern 1823 ging er nach Heidelberg, hauptsächlich um die theologischen Vorlesungen Karl Daub's zu hören, bei welchem er jedoch etwas vermisste, was er damals sich selbst noch nicht deutlich sagen konnte. Diess war eben dasjenige, worin Feuerbach seinen Ruhm fand und sich als Meister bewährte, die Kritik, welche dem Scholastiker der modernen Theologie fehlte. Nach einjährigem Aufenthalte in Heidelberg ging Feuerbach nach Berlin, um neben Hegel, dem Philosophen des Absoluten, die namhaftesten der dortigen Theologen zu hören. Er hörte Schleiermacher und Neander, fühlte aber bald in sich den Zwiespalt der Theologie und Philosophie und die Nothwendigkeit, sich für die eine oder die andere unbedingt zu entscheiden. Er wandte sich zur Philosophie und hörte zwei Jahre lang Hegel, daneben auch Vorlesungen über klassische Philologie, Physik und Mathematik. Im Jahr 1827 in das elterliche Haus zurückgekehrt, trieb er daselbst Philologie und Geschichte der Philosophie und begab sich dann nach Erlangen, wo er Botanik, Anatomie und Physiologie hörte und sich 1828 mit einer lateinischen Abhandlung „über die eine, allgemeine, unendliche Vernunft" als Privatdocent habilitirte und als Anhänger der Hegel'schen Philosophie des Absoluten Vorlesungen über Cartesius und Spinoza, über Logik und Metaphysik und über Geschichte der Philosophie hielt. Eine ausserordentliche Professur, um die er sich beworben hatte, wurde ihm abgeschlagen, und er verlebte das Jahr 1832 in Frankfurt a. M. in der Beschäftigung mit der französischen Sprache und Literatur. In der Gewissheit, dass sich für ihn nie eine Aussicht auf eine Anstellung in Deutschland eröffnen werde und dass er seine Bestimmung nur an einem Orte erreichen würde, wo er absolut frei denken und schreiben könne, beabsichtigte er nach Paris auszuwandern. Dieser Plan scheiterte jedoch an dem im Frühjahr 1833 erfolgten Tode seines Vaters. Nachdem er noch einige Zeit in Ansbach und Nürnberg zugebracht und sich 1834 vergebens um eine öffentlich ausgeschriebene Professur der Philosophie in Bern beworben hatte, kehrte er im Winter 1835—36 nochmals zum Katheder nach Erlangen zurück und las über Geschichte der neuern Philosophie bis auf die neueste Zeit. Die ausserordentliche Professur wurde ihm zum dritten Male abgeschlagen. Wie kaum anders zu erwarten war, scheiterte der Professor der Philosophie in Bern wie in Erlangen an der Schrift „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit", welche Feuerbach 1830 in Nürnberg zwar anonym veröffentlicht hatte, deren Autorschaft aber bald ruchbar geworden war. Wir begegnen darin dem Jünger der Hegel'schen Philosophie als idealistisch-pantheistischem Mystiker, der diesen angeblich „aus den Papieren eines Denkers" herausgegebenen Gedanken einen Anhang theologisch-satyrischer Xenien beigefügt hatte. Hatte Feuerbach später selbst die Phasen seiner jugendlichen Entwickelung mit den Worten bezeichnet: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke", so traten bereits in diesem seinen Erstlingswerke die Grundsätze seiner später entwickelten Menschheitsphilosophie offen und deutlich genug hervor und ist darin im Keime bereits Alles enthalten, was er später in voller Selbstständigkeit Eigenthümliches gestaltet hat, obwohl sich diese Arbeit in Ton, Gang und Ausdruck noch ganz auf dem Boden der Grundbegriffe bewegt, die dem Spinozismus oder Hegelianismus entlehnt waren. Die Schrift trägt das Motto des Goethe'schen Prometheus an der Stirne:

Da ich noch Kind war,
Nicht wusste, wo aus, noch ein,
Kehrt' ich mein verwirrtes Auge
Zur Sonne, als wenn drüben wär'
Ein Ohr, zu hören meine Klage,
Ein Herz, wie mein's,
Sich des Bedrängten zu erbarmen.

Der feine Humor des Verfassers eröffnet das Buch mit der „demüthigen Bitte" an das hochweise und hochverehrliche Gelehrtenpublikum, den Tod in die Akademie der Wissenschaften zu recipiren. Zwar (so schliesst die Petition)

— hat er nie sich abgegeben
Mit christlicher Theologie,
Doch wird es keinen Zweiten geben,
Der so versteht Philosophie.
So bitt' ich denn zu recipiren
Den Tod in die Akademie
Und ihn mit Nächsten zu creiren
Zum Doctor der Philosophie.

Der Idealismus der pantheistischen Weltanschauung, die Gluthempfindung heroischer Selbstvernichtung und mystischer Versenkung

in Gott reisst den Verfasser fort, dass er als ein anderer Novalis Liebeshymnen auf den Tod, den Bruder der Nacht singt und mit der Kraft und Energie des Denkens den Schwung des Dichters zu vereinigen weiss. Diese Eigenthümlichkeit der Form ist ohne Zweifel mit Schuld, dass diese Schrift Feuerbachs beim Publikum Anfangs nicht so recht einschlagen wollte und fast nur innerhalb der Hegel'schen Schule Aufmerksamkeit erregte. „Waren bisher (so heisst es im Vorworte) Materialismus und subjectiver Idealismus die beiden Pole, nach welchen sich alle Untersuchungen über Tod und Unsterblichkeit hinneigten, so erscheint dagegen in dieser Schrift die Realität, Substantialität des Geistes als das Unsterbliche und Ewige, aus welchem der Verfasser hinwiederum den Tod selbst ableitet. Das Resultat, in welchem bei ihm Tod und Unsterblichkeit aufgehen, ist die wirkliche Welt, das inhaltsvolle Leben, das wahrhaft Unendliche, ist Gott und Geist selbst". Feuerbach unterscheidet in der Entwickelung der Lehre von der Unsterblichkeit drei Epochen. In der ersten, bei Griechen und Römern, kannte man keine Unsterblichkeit im heutigen Sinne des Wortes, weil der Glaube der Alten über die gegenwärtige Wirklichkeit des Volkslebens nicht hinausging. In der zweiten Epoche, im christlich-katholischen Mittelalter, war zwar die Unsterblichkeit allgemeiner Glaubens- und Lehrartikel; da jedoch der Einzelne noch nicht das öde und leere Bewusstsein seiner isolirten Selbstständigkeit hatte, sondern in die beseligende Gemeinschaft der Gläubigen sich eingeschlossen wusste, so war damit der Trennung zwischen Diesseits und Jenseits, Hoffen und Erreichen kein Raum gestattet, und das Unsterblichkeitsdogma trat als ein den Geist charakterisirendes Merkmal keineswegs in den Vordergrund und es hatte überdies nur den Sinn einer Auferstehung der Leiber. Erst in der dritten Epoche, der modernen Zeit, und zwar näher auf dem Standpunkte des Pietismus und des rationalistischen Moralismus, tritt der Glaube an die Unsterblichkeit des Individuums als ein unendlich wichtiges und wesentliches Moment hervor und sucht sich auf verschiedene Weise zu begründen. Zunächst wurde nämlich die pure, nackte Persönlichkeit allein als das Wesentliche erfasst, und da das diesseitige Leben als ein beschränktes und unwesenhaftes, dem Wesen der Person nicht angemessenes erscheint; so musste ein zweites ideales Leben hinzukommen, wo die hier blos vorgestellte reine Person eine wirkliche Realität hat. Die reine und ideale Person ist weiter die sünden- und makellose, vollendet gute Person, während die bestimmten, beschränkten Personen nur nach der vollkommenen Moralität blos streben und dieselbe nur in einer unbegrenzten, bis in's Unendliche sich verlierenden Zeit erreichen können. Da endlich den auf diesem Standpunkt Stehenden die Persönlichkeit allein als das wesentliche Object der Individuen gilt, so sehen sie auch ausser sich nur Subjecte, Einzelnes und darum Mangelhaftes; sie wissen nur von Menschen, nicht von der Menschheit als Einem Geiste, als Einem Ganzen. Ebenso ist ihnen die Natur nur ein Collectivbegriff und Gott ein blosser Name, der nur in ihrer Hoffnung, ihrem Glauben, ihrer Vorstellung existirt. Indem so alles wahrhaft Wirkliche und Wesenhafte, aller Geist und Seele aus dem wirklichen Leben, aus Natur- und Weltgeschichte verschwunden ist, so pflanzt nun das Individuum auf den Trümmern der zerstörten Welt die Fahne des Propheten, den Glauben an seine Unsterblichkeit und das gelobte Jenseits auf. Auf den Ruinen des gegenwärtigen Lebens, in welchem der Mensch auf diesem Standpunkte Nichts sieht, erwacht ihm zugleich das Gefühl und Bewusstsein seines eignen innerlichen Nichts, und im Gefühle dieses zweifachen Nichts entquillt ihm die barmherzige Thränenquelle und Seifenblase der zukünftigen Welt. Ueber die Kluft, die zwischen dem gegenwärtigen Leben, wie es in Wahrheit ist, und seiner Anschauung und Vorstellung von ihm liegt, über die Poren und die Leere seiner Seele baut er die Eselsbrücke der Zukunft. So ist in der That dieses vorgestellte und geträumte Jenseits nichts anders, als die verkannte, miss- und unverstandene Welt, während die wirkliche, wahre Welt für diesen Standpunkt nur ein Schatten, das Traumbild und Phantasiestück der Zukunft ist. Nachdem Feuerbach hiermit die psychologische Entstehung des Unsterblichkeitsglaubens aufgezeigt hat, leitet er aus der Thatsache der Geschichte, dass unsere Gegenwart der Anfangspunkt eines neuen geistigen Lebens ist, die Nothwendigkeit ab, den Menschen an seine wahrhafte und vollständige Vergänglichkeit und Sterblichkeit zu erinnern, damit er anderswo als in seiner eignen Individualität und im Glauben an seine eigne Unsterblichkeit und Unendlichkeit die Quelle des Lebens und der Wahrheit, den Bestimmungsgrund seiner Handlungen und die Stätte des Friedens suche. Nur wenn der Mensch erkennt, dass es nicht blos einen Scheintod, sondern einen wirklichen und wahrhaften Tod giebt, welcher das Leben des Individuums vollständig schliesst, und wenn er somit einkehrt in das Bewusstsein seiner Endlichkeit; erst dann wird er den Muth fassen, ein neues Leben wieder zu beginnen, und wird das dringende Bedürfniss empfinden, absolut Wahrhaftes und Wesenhaftes, wirklich Unendliches zum Vorwurf und Inhalt seiner gesammten Geistesthätigkeiten zu machen. Gott ist die Liebe, die Alles verzehrende und in sich auflösende Liebe, der letzte Grund aller Vergänglich-

keit, der ewige übersinnliche Tod. Nach dem Tode daher noch etwas zu wünschen, nach etwas sich noch zu sehnen, ist grenzenlose Verirrung; denn der Tod kommt selbst her aus einer innern Sehnsucht der Natur, die an ihr zehrt, so lange sie ist; aus dem Trieb und Streben der Natur, das was sie ist, ihr Verzehrt- und Aufgelösstsein in Gott, zu offenbaren. Der Tod kommt nicht aus Mangel und Armuth, sondern aus Fülle und Sättigung her. Nach dem Tode kannst du also Nichts mehr erwarten, denn er erfolgt eben aus dem, was du irrig nach ihm erwartest. Das Höchste, was du als Individuum erreichen kannst, ist die Anschauung und Versenkung in Gott. Der Tod ist daher die ganze, vollständige Auflösung deines ganzen, vollständigen Seins; es giebt nur Einen Tod und dieser ist ganzer Tod, der Abendstern der Natur und der Morgenstern des Geistes, der dem Weisen aus dem Lande der Träume voranleuchtet zur Geburtsstätte des wahren Heilandes des Geistes. Um nun begreiflich zu machen, dass Persönlichkeit nicht das Letzte und Höchste und dass Gott mehr sei, als blos Persönlichkeit, erläutert Feuerbach das Wesen der Liebe, von der er behauptet, dass wer sie empfunden, Alles empfunden, und wer sie erkannt habe, Alles wisse. Was Liebe sei, weiss nur der echte Pantheist, nur er kann lieben; ausser dem Pantheismus ist Alles Egoismus, Selbstbrunst, Eitelkeit, Gewinnsucht, Söldnerei, Abgötterei. Das Einzelsein und Besonderssein, das Vielerlei und Allerlei, welches ausserdem für dich Dasein und Realität hat, wird von der Liebe vernichtet und verzehrt. In dem geliebten Gegenstande, der dir Eins und Alles ist, und vor ihm wird dir alles von ihm Unterschiedene und Abgetrennte Nichts. Du bist nur noch in dem Einen, was Gegenstand deiner Liebe; Alles ausser ihm ist Eitelkeit, ist Nichts. Mit deinem besondern Dasein wirst du in der Liebe zu nichte. Du bist daher in der Liebe und bist auch nicht, sie ist Sein und Nichtsein in Einem, Leben und Tod als Ein Leben. Sie giebt Leben und nimmt Leben, vernichtet und erzeugt. Erst durch das, allverzehrende und reinigende Fegfeuer der Liebe und in ihm bekommt das Leben und Dasein Bedeutung, aber erst die Bedeutung macht das Leben zum Leben. Im zweiten Abschnitte des Buches, welcher „Zeit, Raum, Leben" überschrieben ist, verfolgt Feuerbach den Unsterblichkeitsglauben mit scharfer Kritik in alle seine Reflexionsschlupfwinkel und deckt die Wiedersprüche desselben auf. Was bleibt nun als Ersatz für den Verlust der individuellen Unsterblichkeit? Nach deinem Tode bleiben übrig Andere, bleibt übrig dein Wesen, die Menschheit, unbeschädigt und ungeschmälert durch deinen Tod. Ewig ist der Mensch, ewig ist der Geist, unvergänglich und unendlich das Bewusstsein, aller Natur und folglich auch dem Tode entnommen die Freiheit, der Wille, und ewig werden daher auch Personen, Bewusste, Wollende, Freie sein. Ausserdem aber ist das höchste Leben das Leben in Religion, Kunst, Wissenschaft, im weltgeschichtlichen Ganzen der Menschheit. Dies ist das Leben über dem sinnlichen und vergänglichen Leben, das Leben über dem Tode. Vernunft, Freiheit, Wille, Wissenschaft, Kunst, Religion sind die einzig wahren Genien und Engel des Menschen, überhaupt die einzig wirklichen höhern und vollkommnern Wesen. Das wahre Jenseits, der Himmel, ist Liebe, Anschauung, Erkenntniss. Nur in diesem kannst du im Unendlichen sein; Dein individuelles Sein aber, das frei ist vom Drucke der Wirklichkeit und der Schranke deiner Individualität ist dein Sein als Bild, als Object der Erinnerung. Diese ist allein das Reich der Todten, das Land der abgeschiedenen Seelen. Vom Inhalt und Umfange der Bestimmung des Individuums hängt auch der Umfang und die Bedeutung des Platzes ab, welchen es in der Erinnerung erhält. War die Bestimmung des Individuums eine beschränkte, so ist auch der Erinnerungskreis ein kleiner und verschwindender Kreis; war dagegen die Bestimmung eine allgemeine, von unendlichem Inhalte und Umfange, so ist auch die Erinnerung eine eigentlich historische. Himmel und Hölle haben ihre wahre Existenz und ihren Grund nur in der Geschichte. Darum sei Etwas, und du bist Alles; unsterblich ist, was Selbstzweck ist; jeder Augenblick des Lebens ist erfülltes Sein und von unendlicher Bedeutung; Ewigkeit ist Kraft, thätige That, siegender Sieg. Dein Unsterblichkeitsglaube ist nur dann wahr, wenn er der Glaube an dieses Leben, an die Vergänglichkeit des Vergänglichen und die Ewigkeit des Ewigen, an das wirkliche Dasein Gottes ist.

Auf die Schrift über Tod und Unsterblichkeit hatte Feuerbach, mit dem Augenmerk auf eine Laufbahn als Universitätsprofessor, im Jahr 1833 eine Darstellung der „Geschichte der neuern Philosophie von Baco von Verulam bis Benedict Spinoza" folgen lassen, worin er Bacon, Hobbes, Gassendi, J. Böhm, Cartesius, Malebranche und Spinoza in charakterisirenden Monographien behandelte. Daran schloss sich 1834 die kleine Schrift „Abälard und Heloise; eine Reihe humoristisch-philosophischer Aphorismen", welche er späterhin selbst als die Lehre von der wahren Unsterblichkeit im Geiste charakterisirte, welche die Liebe nicht aus-, sondern einschliesse. In Bezug auf den Fortschritt seiner philosophischen Entwickelung hebt er hervor, dass in dieser Schrift schon über den Pantheismus seiner ersten Schriften hinausgegangen und das Bedürfniss ausgedrückt

sei, die Gattung zu individualisiren und die Individualität zu bejahen. Er sei schon darin anthropologischer Polytheist gewesen, wie später in der „Darstellung, Entwickelung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie" (1837). Erst am Schlusse des genannten Schriftchens meldet sich auch Heloise. Das schönste Band zwischen Mensch und Schriftsteller sei die Liebe. Zum Glücke ist kein Wesen bestimmt, aber was lebt, ist eben weil es lebt zum Leben bestimmt; das Leben des Lebens aber ist die Liebe. Ob ich mit dir glücklich sein werde? Ich weiss es nicht, ich weiss nur so viel, dass ich jetzt ohne dich unglücklich bin. Ich liebe dich ewig, d. h. meine Liebe zu dir endet nur mit meinem Bewusstsein; ewig ist, dessen Ende mein eignes Ende ist. — Als der Philosoph dies schrieb, hatte er seine Heloise bereits in Bertha Löw im Dorfe Bruckberg gefunden, welches zwischen Ansbach und Nürnberg in reizender Gegend liegt. Er verlobte sich 1836 mit ihr und zog nach Bruckberg, wo er seinen „Leibniz" herausgab. Im Jahr 1837 ward der Schriftsteller Ehemann und bezog für seine Frau eine kleine Rente von einigen hundert Gulden aus der im Schlosse Bruckberg befindlichen Porzellanfabrik, die sein Schwager Stadler für die drei Schwestern Löw seit dem Tode ihres Vaters leitete. Wohnung und Holz hatte das Ehepaar Feuerbach im Schlosse frei. Was Feuerbach 1833 in Paris zu suchen gewillt war und was er dort, freilich in ganz anderer Weise, sicherlich auch gefunden haben würde, fand er seit 1836 in einem deutschen Dorfe, wo er frei und ungestört dem Studium und der Entwickelung und Verwirklichung der in ihm schlummernden Gedanken und Gesinnungen leben konnte. Seine Ehe war mit zwei Töchtern gesegnet, deren eine jedoch früh starb. Durch die Umschau unter den literarischen Productionen der verschiedenen Parteigruppirungen der Hegel'schen Schule wurde Feuerbach zunächst zu philosophischer Kritik und Polemik geführt, wovon seine in den Jahren 1835 bis 1839 in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik und in den seit 1838 in's Leben getretenen Hallischen (später deutschen) Jahrbüchern erschienenen Abhandlungen Zeugniss ablegen. Er kehrte nunmehr die kritische Seite seiner Natur heraus und wandte sein vernichtendes polemisches Talent gegen die modernen philosophischen Götzen und ihre scholastischen Vertreter, indem er mit den Waffen der Hegel'schen Philosophie gegen die dogmatischen Capricen des exclusiven Christenthums kämpfte. In einer „Kritik des Antihegel" von Bachmann (1835) vertheidigte er gegen dessen Angriffe das Hegel'sche Prinzip der Einheit von Logik und Metaphysik oder den Gedanken, dass die Gesetze der Welt auch die Gesetze des Denkens seien und dass unsere Vorstellung von Gott, sowie unser Erkennen Gottes nur die Wiederkennung seiner ursprünglichen, vom Menschen unabhängigen Selbsterkenntniss sei. An die Kritik einer Schrift von Sengler in Freiburg knüpft die Abhandlung „Zur Kritik der positiven Philosophie" an, worin er die Frage aufwirft, wodurch sich die sogenannte positive (theologisch-dogmatische) Philosophie vom Pantheismus der Hegel'schen Philosophie unterscheide. Lediglich (lautet die Antwort) durch den Wahn des religiösen Fanatismus, der sich allein im Besitze des allein wahren Gottes, der allein seligmachenden Vorstellung zu sein dünkt, der seine particuläre Empfindung und Vorstellung von Gott für Gott selbst hält und daher Alles, was dem widerspricht, mit Füssen tritt. Die Religionsphilosophie ist nur dann Philosophie, wenn sie die Religion als esoterische Psychologie weiss und behandelt; die grossen Epochen in der Geschichte der Religion und Philosophie bestimmen sich nur nach dem, was vom Wesen des Menschen als das Höchste angeschaut, d. h. vergöttert wird. Die „positive Philosophie" ist zu rationalistisch, um gläubig, und zu gläubig, um rationalistisch, zu irreligiös, um religiös, und zu religiös, um irreligiös sein zu können. Sie hat nicht die Demuth der Religion, aber auch nicht den Muth des Unglaubens. Sie hat keinen Frieden in der Religion; denn wo die Religion den Menschen befriedigt, da befriedigen ihn auch die religiösen Vorstellungen und Verhältnisse unmittelbar als solche, und er philosophirt nicht. Aber sie hat auch keinen Frieden in der Philosophie, denn die religiösen Vorstellungen sind ihre Bedürfnisse, die religiösen Verhältnisse die Grundlagen ihrer Speculation. Die „positive Philosophie" ist daher, indem sie zugleich Religion und Philosophie oder religiöse Philosophie (wie sie sich selbst nennt) sein will, keins von beiden, weder Religion, noch Philosophie. Die Dogmen sind keine philosophische Lehren, sondern Glaubensartikel. Es gehört zum Wesen des Dogma, dass es der Vernunft widerspricht; es soll ihr widersprechen, darin besteht das Verdienst des Glaubens. Das Dogma ist nichts ohne Glaube, der Glaube nichts ohne den Widerspruch mit Vernunft und Erfahrung. Widersprechende Dinge verbinden kann nur die Einbildung, nicht die Vernunft; die „positive Philosophie" hat zu ihrer Basis die Einbildung, nicht das Denken; sie substituirt dem Gedanken die blosse Vorstellung, der Sache das Bild, dem Begriffe das Phantasma, sie ist absolut phantastische Philosophie oder Philosophie der absoluten Willkür. Die wahre Philosophie ist Enttäuschung, die Speculation ist Selbsttäuschung des Menschen, betrunkene Philosophie.

Den Widerspruch zwischen Theologie und

Philosophie, zwischen Glaube und Vernunft, welcher das Grund-Thema dieser Polemik Feuerbachs bildet, hat derselbe in der Schrift „Pierre Bayle, nach seinen für die Geschichte der Philosophie interessantesten Momenten“ (1838) ausführlich dargestellt und an dem intellectuellen Charakter dieses merkwürdigen Mannes nachzuweisen versucht. Sehen wir von demjenigen ab, was speciell die Charakterisirung Bayle's und seiner Bedeutung für die Geschichte der Philosophie und der allgemeinen Culturgeschichte betrifft, so treten uns in diesem Buche folgende bedeutsame Grundanschauungen Feuerbach's entgegen. Der Geist der Theologie ist nicht der Geist der Wissenschaft. Die Theologie hat das beschränkte, befangene, unfreie Interesse zu ihrer Basis, das, was sie bereits glaubt und als wahr voraussetzt, zu commentiren, zu demonstriren, zu interpretiren und das, was diesem Glauben widerspricht, zu beseitigen oder, wenn dies nicht angeht, so viel als möglich zu seinen Gunsten zu drehen und zu deuten. Der Theolog auf diesem Standpunkte hat keine Ahnung von wissenschaftlichen Geiste, die Wissenschaft ist ihm ein blosses Mittel zum Zweck des Glaubens. Die Wissenschaft befreit den Geist, die Theologie beschränkt ihn; die Wissenschaft erweitert Sinn und Herz, die Theologie beengt und beklemmt sie. Stets hat darum die Theologie die Philosophie mit fanatischem Hasse verfolgt, weil sie den Menschen auf den Standpunkt des Universums erhebt, auch dem Heidenthum Gerechtigkeit widerfahren lässt, auch in ihm das Wahre anerkennt und die Wahrheit nicht vom Christenthum, sondern das Christenthum von der Wahrheit abhängig macht, ihr unterordnet. Das Fundament der Theologie ist das Mirakel, das Fundament der Philosophie ist die Natur der Sache; das Fundament der Philosophie ist die Vernunft, die Mutter der Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit, das Princip der Wissenschaft; das Fundament der Theologie der Wille, das Asyl der Ignoranz, das Princip der Willkür. Die specifische Tendenz der Theologie ist, die Dinge aus Gott abzuleiten, und zwar aus dem Willen Gottes; die Tendenz der Philosophie dagegen ist, die Dinge überhaupt aus natürlichen Gründen, aus ihrem Wesen, ihrer Idee abzuleiten. Allerdings glaubt auch die Philosophie Wunder, aber nicht die Wunder der Willkür und Gesetzlosigkeit, die Wunder der Einbildung, sondern die Wunder der Vernunft, der innern Natur der Dinge, die geheimen stillen Wunder der Erkenntniss; sie glaubt unvergängliche, ewig sich erneuernde, lebendige, universelle Wunder, nicht partikuläre, zeitliche, todte und eben deswegen geist- und bedeutungslose Wunder. Die Theologie reisst die Ethik mit der Wurzel aus; indem sie das Gute ausser den Menschen hinausschiebt, so nimmt sie dem Menschen sein Bestes, seinen wahren Gott, um ihm dafür einen äusserlichen, welschen Gott zu geben. Der Theolog thut das Gute nicht um des Guten willen; die Idee der Sittlichkeit ist nicht die selbstständig ihn beherrschende Idee. Er denkt dabei stets an Gott, nicht als das Gute, sondern als Gott überhaupt, wie sich an dessen Vorstellung empirische eigennützige Bedürfnisse knüpfen. Die Theologie, die sich über die Ethik stellt, ist eben so verderblich den Staaten, dem Leben wie den Wissenschaften. Nur wem die Ethik selbst die Theologie ist, die Pflichten gegen die Menschheit die Pflichten gegen Gott sind, nur in Dem ist die Pflicht eine göttliche Nothwendigkeit, ein Urtheil in letzter Instanz, eine unauflösliche Bindekraft. Wo der Glaube ein wahrer ist, da ist er auch ein natürlicher, da versteht ihn der Mensch, da ist er ihm nichts Fremdes, da denkt er auch in ihm und lebt ebenso in ihm fort. Wo aber der Mensch bemerkt und sagt, dass der Glaube der Vernunft widerspricht, da ist er aus dem Glauben heraus, da hat sich die Vernunft vom Glauben losgewunden, selbstständig gemacht, sich den Glauben als ein Object gegenübergestellt, das zunächst ein Object der Reflexion, dann des Zweifels, hernach der Kritik, endlich der Verwerfung wird. Wo der Glaube nicht überall, nicht in der Vernunft auch ist, da ist er kein absoluter Glaube, folglich kein wahrer, da ist er im Grunde nur eine Lüge, eine Chimäre. Und ein solcher war der Glaube der neueren Zeit überhaupt in den denkenden Menschen, so orthodox sie auch zu sein glaubten. Sie erkannten objectiv den Widerspruch des positiven Glaubens mit der Vernunft, und so stand denn auch nothwendig subjectiv ihr Glaube im Widerspruch mit ihrer Vernunft, ihrem Wesen. Der theoretische Ausdruck des Glaubens ist aber das Dogma, durch welches die Kirche die Vernunft confiscirt hatte. Darum ist das Dogma eine willkürliche Schranke des Geistes; Dogmen aufstellen heisst, den Geist beschränken, borniren. Das Dogma ist nichts anderes als ein ausdrückliches Verbot, zu denken. Das Dogma widerspricht an und für sich, abgesehen vom Inhalte, der Vernunft; denn es macht Lehren zur Pflicht, das Geistige zu einem äusserlichen Zwangsobjecte. Das Dogma widerspricht dem Begriffe und dem Wesen der Wahrheit; kein Dogma als Dogma ist wahr. Wo dem Geiste Satzungen als Wahrheiten aufgebürdet werden, da ist dem Wesen nach die Wissenschaft anathematisirt. Wenn es die Vernunft dahin brächte, dass alle Menschen nur nach den klaren und deutlichen Begriffen der Vernunft handelten, so ginge sicherlich das Menschengeschlecht bald zu Grunde. Die Irrthümer, die Leidenschaften,

die Vorurtheile und hundert andere Fehler sind gleichsam nothwendige Uebel in der Welt. Die Menschen würden nichts für diese Welt taugen, wenn man sie von diesen Uebeln heilte. Wundern wir uns daher nicht mehr, wenn die Philosophie und Religion so wenig Fortschritte in der Welt machen. Sie können keine Fortschritte machen, ohne die Macht des Instincts zu verkürzen. Aber eben der Instinct ist gegenwärtig an der Regierung. Einst wird wohl sein Regiment enden und dann werden Religion und Philosophie unsere Richtschnur sein. Indessen ist es von Wichtigkeit, dass stets Einzelne die Interessen der Vernunft verfechten. Auf demselben Standpunkt, wie in der Schrift über Bayle, bewegt sich Feuerbach in der Abhandlung „über Philosophie und Christenthum", welche in den Hallischen Jahrbüchern begonnen, aber in Folge der Censurverhältnisse nicht fortgesetzt werden durfte und darum (1839) als selbstständige Schrift erschien. Nicht blos der Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie wird darin mit energischer Kritik hervorgehoben, sondern auch zu dem Nachweis fortgeschritten, dass ungeachtet aller Vermittelungsversuche die Differenz zwischen Religion und Philosophie eine unaustilgbare sei, da beide auf entgegengesetzten Geistes-Thätigkeiten beruhen. Phantasie und Gemüth constituiren das Wesen der Religion; nicht das Absolute als solches ist Gegenstand und Inhalt der Religion, sondern das Absolute, wie es Gegenstand nur des Gemüths und der Phantasie, das Absolute, dessen wesentliche Inhaltsbestimmung eben dieses Wie ist. Nehmen wir hierzu noch die Bemerkungen, womit Feuerbach seine in den Hallischen Jahrbüchern veröffentlichte Abhandlung „Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie" (1839) schliesst, dass das Höchste der Philosophie das menschliche Wesen und Eitelkeit dagegen alle Speculation sei, die über die Natur und den Menschen hinauswolle; so haben wir das Thema, über welches Feuerbach in seinem nächsten, eigentlichen Haupt- und Lebenswerke und in den darauf folgenden Abhandlungen unendliche Variationen spielt.

Im Jahr 1840 erschien „Das Wesen des Christenthums", eine anthropologische Kritik des Christenthums in seiner klassischen Gestalt als katholisches Christenthum des Mittelalters. Um das Christenthum als ein denk- und betrachtungswürdiges Object fixiren zu können, abstrahirt er von vornherein mit ausdrücklichen Worten von dem dissoluten, charakterlosen, comfortabeln, belletristischen, epikureischen Christenthum der modernen Welt und versetzt sich zurück in die Zeiten, wo die Braut Christi noch eine keusche, unbefleckte Jungfrau war, wo sie noch nicht in die Dornenkrone ihres himmlischen Bräutigams die Rosen und Myrten der heidnischen Venus flocht, wo sie zwar arm war an irdischen Schätzen, aber überreich und überglücklich im Genusse der Geheimnisse einer übernatürlichen Liebe. Im ersten Haupttheil seines Werkes löst Feuerbach die christliche Religion in ihr wahres, d. h. antropologisches Wesen auf, indem er an den wichtigsten Dogmen darzuthun sucht, dass deren eigentlicher, wahrer und wesentlicher Inhalt, von der Form des transscendenten Geheimnisses befreit, nichts weiter sei, als die ewigen Grundverhältnisse und Grundbestimmungen der menschlichen Natur, dass die Grunddogmen des Christenthums realisirte Herzenswünsche seien. Der Mensch will sich in der Religion befriedigen; die Religion ist sein höchstes Gut; aber wie könnte er in Gott Trost und Frieden finden, wenn Gott ein wesentlich anderes Wesen wäre. Friede findet Alles, was lebt, nur in seinem eignen Element, nur in seinem eignen Wesen. Soll und will daher der Mensch in Gott sich befriedigen, so muss er eben sich in Gott finden. Die charakteristische Bestimmung der Religion, insbesondere der christlichen ist, dass sie ein durchaus anthropotheistisches Wesen, die ausschliessliche Liebe des Menschen zu sich selbst, die ausschliessliche Selbstbejahung des menschlichen und zwar subjectiv menschlichen Wesens ist. Im zweiten Haupttheile des Werkes legt der anthropologische Kritiker das unwahre d. h. das theologische Wesen der Religion, ihr böses Wesen, ihren Widerspruch mit dem Wesen des Menschen dar und sucht die ganze Sophistik der Theologie, ihre Lügen und Selbsttäuschungen, ihre Scheingründe und Widersprüche aufzudecken, deren Grund darin liegt, dass die Religion, namentlich als Theologie, die menschlichen Bestimmungen und Prädikate auf ein eingebildes, jenseitiges, phantastisches Wesen überträgt. Darin liegt ihre Unwahrheit, ihre Schranke, ihr Widerspruch mit Vernunft und Sittlichkeit, darin die unheilschwangere Quelle des religiösen Fanatismus, darin das oberste Princip der blutigen Menschenopfer, aller Gräuel und schaudererregenden Scenen in dem Trauerspiele der Religionsgeschichte. Die Religion, als christliche, ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, zu seinem Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen, als zu einem andern Wesen. Das göttliche Wesen der religiösen Vorstellung ist nichts anders, als das Wesen des Menschen, gereinigt und befreit von den Schranken des individuellen Menschen, angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm verschiedenes Wesen. In der Religion entzweit sich der Mensch mit sich selbst und stellt sich Gott als ein von ihm unterschiedenes Wesen gegenüber, worin er sein eignes Wesen als ein verdoppeltes sich veranschaulicht. Sein Gott ist dem

Menschen sein erfülltes Gebet, das Jawort des menschlichen Gemüths in Betreff seiner Herzenswünsche. Was der Mensch vermisst, das ist Gott. Wenn nun erst in den menschlichen Empfindungen und Bedürfnissen das göttliche Nichts Etwas wird und Qualitäten bekommt, so ist auch das Wesen des Menschen erst das reale Wesen Gottes, der Mensch der reale Gott. Gott ist die Liebe, die unsere Wünsche, unsere Herzensbedürfnisse befriedigt; er ist der sich selbst realisirende Wunsch des Herzens, der zur Gewissheit seiner Erfüllung gesteigerte Herzenswunsch. Gott ist eine Thräne der Liebe, in tiefster Verborgenheit vergossen über das menschliche Elend. Darum sind die Grunddogmen des Christenthums realisirte Herzenswünsche. Das Bewusstsein der göttlichen Liebe oder, was eins ist, die Anschauung Gottes als eines selber menschlichen Wesens ist das Geheimniss der Menschwerdung, welches nichts anders ist, als die thatsächliche sinnliche Erscheinung von der menschlichen Natur Gottes. Wer ist also unser Versöhner und Erlöser? Die Liebe! Wie Gott sich selbst aufgegeben aus Liebe, so sollen wir auch aus Liebe Gott aufgeben. Nicht blos das unendliche Leiden der Liebe, das selbstthätige Leiden der Aufopferung repräsentirt Christus, sondern auch das Leiden als solches. Leiden ist das höchste Gebot des Christenthums, die Geschichte des Christenthums selbst die Leidensgeschichte der Menschheit, die christliche Religion die Religion des Leidens. Von einem einsamen Gotte ist das wesentliche Bedürfniss der Liebe, der Gemeinschaft ausgeschlossen; dieses Bedürfniss wird daher dadurch von der Religion befriedigt, dass in die stille Einsamkeit des göttlichen Wesens ein anderes, zweites, der Persönlichkeit nach von Gott unterschiedenes, dem Wesen nach mit ihm identisches Wesen gesetzt wird: Gott der Sohn. Gott der Vater ist Ich, Gott der Sohn Du; denn nur gemeinschaftliches Leben ist wahres, in sich befriedigtes, göttliches Leben. Auf diesen Gedanken beruht das Geheimniss der Trinität. Dasselbe Herz, dass eines Sohnes bedarf, bedarf auch einer Mutter Gottes. Der Glaube an die Tiefe Gottes ist der Glaube an das Weibliche als ein göttliches Princip. Der Protestantismus freilich hat die Mutter Gottes bei Seite gesetzt. Er hatte kein Bedürfniss nach einem himmlischen Weibe, weil er das irdische Weib mit offenen Armen aufnahm. Deswegen hätte er nur aber auch den Muth der Consequenz haben sollen, mit der Mutter auch den Sohn und Vater, die ganze himmlische Trinität hinzugeben. In der Schöpfung bejaht der Mensch die Göttlichkeit des Willens, aber des unbeschränkten Willens der Einbildungskraft. Die Schöpfung aus Nichts ist der höchste Ausdruck der Allmacht, diese aber Nichts als die aller Gesetze und Schranken sich entbindende Macht der Einbildungskraft, die Macht der Willkür. Die Schöpfung aus Nichts ist Eins mit der Vorsehung, welche die Gesetze der Natur aufhebt, den Gang der Nothwendigkeit unterbricht. Im Gebet betet der Mensch sein eignes Herz an, schaut er das Wesen seines Gemüths als das absolute Wesen an. Glaube und Wunder sind absolut unzertrennlich, der Glaube ist Wunderglaube. Christus ist allein der persönliche Gott, der wahre wirkliche Gott der Christen. In ihm allein concentrirt sich die christliche Religion, das Wesen der Religion überhaupt. Christus ist die Allmacht des von allen Banden und Gesetzen der Natur erlösten Herzens, die Realität der Herzenswünsche, die Himmelfahrt der Phantasie, das Auferstehungsfest des Herzens. Wo das himmlische Leben eine Wahrheit, da ist das irdische Leben eine Lüge. Wo Alles die Phantasie, da ist die Wirklichkeit Nichts, daher der Cölibat und das Mönchthum dem Christenthum wesentlich, das ehelose Leben der directe Weg zum himmlischen, unsterblichen Leben. Der Glaube an persönliche Unsterblichkeit ist ganz identisch mit dem Glauben an den persönlichen Gott. Wenn keine Unsterblichkeit, so ist kein Gott. Das Jenseits ist nichts anders, als das Diesseits, befreit von dem, was als Schranke, als Uebel erscheint; das andere Leben ist nichts Anderes, als das diesseitige Leben im Einklange mit dem Gefühl, mit der Idee, welcher dieses Leben widerspricht, das Diesseits im Spiegel der Phantasie, das Urbild des Diesseits, das verschönerte Diesseits. Damit ist die Theologie zur Anthropologie verwandelt, und will man dies Atheismus nennen, so ist der Atheismus das Geheimniss der Religion selbst. Der eigentliche, richtig verstandene Inhalt der Religion ist also das Wesen des Menschen; die ächte, wahre Religion hat die Versöhnung des Menschen zum Zweck. Der andere Mensch ist mein Du, mein anderes Ich, am Andern erst habe ich das Bewusstsein der Menschheit. Mann und Weib machen erst den wirklichen Menschen aus, Mann und Weib zusammen das Dasein der Gattung. Sein höchstes Wesen also, seinen Gott hat der Mensch an sich selbst, aber nicht in sich als Individuum, sondern in seinem Wesen, seiner Gattung. Nichts hat der Mensch über sich, ausser das Wesen der Menschheit, die Gattung. Wer den Menschen um des Menschen willen liebt, wer sich zur Liebe der Gattung erhebt, zur universalen, dem Wesen der Gattung angemessenen Liebe, der ist Christ, der ist Christus selbst. Wo also das Bewusstsein der Gattung entsteht, da verschwindet Christus, ohne dass sein wahres Wesen vergeht. Nur in der Liebe liegt der Sinn der Erlösung und Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christus. Im Wesen, d. h. in der Gattung des Menschen

ist aber die Natur eingeschlossen. Wie der Mensch zum Wesen der Natur, so gehört auch die Natur zum Wesen des Menschen. Nur durch die Verbindung des Menschen mit der Natur können wir den supranaturalistischen Egoismus des Christenthums überwinden.

Gleichzeitig mit der zweiten Auflage vom „Wesen des Christenthums" (1844) erschien die kleine Broschüre: „Das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's, ein Beitrag zum Wesen des Christenthums", worin die Analyse und Beleuchtung der Widersprüche des Glaubens fortgesetzt und die Liebe in das hellste Licht gestellt wird. Ein anderes Wesen — Gott — sei Gegenstand des Glaubens, ein anderes — der Mensch — Gegenstand der Liebe, d. h. der praktischen Thätigkeit, des Lebens. Luther's weltgeschichtliche Bedeutung erblickt Feuerbach darin, dass derselbe in der Geschichte der christlichen Religion der erste Mensch war. Und ich selber, pflegte Feuerbach unter Freunden zu sagen, „ich bin Luther II!" Das Thema der Verbindung des Menschen mit der Natur behandelte ausführlicher eine am Schlusse des ersten Bandes der sämmtlichen Werke Feuerbach's (1845) erschienene Abhandlung über „das Wesen der Religion", die in prägnanter und übersichtlicher Weise in einer Reihe von Sätzen mit mehr oder minder ausführlicher Erläuterung den Kern der Feuerbach'schen Gedanken über Religion überhaupt enthält und zugleich die Consequenzen aus dem schon von Kant geführten Nachweise der Nichtigkeit des sogenannten kosmologischen und physikotheologischen Beweises vom Dasein Gottes zieht. Das vom menschlichen Wesen oder dem Gotte des Christenthums unterschiedene und unabhängige Wesen ohne menschliches Wesen, menschliche Eigenschaften, menschliche Individualität ist die Natur. Sie ist auch der bleibende Grund, der fortwährende, wenn auch verborgene Hintergrund der Religion. Der Glaube an die Existenz Gottes gründet sich nur auf die Existenz der Natur, als welche die unsrer menschlichen Existenz vorangehende, vorausgesetzte Existenz ist. Die Natur ist der erste und fundamentale Gegenstand der Religion, obwohl nicht als Natur, sondern als das, was der Mensch selbst ist, als ein persönliches, lebendes, empfindendes Wesen. Und zwar ist der Grund der Religion das Abhängigkeitsgefühl, das Gefühl, dass der Mensch nicht ohne ein anderes, von ihm unterschiedenes Wesen existirt und existiren kann, dessen erster ursprünglicher Gegenstand — dasjenige, wovon sich der Mensch abhängig fühlt und abhängig ist — ursprünglich nichts Anderes, als die Natur, ist. Die Veränderlichkeit der Natur, namentlich in denjenigen Erscheinungen, welche den Menschen am Meisten seine Abhängigkeit von ihr fühlen lassen, ist der Hauptgrund, warum sie dem Menschen als ein menschliches, willkürliches Wesen erscheint und von ihm religiös verehrt wird. Nur der Wechsel der Natur macht den Menschen unsicher, demüthig, religiös. Das in der Natur sich offenbarende göttliche Wesen ist nichts Anderes, als die Natur selbst. Ursprünglich ist Gott nichts Anderes, als die Natur selbst oder das Wesen der Natur, aber als ein Gegenstand des Gebets, als ein erbittliches, folglich wollendes Wesen. Das Gefühl der Abhängigkeit von der Natur ist daher wohl der Grund, aber die Aufhebung dieser Abhängigkeit, die Freiheit von der Natur, ist der Zweck der Religion. Oder: die Gottheit der Natur ist wohl die Basis, die Grundlage der Religion, und zwar aller Religion, auch der christlichen; aber die Gottheit des Menschen ist der Endzweck der Religion. Die den Unterschied des göttlichen Wesens vom menschlichen Wesen oder wenigstens vom menschlichen Individuum begründenden und ausdrückenden Eigenschaften sind ursprünglich oder der Grundlage nach nur Eigenschaften der Natur; göttliche Allmacht die Macht der Natur; Ewigkeit, Allgüte, allumfassendes, ein und dasselbe Wesen — Natur. Alle diese ursprünglich nur von der Anschauung der Natur abstammenden Eigenschaften werden später zu abstracten, metaphysischen Eigenschaften, wie die Natur selbst zu einem abstracten Vernunftwesen. Gott als Urheber der Natur wird zwar als ein von der Natur unterschiedenes Wesen vorgestellt, aber das was dieses Wesen enthält und ausdrückt, der wirkliche Inhalt desselben, ist nur die Natur. Alle Eigenschaften Gottes sind nur von der Natur abstrahirte, die Natur voraussetzende und die Natur ausdrückende Eigenschaften, Eigenschaften, die wegfallen, wenn die Natur wegfällt. Aus dem Gefühl der Abhängigkeit von der Natur, in Verbindung mit der Vorstellung der Natur als eines willkürlich thätigen, persönlichen Wesens erklärt sich das Opfer; der Grund des Opfers ist das Abhängigkeitsgefühl, der Zweck desselben das Selbstgefühl.

Schon vor dem „Wesen des Christenthums", im Jahr 1839, hatte Feuerbach in einem Aufsatze „Kritik der Hegel'schen Philosophie" gegen die abstracte Begriffswelt der Philosophie des Absoluten Front gemacht und die Bedeutsamkeit der Wirklichkeit hervorgehoben. Die Philosophie sei die Wissenschaft der Wirklichkeit in ihrer Wahrheit und Totalität; die Dialektik sei kein Monolog der Speculation mit sich selbst, sondern ein Dialog der Speculation und Empiric, und die Rückkehr zur Natur sei auch in der Philosophie allein die Quelle des Heils. In derselben Richtung bewegen sich die „Vorläufigen Thesen zur

Reform der Philosophie" (1842) und „Grundsätze der Philosophie der Zukunft" (1843). Die bisherigen Reformversuche in der Philosophie unterscheiden sich mehr oder weniger nur der Art, nicht der Gattung nach von der alten Philosophie; eine wirklich neue, selbständige, dem Bedürfniss der Menschheit und der Zukunft entsprechende Philosophie muss sich dem Wesen nach von der bisherigen Philosophie unterscheiden. Spinoza ist der eigentliche Urheber der modernen speculativen Philosophie, Schelling ihr Wiederhersteller, Hegel ihr Vollender. Das Geheimniss dieser speculativen Philosophie ist aber die Theologie, sofern sie als speculative Theologie das göttliche Wesen aus dem Jenseits in's Diesseits versetzt. Die speculative Philosophie ist die wahre, consequente, vernünftige Theologie. Die nothwendige Consequenz der Theologie oder des Theismus ist aber der Pantheismus und die nothwendige Consequenz des Pantheismus ist der Atheismus, welcher nur der umgekehrte Pantheismus, sowie dieser nur der theologische Atheismus ist. Die Hegel'sche Philosophie ist der letzte Zufluchtsort, die letzte rationelle Stütze der Theologie. In der Hegel'schen Logik ist die Theologie nur zur Vernunft und zur Gegenwart gebracht und eben zur Logik gemacht. Das Wesen der Theologie ist das transscendente, ausser den Menschen hinausgesetzte Wesen des Menschen; das Wesen der Hegel'schen Logik ist das transscendente Denken, das Denken des Menschen ausser den Menschen gesetzt: die Hegel'sche Philosophie hat den Menschen sich selbst entfremdet. Was Hegel absoluten Geist nennt, ist nur der abstracte, von sich selbst abgesonderte sogenannte endliche Geist; der abgeschiedene Geist der Theologie geht in der Hegel'schen Philosophie noch als Gespenst um. Das Unendliche kann gar nicht gedacht werden ohne das Endliche; die Wahrheit des von der Philosophie gesetzten Unendlichen ist nichts anders als das Endliche und Bestimmte selbst. Das Endliche als das Unendliche zu erkennen, ist die Aufgabe der wahren Philosophie; ihr wahrer Anfang ist das Endliche, Bestimmte, das Wirkliche. Darum ist die wahre Speculation oder Philosophie nichts als die wahre und universale Empirie. Der Empirismus oder Realismus negirt die Theologie gründlich und durch die That. Wie lächerlich ist es darum, den Atheismus der Philosophie unterdrücken zu wollen, ohne zugleich auch den offenbaren Atheismus der Empirie zu unterdrücken! Philosophie ist die Erkenntniss dessen, was ist; ihre höchste Aufgabe, die Dinge und Wesen so zu denken und zu erkennen, wie sie sind. Das wirkliche Sein ist das Bewusstsein, die reelle Einheit von Geist und Natur. Die Realität der Idee ist die Sinnlichkeit; das Wirkliche ist das Sinnliche. Nur das Wirkliche ist sonnenklar; nur wo die Sinnlichkeit anfängt, hört aller Zweifel und aller Streit auf. Auch der Mensch wird sich selbst nur durch den Sinn gegeben. Wahrheit, Wirklichkeit und Sinnlichkeit sind identisch; nur ein sinnliches Wesen ist ein wahres, ein wirkliches Wesen. Raum und Zeit sind keine blosse Erscheinungsformen, sondern Wesensbedingungen, die Existenzformen alles Wesens, die Offenbarungsformen des wirklichen Unendlichen, die Gesetze des Seins wie des Denkens. Die Philosophie muss sich wieder mit der Naturwissenschaft und diese sich wieder mit der Philosophie verbinden. Das Sein ist das Geheimniss der Anschauung, der Empfindung, der Liebe. Die neue Philosophie stützt sich auf die Wahrheit der Liebe, der Empfindung. Die menschlichen Empfindungen haben keine empirische anthropologische Bedeutung im Sinne der alten transscendentalen Philosophie; sie haben ontologische, metaphysische Bedeutung; in den Empfindungen sind die tiefsten und höchsten Wahrheiten verborgen. So ist die Liebe der wahre ontologische Beweis vom Dasein eines Gegenstandes ausser unserm Kopfe, und es giebt keinen andern Beweis vom Sein, als die Liebe, die Empfindung überhaupt. Die alte absolute Philosophie hat die Sinne nur in das Gebiet der Erscheinung, der Endlichkeit verstossen, und doch hat sie im Widerspruch damit das Absolute, das Göttliche als den Gegenstand der Kunst bestimmt; aber der Gegenstand der Kunst ist Gegenstand des Gesichts, des Gehörs, des Gefühls. Also ist nicht nur das Endliche, das Erscheinende, sondern auch das wahre, göttliche Wesen Gegenstand der Sinne, der Sinn das Organ des Absoluten. Wir fühlen nicht nur Steine und Hölzer, nicht nur Fleisch und Knochen, wir fühlen auch Gefühle, indem wir die Hände oder Lippen eines fühlenden Wesens drücken; wir vernehmen durch die Ohren nicht nur das Rauschen des Wassers und das Säuseln der Blätter, sondern auch die seelenvolle Stimme der Liebe und Weisheit; wir sehen nicht nur Spiegelflächen und Farbengespenster, wir blicken auch in den Blick des Menschen. Nicht nur Aeusserliches, auch Innerliches, nicht nur Fleisch, auch Geist, nicht nur das Ding, auch das Ich ist Gegenstand der Sinne. Alles ist darum sinnlich wahrnehmbar, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar, wenn auch nicht mit den pöbelhaften, rohen, doch mit den gebildeten Sinnen, wenn auch nicht mit den Augen des Anatomen und Chemikers, doch mit den Augen des Philosophen. Wenn die alte Philosophie zu ihrem Ausgangspunkte den Satz hatte: Ich bin ein abstractes, ein nur denkendes Wesen, der Leib gehört nicht zu meinem Wesen; so beginnt dagegen die neue Philosophie mit dem Satze: Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches

Wesen; der Leib gehört zu meinem Wesen; ja der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber. Der Mensch als lebendiges wirkliches Wesen denkt, nicht das Ich, nicht die Vernunft. Darum ist die neue Philosophie die vollständige, absolut widerspruchlose Auflösung der Theologie in Anthropologie. Die neue Philosophie macht den Menschen mit Einschluss der Natur, als der Basis des Menschen, zum alleinigen, universalen und höchsten Gegenstande der Philosophie, also die Anthropologie mit Einschluss der Physiologie zur Universalwissenschaft. Die Wahrheit existirt nicht im Denken, nicht im Wissen für sich selbst; sie ist vielmehr nur die Totalität des menschlichen Lebens und Wesens. Die auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du sich stützende Einheit des Menschen mit dem Menschen ist das Wesen des lebendigen Menschen in der Gemeinschaft; Kunst, Religion, Philosophie oder Wissenschaft sind nur die Erscheinungen und Offenbarungen des wahren menschlichen Wesens. Die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit.

Als nach Eröffnung der deutschen Nationalversammlung (1848) alle Welt nach Frankfurt a. M. schaute, verliess Feuerbach seine Bruckberger Einsiedelei und sah sich dort die Dinge in der Nähe an. Die Heidelberger Studenten luden ihn ein, ihnen dort Vorlesungen zu halten, wozu der Gemeinderath den Rathhaussaal zur Verfügung stellte. So hielt er vom 1. December 1848 bis zum 2. März 1849 seine Vorlesungen vor einem gemischten Publikum, worin er einen Commentar zu seinem, im Jahr 1845 erschienenen „Wesen der Religion“ gab, um seine Zuhörer „aus religiösen und politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien selbstbewussten Bürgern der Erde, aus Candidaten des Himmels zu wirklichen und ächten Studenten der Erde“ zu machen. Sie erschienen als „Vorlesungen über das Wesen der Religion“ (1851) als achter Band seiner „sämmtlichen Werke“ im Druck. Ohne sachlich etwas Neues zu geben, enthalten dieselben nur eine vom Hegel'schen Gepräge noch mehr befreite Wiederholung und weitere Ausführung seiner in den bisherigen Schriften vorgetragenen Gedanken. Nachdem er aus Heidelberg, wo ein ergreifendes persönliches Schicksal sein inneres Leben vorübergehend erschüttert hatte, um sich in Entsagung abzuklären, wieder in die Bruckberger Einsamkeit zu Frau und Tochter zurückgekehrt war, verbrachte er die nächsten Jahre der deutschen Reaction auf den 1848er Rausch theils mit naturwissenschaftlichen, besonders chemischen Studien, theils damit, dass er aus seines Vaters Nachlasse dessen Standbild veröffentlichte: „Anselm Ritter's von Feuerbach biographischer Nachlass veröffentlicht von seinem Sohne L. Feuerbach“, 1853, in zwei Bänden. Darauf folgte als neunter Band seiner sämmtlichen Werke die „Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Alterthums“ (1857), das sowohl nach seinem Gedankengehalt, als auch stilistisch am meisten abgerundete religionsphilosophisch-kritische Werk Feuerbach's, welches in neuen Wendungen an dem gesammelten religionsgeschichtlichen Material die früheren Grundgedanken erläutert. Die Liebe Gottes oder der Götter ist Selbstliebe, das ist der „Theogonie“ letzter Schluss. Die Schwierigkeit einer logisch-consequenten und methodisch durchgeführten Lebens- und Weltauffassung hat Feuerbach niemals eingesehen; der Nerv seines Philosophirens war ahnungsvolle Mystik und ein aphoristisches Denken in geistreichen Apercu's. Zu einer klaren Logik und durchsichtigen Verständigkeit in der Darstellung hat er es nie gebracht. Mein Bestreben war (so sagt er selbst in seinen nachgelassenen Aphorismen), das Denken und Studiren den Menschen nicht zu erschweren, sondern zu erleichtern, auf das Wesentlichste, Nothwendigste allein den Geist zu concentriren, damit nicht die Studirstube allein der ihn umfassende Raum sei, sondern ihm auch Zeit und Raum zum Leben und Wirken bleiben. Er selbst hatte während der fünfziger Jahre in Bruckberg unter den ungünstigsten Verhältnissen gelebt, da die den Löw'schen Töchtern gehörende Porzellanfabrik von Jahr zu Jahr schlechtere Geschäfte machte. Im Jahr 1859 verlor sein Schwager Stadler die Fabrik und Feuerbach seine Rente und seine seitherige freie Wohnung im Bruckberger Schlosse, wo er 24 Jahre lang gewohnt hatte. Er siedelte 1860 nach dem Dorfe Rechenberg, einer Vorstadt von Nürnberg, über, wo er sich während der kalten Jahreszeit in den ungünstigsten Wohnungsverhältnissen befand und einer Studirstube nach seinem Sinn und Beruf ganz entbehren musste, während eine ihm vom Vater her, nach dem Tode seiner Mutter gesetzlich zukommende Pension von 420 Gulden kaum die dürftigsten Subsistenzmittel für seine Familie gewährte. Im Jahr 1862 wurde ihm vom Schillerverein in Leipzig ein auf drei Jahre vertheiltes Ehrengeschenk von 900 Thalern, im Jahr 1863 durch einen anonymen Verehrer ein Jahrgehalt von 300 Gulden auf sechs Jahre zu Theil. Mitten in diesem „Elend des Lebens“ hat der schweigsame Dulder im Jahr 1866 den zehnten Band seiner sämmtlichen Werke unter dem Titel „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie“ zum Druck gebracht. Er enthält Fragmente zur Begründung der Ethik oder Moralphilosophie,

deren Grundgedanken in folgenden Sätzen sich zusammenfassen. Wo kein Glückseligkeitstrieb, da ist auch kein Wille, höchstens ein Schopenhauer'scher, d. h. ein Wille, der Nichts will. Mein Recht ist mein gesetzlich anerkannter Glückseligkeitstrieb, meine Pflicht ist der mich zu seiner Anerkennung zwingende Glückseligkeitstrieb des Andern. Die Moral als eine Erfahrungswissenschaft kann nur aus der Verbindung von Ich und Du erklärt werden und ihre Aufgabe keine andere sein, als das in der Natur der Dinge, in der Gemeinschaft selbst von Luft und Licht, von Wasser und Erde gegründete Band zwischen eigner und fremder Glückseligkeit mit Wissen und Wollen zum Gesetze des menschlichen Denkens und Handelns zu machen. Die Sittlichkeit besteht demnach in der Vereinbarung des fremden Glückseligkeitstriebes mit dem eignen, welche in der Erziehung von äusserm Zwange ausgehend, später zur Thatsache des innern Zwanges fortgeht, um endlich zur lebendigen Gesinnung zu werden.

Trotz einem leichten Schlaganfalle, der ihn im Jahre 1867 befallen hatte, arbeitete Feuerbach 1868 und 69 noch an einer weitern Ausführung seiner moralphilosophischen Fragmente, bis der Schlaganfall sich 1870 heftiger wiederholte und ihn hinderte, seine Gedanken im Zusammenhang auszudrücken. Im Jahre 1872 wurde die „Ehrenschuldfrage" von Neuem angeregt und wenigstens dies erreicht, dass Feuerbach ruhig sein Haupt hinlegen konnte: für seine Familie war durch ein Kapital gesorgt, das zusammengebracht wurde. Am 13. September 1872 starb Feuerbach in Folge eines Lungenkatarrhs. Eine Sandstein-Pyramide mit einer Bronzeplatte und Feuerbach's Brustbild in der Mitte der Pyramide schmückt sein Grab auf dem Johanniskirchhofe zu Nürnberg, wo auch Albrecht Dürer und Hans Sachs ruhen.

L. Feuerbach's sämmtliche Werke, 10 Bände, 1845—1866.

K. Grün, Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterisirung dargestellt, in 2 Bänden, 1874.

C. Beyer, Leben und Geist Ludwig Feuerbachs. 1878.

Briefwechsel zwischen Ludwig Feuerbach und Christian Kapp (1833—1848). 1876.

Fichte, Johann Gottlieb, war 1762 zu Rammenau bei Bischofswerda in der Oberlausitz als der Sohn eines Leinwebers und Bandwirkers geboren. In seiner geistigen Begabung durch den dortigen Prediger erkannt, genoss er dessen Unterricht und wurde dann durch die Fürsorge des Feiherrn von Miltitz bei einem Pfarrer zu Niederau, darauf in der Stadtschule zu Meissen und zuletzt auf der Fürstenschule Pforta bei Naumburg für die Universität Jena vorbereitet, wo er 1780—84 Theologie studirte, daneben aber ausser der Wolff'schen Philosophie auch Spinoza kennen lernte. Nachdem er drei Jahre als Hauslehrer in mehreren sächsischen Familien gelebt hatte, bewarb er sich 1787 um eine Predigerstelle, die ihn aber wegen seiner freien Denkart versagt wurde. Er nahm von Neuem eine Hauslehrerstelle in Zürich an und lernte im Hause des dortigen Waagmeisters Rahn seine nachmalige Gattin, dessen Tochter Johanna Maria, kennen. Um sich einen sichern Lebensberuf zu gründen, begab er sich 1790 nach Leipzig, wo er zunächst durch Privatunterricht sich seinen Unterhalt zu erwerben suchte. Er sollte einem Studenten Unterricht in der ihm bis dahin unbekannten Kant'schen Philosophie geben, auf deren Studium er sich nun „über Hals und Kopf" werfen musste. Ein Jahr später nahm er eine ihm angebotene Erzieherstelle in Warschau an, von welcher er jedoch nach näherer Einsicht in die Verhältnisse zurücktrat. Auf seiner Rückreise stellte er sich in Königsberg im August 1791 bei Kant mit dem Manuscript einer im Geist der Kant'schen Philosophie abgefassten Abhandlung „Kritik aller Offenbarung" vor. Kant billigte dieselbe, rieth zum Druck derselben und empfahl den Verfasser zugleich dem Grafen von Krokow in Krokow bei Danzig als Hauslehrer. Die Abhandlung erschien zur Ostermesse 1792 ohne seinen Namen und wurde von der Jenaischen Literaturzeitung, dem damaligen Organe der Kant'schen Philosophie, für eine augenscheinlich aus der Feder Kant's geflossene Arbeit erklärt. Der unbekannte Candidat der Theologie, welcher alsbald durch Kant als der wirkliche Verfasser erklärt wurde, war nunmehr plötzlich auf die hohe Warte einer schnell errungenen Berühmtheit als Philosoph erhoben. Es wird in dieser Schrift entwickelt, dass das in uns mächtige Sittengesetz durch eine Entäusserung, deren wir (wenigstens die Meisten) bedürfen, in einen Gesetzgeber verwandelt und durch diese Zuthat von Theologie die einfache Pflichtmässigkeit zur Religion werde. Offenbarung als sinnliche Beglaubigung der Wahrheit ist ein Bedürfniss der Schwäche, die freilich sehr weit verbreitet ist. Der Verfasser erklärt schliesslich, dass durch diesen Versuch einer Kritik aller Offenbarung die Möglichkeit einer Offenbarung an sich, so wie die Möglichkeit des Glaubens an eine bestimmte gegebene Erscheinung als göttliche Offenbarung insbesondere, wenn dieselbe nur vor dem Richterstuhle ihrer besondern Kritik bewährt gefunden worden, völlig gesichert, alle Einwendungen dagegen auf immer zur Ruhe verwiesen und aller Streit darüber auf ewige Zeiten beigelegt sei. Aller solcher Streit (heisst es weiter) gründet sich nämlich auf eine Antinomie des Offenbarungsbegriffes. Anerkennung einer Offenbarung ist nicht möglich, sagt der eine Theil; Anerkennung

einer Offenbarung ist möglich, sagt der andere Theil, und so ausgedrückt widersprechen sich beide Sätze geradezu. Wird aber der erste so bestimmt: Anerkennung einer Offenbarung aus theoretischen Gründen ist unmöglich, und der andere so: Anerkennung einer Offenbarung um einer Bestimmung des Begehrungsvermögens willen, d. h. Glauben an Offenbarung ist möglich; so widersprechen sich beide Sätze nicht, sondern sind beide wahr — laut unserer Kritik. Was haben wir durch diese Prüfung der Offenbarung verloren? was gewonnen? wo ist das Uebergewicht? Verloren haben wir alle unsere Aussichten auf Eroberungen: wir können nicht mehr hoffen durch Hülfe einer Offenbarung in das Reich des Uebersinnlichen einzudringen und von da, wer weiss welche Ausbeute zurückbringen, sondern wir müssen uns mit dem begnügen, was uns mit einem Male zu unserer völligen Ausstattung gegeben war. Ebensowenig dürfen wir hoffen, Andere zu zwingen, ihren Antheil an dem gemeinschaftlichen Erbe oder an dieser neuen vermeinten Erwerbung von uns zu Lehen zu nehmen, sondern wir müssen Jeder für sich uns auf unsere eignen Geschäfte einschränken. Gewonnen haben wir dagegen die völlige Ruhe und Sicherheit in unserm Eigenthume; Sicherheit vor den zudringlichen Wohlthätern, die uns ihre Gebote aufnöthigen, ohne dass wir damit etwas anzufangen wissen; Sicherheit vor Friedensstörern anderer Art, die uns das verleiden möchten, was sie selbst nicht zu gebrauchen wissen. Beide aber haben wir nur an ihre Armuth zu erinnern, die sie mit uns gemein haben und in Absicht welcher wir nur darin von ihnen verschieden sind, dass wir sie kennen und unsern Aufwand danach einrichten. Haben wir nun mehr verloren oder mehr gewonnen? Freilich scheint der Verlust der gehofften Einsichten in's Uebersinnliche ein wesentlicher und nicht zu ersetzender, noch zu verschmerzender Verlust. Wenn es sich aber bei näherer Untersuchung ergeben sollte, dass wir dergleichen Einsichten zu gar nichts brauchen und nicht einmal sicher sein können, ob wir sie wirklich besitzen oder uns hierüber nur täuschen; so möchte es leichter werden, sich darüber zu trösten. Nach Maassgabe der hier entwickelten Grundsätze würde der einzige Weg, um den Glauben in den Herzen der Menschen hervorzubringen, der sein: ihnen durch Entwickelung des Moralgefühls das Gute erst recht lieb und werth zu machen und dadurch den Entschluss, gute Menschen zu werden, in ihnen zu erwecken; dann sie ihre Schwäche allenthalben fühlen zu lassen und nun erst ihnen die Aussicht auf die Unterstützung einer Offenbarung zu geben, und sie würden glauben, ehe man ihnen zugerufen hätte: glaubt! Und jetzt darf die Entscheidung, wo das Uebergewicht sei, ob auf Seite des Gewinns oder des Verlustes, dem Herzen eines jeden Lesers überlassen werden, mit Zusicherung des beiläufigen Vortheils, dass ein Jeder dieses Herz selbst aus dem Urtheile, das er darüber fället, näher wird kennen lernen.

Nachdem Fichte im Winter 1792—93 zu Krokow noch die mit einigen Zusätzen vermehrte zweite Auflage seiner „Kritik aller Offenbarung" besorgt hatte, die nun mit seinem Namen auf dem Titel erschien, kehrte er im Frühjahr 1793 nach Zürich zurück, wo er den Sommer über im Hause seines demnächstigen Schwiegervaters als Schriftsteller lebte. Neben Beiträgen zur Jenaischen Literaturzeitung veröffentlichte er zwei politische Schriften, die ohne seinen Namen erschienen, nämlich „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europa's" (1793) und „Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution", in zwei Heften (1792, in 2. Auflage 1795). In letzterer Schrift zeigt sich Fichte gleich Klopstock, dem Oheim seiner Verlobten, von Begeisterung für die Grundideen der französischen Revolution erfüllt und durchaus demokratisch gesinnt. Die Rechtmässigkeit und Weisheit von Staatsveränderungen könne weder nach Erfahrungsgrundsätzen, Herkommen, Gewohnheit und äusserlichen zufälligen Autoritäten, noch auch nach historisch überlieferten Rechtsgrundsätzen beurtheilt werden, sondern allein aus dem ewigen Vernunftbegriffe des Rechts, aus den Principien der praktischen Vernunft, wonach allerdings das Volk das Recht hat, seine Verfassung zu ändern. Nur der Wille des Einzelnen, sowie er sich zu einem Gesammtwillen vereinigt, kann die Staatsverfassung bestimmen. Ebenso muss auch eine Wiederveränderung des Staatsvertrags oder, was dasselbe ist, ein neuer Vertrag, nothwendig auch in seinem Rechte sein. Unveränderlichkeit eines Gesellschaftsvertrags würde nicht blos rechtswidrig sein, sondern auch allem geistigen und moralischen Fortschritte der Völker Hohn sprechen. Der einzig mögliche Adel ist der natürliche Adel der Gesinnung und des Verdienstes; der Erbadel ist nichts als eine widerrechtliche Bevorrechtigung und ohne alle wahre Rechtsansprüche. Der Kirche kommt das Gebiet der unsichtbaren Welt zu, der Staat bleibt von dieser unsichtbaren Kirche ausgeschlossen und diese ganz aus der sichtbaren Welt verdrängt. Ein Staat, der die Krücke der Religion noch braucht, zeigt, dass er lahm ist. Hauptsächlich um dieser Schrift willen ist Fichte später öfters als Demokrat und Jakobiner verdächtigt worden. Nachdem sich derselbe im Oktober 1793 verheirathet hatte, liess er sich von seinen Züricher Freunden bewegen, ihnen Vorlesungen über die Philosophie zu halten, deren noch vor-

handene Entwürfe ganz mit den Grundgedanken seiner nachmaligen Wissenschaftslehre übereinstimmen, indem sie zugleich von dem gewonnenen Bewusstsein, über Kant hinauszugehen, Zeugniss ablegen. Als zu Ende des Jahres 1793 Karl Leonhard Reinhold von Jena nach Kiel abgegangen war, wurde als dessen Nachfolger in der ausserordentlichen Professnr für Kant'sche Philosophie Fichte berufen. Eine akademische Wirksamkeit in Jena, wo damals ausser zahlreichen Deutschen auch Schweizer, Dänen, Kur- und Livländer, Polen, Ungarn und Siebenbürger studirten, war ihm in hohem Grade willkommen, und im Mai 1794 eröffnete er dort seine Vorlesungen. Als Einladungsschrift dazu hatte er die kleine Schrift „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie" (1794) vorausgehen lassen nnd gab zugleich als Handschrift für seine Zuhörer während der Vorlesungen bogenweis die „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" zum Drucke. Seine Vorlesungen hatten sich eines grossen Zndrangs von Studenten zu erfreuen, er gab aber zugleich dadurch Anstoss, dass er seine moralischen Vorlesungen am Sonntag Vormittag hielt, und als auf eine Klage des Oberconsistoriums die Regierung eine Verlegung dieser Vorlesungen auf den Nachmittag verlangte, setzte er dieselbe lieber gar nicht fort, gab aber zum Beweis, dass er nicht auf Untergrabung der Religion hinarbeite, die bereits gehaltenen Vorlesungen unter dem Titel „Ueber die Bestimmung des Gelehrten" (1794) im Druck heraus. Als die wahre Bestimmung des Gelehrtenstandes ergiebt sich die oberste Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechts im Allgemeinen und die stete Beförderung dieses Fortganges. Als Erzieher der Menschheit soll der Gelehrte der sittlich-beste Mensch seines Zeitalters sein und die höchste Stufe der bis auf ihn möglichen sittlichen Ausbildung in sich darstellen. Für die Entdeckung der Wahrheit ist die Bestreitung der entgegengesetzten Irrthümer von keinem beträchtlichen Gewinn; jede Wahrheit kann nur aus einem einzigen Grundsatze abgeleitet werden; ist dieser gefunden, so lässt sich der wahre Weg sowohl, als der Irrweg leicht entdecken. Dagegen ist für deutliche und klare Darstellung der bereits gefundenen Wahrheit die Anführung entgegengesetzter Meinungen von grossem Gewinn. Handeln! handeln! das ist es, wozn wir da sind! — Das liessen sich die Studenten nicht zweimal sagen. In Folge der Bemühnngen Fichte's, die Gründung eines allgemeinen Studentenvereins zu Stande zu bringen, hatten drei Orden der Jenenser Studenten den Entschluss gefasst, sich aufznlösen. Als sich jedoch die Ausführung dieses Entschlusses verzögerte, trat einer dieser Orden wieder zurück und feindete Fichte'n als den Urheber jenes Entschlusses an, und dieser musste es erleben, dass ihm die Fenster eingeworfen wurden. Fichte nahm Urlaub und brachte das Sommersemester 1795 in dem benachbarten Dorfe Osmanstädt in Zurückgezogenheit zn, um den „Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre" (1795) zu veröffentlichen. Die Philosophie hat zu erklären, wie Erfahrung möglich ist, d. h. wie das Ich dazu kommt, von Gegenständen zn wissen. Da sie den Grund der Erfahrung aufweisen will, muss sie sich ausser der Erfahrung stellen und darf durchaus nicht aus dem Ich heraustreten. Ein Sein ausser dem Ich existirt für die Wissenschaftslehre gar nicht, weil sie ja eben erst beantworten soll, wie das Ich zn einem Solchen kommt, was es für ein ausser ihm Existirendes ansieht. Alles Wissen kommt nur durch die Thätigkeit unsers Geistes zu Stande und besteht also aus Handlungen desselben; unter den Handlungen unsers Geistes kommen aber sowohl freie, als auch nothwendige d. h. solche vor, die ohne unser Zuthun geschehen. Und eben diese letztern, welche die Grundlage und Voraussetzung für die freien Handlungen bilden, hat die Wissenschaftslehre in's Bewusstsein zu erheben. Sie bedarf dazu eines Grundsatzes, der den Grund alles Wissens nnd aller Gewissheit enthält. Der Act der Selbstbesinnung giebt den absolut ersten Satz der Wissenschaftslehre. Es ist der Satz: das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein, oder das Wesen des Ich besteht darin, sich als seiend zu setzen. Die zweite Handlung ist das Entgegensetzen, welches dem Ich ebenso nrsprünglich zukommt, wie das Setzen. Das Product dieser zweiten Handlung ist das Nicht-Ich, und der zweite Grundsatz der Wissenschaftslehre lautet darnm: dem Ich wird entgegengesetzt das Nicht-Ich. Beide Grundsätze heben sich einander auf, indem Nicht-Ich doch nur gesetzt wird, sofern Ich nicht gesetzt wird und andrerseits Nicht-Ich doch auch wiederum nur nnter Voraussetzung des Setzens, d. h. des Ich gesetzt wird. Eine Vereinigung dieser beiden Handlungen ist nnr denkbar, indem Ich nnd Nicht-Ich als sich gegenseitig beschränkend gedacht werden, und da Beschränken ein theilweises Aufheben ist, so ist die geforderte dritte Handlung ein Setzen des Ich und des Nicht-Ich als theilbar. Indem beide als theilbar gesetzt werden, lösen sich die erwähnten Widersprüche, nnd somit giebt diese Handlung, als ein Factum ausgesprochen, den dritten Grundsatz: Im Ich setze ich dem theilbaren Ich ein Nicht-Ich entgegen. Erst das theilbare Ich ist ein bestimmtes, sowie das theilbare Nicht-Ich erst ein Etwas ist. Thesis oder Setzen, Antithesis

oder Entgegensetzen und Synthesis oder Vereinigung beider sind die drei Grundsätze alles Wissens. Drückt man nun die Vereinigung der beiden ersten Grundsätze kürzer so aus: das Ich setzt das Ich und das Nicht-Ich als sich gegenseitig bestimmend; so liegen darin die beiden Sätze: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, und: das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich. Der erstere Satz enthält die theoretische, der andere Satz die ganze praktische Wissenschaftslehre. Jene fragt, wie Empfindung nnd Vorstellung entstehen; die andere fragt, wie Streben und Handeln in uns entstehen. Wie ist nun Empfindung und Vorstellung möglich? Das Ich kann kein Leiden in sich setzen, ohne Thätigkeit in das Nicht-Ich zu setzen; aber es kann keine Thätigkeit in das Nicht-Ich setzen, ohne ein Leiden in sich zu setzen. Es kann keines ohne das andere, also müssen sie beide nur zum Theil gelten: das Ich setzt zum Theil Leiden in sich, sofern es Thätigkeit in das Nicht-Ich setzt; aber es setzt zum Theil nicht Leiden in sich, sofern es Thätigkeit in das Ich selber setzt, und umgekehrt. Die Thätigkeit im Ich und Nicht-Ich kann aber nur in einem gewissen Sinne unabhängig sein, nämlich durch wechselseitiges Thun und Leiden bestimmt. Ginge die Thätigkeit des Ich nicht in's Unendliche, so könnte es diese Thätigkeit nicht selbst begrenzen, wie es doch soll. Der Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt, ist nun das Vermögen der Einbildungskraft, welches zwischen Bestimmung nnd Nichtbestimmung in der Mitte schwebt, das Vermögen, auf welchem alle Begebenheiten in unserm Geiste beruhen. Im theoretischen Gebiete geht dies so fort bis zur Vorstellung des Vorstellenden; im praktischen Felde geht die Einbildungskraft fort in's Unendliche bis znr schlechthin unbestimmbaren Idee der höchsten Einheit. Ohne Unendlichkeit des Ich, d. h. ohne ein absolutes, in's Unbegrenzte und Unbegrenzbare hinausgehendes Productionsvermögen desselben, ist auch nicht einmal die Möglichkeit der Vorstellung, des Entstehens einer Vorstellung zu erklären. Die Frage jedoch, wodurch der für Erklärung der Vorstellung anzunehmende Anstoss auf das Ich geschehe, liegt ausserhalb der Grenze des theoretischen Theils der Wissenschaftslehre, in welchem nur gelehrt wird, dass für uns alle Realität blos durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde. Auf die Handlnng der Einbildungskraft gründet sich die Möglichkeit unsers Bewusstseins, unsers Lebens und Seins als Ich. Auf die in's Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich geschieht ein Anstoss, wodurch diese Thätigkeit nicht vernichtet, sondern nach innen getrieben wird, also die gerade umgekehrte Richtung bekommt. Auf das Ich kann überhaupt keine Einwirkung geschehen, ohne dass dasselbe zurückwirkte. Dieser Zustand des Ich, in welchem völlig entgegengesetzte Richtungen vereinigt werden, ist eben die Thätigkeit der Einbildungskraft. Sie ist eine Thätigkeit, die nur durch ein Leiden, und ein Leiden, das nur durch eine Thätigkeit möglich ist. In diesem Zustande setzt das Ich sich als anschauend. Setzt sich das Ich nicht als reine Thätigkeit, so wäre sein Zustand eine sich selbst aufhebende Thätigkeit; soll gleichwohl im Ich etwas bleiben, was sich nicht vernichtet, so kann dies nur eine ruhende Thätigkeit als Stoff oder Unterlage der Kraft im Ich sein. Dieser Stoff wird als Etwas im Ich gefunden, d. h. empfunden, und die aufgehobene und vernichtete Thätigkeit im Ich ist die Empfindung als diejenige Handlung des Ich, durch welche dasselbe etwas in sich aufgefundenes Fremdartiges, was nicht seine Thätigkeit, sondern sein Leiden ist, auf sich bezieht und sich zueignet oder in sich setzt, damit das Empfundene seine Empfindung sein kann. Das Empfinden entsteht einerseits durch Thätigkeit, andrerseits durch ein Leiden, und Beides muss unabhängig aus eignen Gründen und nach eignen Gesetzen neben einander herlaufen und zwischen beiden die innigste Harmonie stattfinden. In der Empfindung also begränzt sich das Ich und geht auf die Grenze als solche, die der gemeinsame Berührungspunkt zwischen Ich und Nicht-Ich ist. Die Reihe der begrenzten Thätigkeit hängt nicht vom Ich, sondern von dem ihm entgegengesetzten thätigen Nicht-Ich ab. Indem das Ich schlechthin durch sich selbst und ohne irgend einen Grnnd, ja wider den äussern Grund aus der Bewegung hinausgeht, macht es das Empfundene zu dem seinigen durch Freiheit. Dies geschieht durch die Mittelanschauung des Bildes, d. h. dadurch, dass das Ich mittelst der Einbildungskraft in der Anschauung als Ergebniss seiner eignen ersten, jetzt unterbrochenen Thätigkeit das Bild vom Ding hervorbringt, welches auf das Ding frei bezogen wird. Dies ist im Anschauen der Fall. Das Empfindende und das Empfundene sind also beide gesetzt durch Anschauung. Die Anschauung wird durch die Einbildungskraft bestimmt in der Zeitreihe und das Angeschaute im Raume.

Wie entstehen Streben und Handeln in uns? Wie kommen wir dazu, uns Wirksamkeit in der Aussenwelt zuzuschreiben? Diese Frage beantwortet der praktische Theil der Wissenschaftslehre und leitet damit zugleich erst den Anstoss ab, den das Ich erhält, sich ein Nicht-Ich gegenüber zu setzen, was im theoretischen Theil der Wissenschaftslehre unbegreiflich blieb. Es handelt sich darum, diejenige Thätigkeit des Ich, vermöge deren es einen Gegenstand

erfährt, mit seiner reinen oder unendlichen Thätigkeit zu verbinden, die nur auf das Ich selbst geht. Die Abhängigkeit des Ich als anschauendes und vorstellendes soll aufgehoben werden. Dies ist nur unter der Bedingung möglich, dass das Ich jenes bis jetzt unbekannte Nicht-Ich, dem der Anstoss der in's Unendliche hinausgehenden Thätigkeit des Ich beizumessen ist, durch sich selbst bestimme. Das absolute Ich wäre also Ursache vom Nicht-Ich und das Nicht-Ich das Bewirkte des absoluten Ich. Das Ich kann keine Causalität auf das Nicht-Ich haben, weil das Nicht-Ich dann aufhörte, Nicht-Ich und dem Ich entgegengesetzt zu sein; aber das Ich selbst hat sich das Nicht-Ich entgegengesetzt. Darin liegt ein Widerstreit, der aufgelöst werden muss. Dies ist nur möglich, sofern das Ich in einem andern Sinne als unendlich und in einem andern Sinne als endlich gesetzt wird. Die Widersprüche lösen sich so: das Ich ist unendlich, aber blos seinem Streben nach; es strebt unendlich zu sein. Im Begriffe des Strebens selbst liegt aber schon die Endlichkeit; denn dasjenige, dem nicht widerstrebt wird, ist kein Streben. Es muss sich darum ein Grund des Herausgehens des Ich aus sich selbst aufzeigen lassen, durch welches überhaupt erst Gegenstände möglich werden. Soll das Nicht-Ich überhaupt Etwas im Ich setzen können, so muss die Bedingung der Möglichkeit eines solchen fremden Einflusses oder Anstosses im Ich selbst, im absoluten Ich, vor aller wirklichen fremden Einwirkung gegründet sein. Nun aber soll die in's Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich in irgend einem Punkte angestossen und in sich selbst zurückgetrieben werden und das Ich soll demnach die Unendlichkeit nicht ausfüllen. Diese Forderung jedoch wird durch jenen Anstoss gar nicht eingeschränkt, sie ist vielmehr eben der Grund des Strebens nach unendlicher Verursachung, und hierdurch entsteht im Ich die Reihe dessen, was sein soll. Als ein sich selbst hervorbringendes Streben im Ich zeigt sich der Trieb. Durch eine Beziehung auf diesen wird das Ich in seinem Streben, die Unendlichkeit auszufüllen, begrenzt. Die Aeusserung des Nichtkönnens im strebenden Ich ist ein Gefühl, das Setzen einer Nichtbefriedigung. Das Ich fühlt sich hinaus d. h. ausser sich selbst getrieben nach irgend etwas Unbekannten, was der Trieb hervorbringen würde, wenn er Kraft der Verursachung hätte. Das Ich fühlt sich nun begrenzt und muss seine Thätigkeit wieder herstellen. Fühlend ist das Ich nur insofern, als es durch sich selbst bestimmt ist, d. h. sich selbst fühlt. Das Ich ist für sich selbst in Beziehung auf das Nicht-Ich immer leidend; daher scheint die Wirklichkeit des Dings gefühlt zu werden, während doch nur das Ich gefühlt wird. Lediglich durch die Beziehung des Gefühls auf das Ich wird Realität für das Ich möglich, sowohl die des Ich selbst, als die des Nicht-Ich. An Realität überhaupt aber findet lediglich ein Glaube statt.

Dies sind die Grundanschauungen, mit welchen Fichte dem Systeme der reinen Vernunft den nothwendigen logischen Unterbau zu geben beabsichtigt hatte. Um die für das gemeine Bewusstsein schwer verständlichen Abstractionen dieses Schlagballspiels zwischen Ich und Nicht-Ich durch immer neue Wendungen geschickter Begriffsweberei durchsichtiger und fassbarer zu machen, veröffentlichte er in dem seit 1795 von seinem Freunde Niethammer allein und seit 1797 gemeinschaftlich mit Fichte herausgegebenen philosophischen Journal eine „Einleitung in die Wissenschaftslehre" und den „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre" (1797). Nachdem er schon vorher die „Grunlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre" (1796) herausgegeben hatte, erschien das „System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre" (1798), in welchen beiden Werken Fichte's praktische Philosophie enthalten ist. Der Rechtsbegriff hat, nach seiner Anschauung, mit dem Sittengesetze Nichts zu schaffen und muss ohne letzteres deducirt werden. Mein absolutes Ich ist offenbar nicht das Individuum oder das endliche Ich; aber der Grund dieses endlichen Ich und der factische Ausgangspunkt des Bewusstseins ist das ursprüngliche Zusammenhalten des reinen Ich und des Nicht-Ich im Gefühl. Das Individuum muss aus dem absoluten Ich deducirt werden, und dazu muss die Wissenschaftslehre ungesäumt im Naturrecht schreiten. Sowie wir uns als Individuum betrachten, stehen wir auf dem praktischen Standpunkt. Naturrecht und Sittenlehre bilden die praktische Philosophie, die aus den Grundsätzen der Wissenschaftslehre zu entwickeln ist; Naturrecht und Sittenlehre sind die einzigen eigentlich philosophischen Wissenschaften. In beiden Wissenschaften nimmt Fichte im Wesentlichen denselben Gang: zuerst wird der Begriff, hier des Rechts, dort der Sittlichkeit, sodann die Wirklichkeit und Anwendbarkeit eines jeden dieser Begriffe deducirt, und darauf folgt die systematische Anwendung des Begriffs oder die eigentliche Darstellung des Inhalts der Rechts- und Sittenlehre. Eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt kann das endliche Vernunftwesen sich selber nicht zuschreiben, ohne sie zugleich auch andern endlichen Vernunftwesen zuzuschreiben. Das Subject muss sich von dem andern Vernunftwesen, welches es ausser sich angenommen hat, durch Gegensatz unterscheiden. Die Bedingung der Ichheit oder der Vernünftigkeit überhaupt war, dass sich

das Subject als ein solches gesetzt hat, welches in sich selbst den letzten Grund von dem enthält, was in ihm ist. Aber es hat gleichfalls ein Wesen ausser ihm gesetzt als den letzten Grund dieses in ihm Vorkommenden. Der Grund der Wirksamkeit des Subjects liegt, der Form nach, zugleich in dem Wesen ausser ihm selbst oder darin, dass überhaupt gehandelt werde. Ich kann einem bestimmten Vernunftwesen nur insofern zumuthen, mich für ein vernünftiges Vernunftwesen anzuerkennen, als ich selber jenes als ein solches behandele. Und so gewiss der Andere als ein vernünftiges Wesen gelten will, kann ich ihn nöthigen einzugestehen, er habe gewusst, dass ich selbst auch eins bin. Die Bedingung aber ist, dass ich wirklich in der Sinnenwelt handle, mich wirklich auf eine Wechselwirkung mit dem Andern einlasse; denn ausserdem sind wir gar nichts für einander. Der Begriff der Individualität ist Wechselbegriff, d. h. ein solcher, der nur in Beziehung auf ein anderes Denken gedacht werden kann; er ist in jedem Vernunftwesen nur insofern möglich, als er durch ein anderes vollendet gesetzt wird. Er ist demnach stets nur Mein und Sein oder Sein und Mein. Es ist somit durch diesen gegebenen Begriff eine Gemeinschaft bestimmt, und die weiteren Folgerungen hängen nicht blos von mir allein ab, sondern auch von dem, der dadurch mit mir in Gemeinschaft getreten ist: wir beide sind durch unsere Existenz an einander gebunden. Es muss ein von uns gemeinschaftlich anzuerkennendes Gesetz geben, nach welchem wir gegenseitig über die Folgerungen halten. Dadurch entsteht ein Rechtsverhältniss. Ich fordere vom Andern seine Beschränkung und zwar, da er doch frei sein soll, seine Beschränkung durch sich selbst. Ich muss das freie Wesen ausser mir in allen Fällen als ein solches anerkennen, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken. Dies eben ist das Rechtsverhältniss. Sofern dieses Recht im blossen Begriff einer Person, d. h. eines vernünftigen Wesens als eines solchen liegt, ist es ein Urrecht, welches die Personen schon vor ihrer Vereinigung haben. Solche Urrechte sind die Unantastbarkeit des Leibes und das Eigenthumsrecht. Jede Person, welche sich dieses Gesetz giebt, hat ein Recht, und da der Zweck des Gesetzes eine Gemeinschaft ist, so hat jede Person ein Zwangsrecht gegen den Verletzer des Urrechts und macht sich zum Richter über ihn. Wer aber zum Zwange berechtigt sein will, muss selber dem Gesetze sich unterwerfen, und da dies von Allen gefordert wird, so müssen alle sich gegenseitig Sicherheit garantiren; um aber diese Garantie zu erhalten, müssen Alle sich einem Dritten unterwerfen. Das Gesetz, das zunächst nur Begriff ist, muss auch in der Sinnenwelt realisirt, d. h. Macht werden und eben zur Erhaltung der Urrechte ist das Zwangsrecht nothwendig. Das Recht ist, weil es sein soll, es ist absolut, es soll durchgesetzt werden, und wenn Niemand dabei sich wohlbefände: *fiat justitia, pereat mundus!* Die Errichtung eines Zwangsgesetzes, dessen Zweck gegenseitige Sicherheit, ist die Veranstaltung, die sich an den Willen selbst richtet und ihn nöthigt, sich durch sich selbst zu bestimmen. Indem sich für die Erreichung dieses Zwecks Mehrere vereinigen, um den Verletzer der Rechte eines Andern nach dem Inhalte des Zwangsgesetzes zu behandeln, so wird dadurch ein gemeines Wesen, d. h. ein gemeinsamer Wille gesetzt, in welchem alle Privatwillen vereinigt sind. Es entsteht hierdurch unter den Individuen eine Uebereinstimmung oder ein Vertrag, welcher, in der Sinnenwelt verwirklicht, der Staatsbürgervertrag heisst. Auf die Entwickelung dieser naturrechtlichen Grundanschauungen folgt dann das eigentlich angewandte Naturrecht.

Die zweite praktische Wissenschaft ist die Sittenlehre. Als mich selbst finde ich mich nur wollend. Was Wollen heisse und bedeute, muss Jeder in sich selbst durch intellectuelle Anschauung inne werden. Man kann sich selbst nur denken, indem man die Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen in sich trägt. Indem diese Tendenz zum Bewusstsein kommt, zeigt sie uns, dass wir genöthigt sind zu denken, dass wir uns nach dem Begriff der absoluten Selbstthätigkeit bestimmen sollen. Als das Princip der Sittlichkeit kann darum ausgesprochen werden der nothwendige Gedanke der Intelligenz, dass sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstthätigkeit ohne Ausnahme bestimmen solle. Nur durch die Anwendung dieses Princips entsteht eine Gemeinschaft freier Wesen. Das Praktischsein des Vernunftwesens besteht darin, dass es seine Causalität gegen den ihm gegenüberstehenden Stoff bethätigt, d. h. seine Schranke fortwährend durchbricht und erweitert. Wir können Nichts thun, ohne einen Gegenstand unserer Thätigkeit in der Sinnenwelt zu haben. Wenn ich nun wahrnehme, so fühle ich mich; aber jedes Gefühl ist Ausdruck meiner Beschränktheit. Schreibe ich mir nun das Vermögen freier Verursachung zu; so heisst dies allemal: ich erweitere meine Schranken. Im Gefühl aber ist die Bestimmtheit des Ich ohne alles Zuthun seiner Freiheit und Selbstthätigkeit. Ist aber das Ich ursprünglich mit einem Triebe gesetzt, so ist es nothwendig auch mit einem Gefühle dieses Triebs gesetzt. Dieses Gefühl des Triebs ist ein Sehnen; der Trieb selbst eine Thätigkeit, die im Ich nothwendig Erkenntniss wird und daher als frei entworfener Zweckbegriff erscheint. Was dagegen unabhängig von der Freiheit festgesetzt und bestimmt ist, heisst

Natur. Jenes System der Triebe und Gefühle ist sonach als Natur zu denken und zwar, da das Bewusstsein derselben sich uns aufdringt, als unsere Natur. Die Schranken meines Urtriebs bilden meine Natur, die darum als ein System von Trieben zu fassen ist. Der Complex meiner Naturtriebe heisst mein Leib. Derjenige Trieb aber, welcher in einem organisirten Naturwesen dem Ganzen beigemessen wird, heisst der Trieb der Selbsterhaltung. Vermöge meines der Natur Angehörens ist mein Trieb sinnlicher Trieb. Zugleich aber gehöre ich vermöge des rein geistigen Triebs der intelligibeln Welt an, und mein Trieb wird zum Sittengesetze, sofern er auf absolute Selbstbestimmung zur Thätigkeit blos um der Thätigkeit willen geht und sonach allem Genusse widerstreitet, der ein blosses ruhiges Hingeben an die Natur ist. Der reine Trieb nach Freiheit um der Freiheit willen oder der sittliche Trieb ist ein absolutes Fordern. Mit ihm ist zugleich eine Lust verbunden, die mit dem Genusse gar Nichts zu thun hat, deren Grund vielmehr etwas von meiner Freiheit Abhängendes ist. Sie heisst Zufriedenheit und ihr Gefühlsvermögen das Gewissen. Der sittliche Trieb treibt uns an, uns selbst zu sagen, dass etwas schlechthin geschehen solle, d. h. uns selbst einen kategorischen Imperativ zu bilden. Alle natürlichen Triebe sind als solche unsittlich; selbst Essen und Trinken sollen nur um der Pflicht willen geschehen. Das Sittengesetz hat ein bestimmtes, obwohl nie zu erreichendes Ziel, nämlich absolute Befreiung von aller Beschränkung, und einen völlig bestimmten Weg, den es uns führt, nämlich die Ordnung der Natur. Daher ist für jeden bestimmten Menschen in jeder bestimmten Lage nur etwas Bestimmtes pflichtmässig, welches das Sittengesetz in seiner Anwendung auf das Zeitwesen fordert. Der moralische Endzweck jedes vernünftigen Wesens ist Selbständigkeit der Vernunft überhaupt. Jeder soll ihn haben; eine Wechselwirkung Aller mit Allen zur Hervorbringung gemeinschaftlicher praktischer Ueberzeugungen ist aber nur möglich, sofern Alle von gemeinschaftlichen Prinzipien ausgehen und ihre Ueberzeugungen daran knüpfen. Eine solche Wechselwirkung, auf welche sich einzulassen Jeder verbunden ist, heisst eine Kirche, ein sittliches Gemeinwesen, und das, worüber Alle einig sind, heisst ihr Symbol. Jeder soll Mitglied der Kirche sein, aber das Symbol muss stets verändert werden. Die Uebereinstimmung Aller zu derselben praktischen Ueberzeugung und die daraus folgende Gleichförmigkeit des Handelns ist nothwendiges Ziel aller Tugendhaften. Die Bildung der Sinnenwelt nach Vernunftgesetzen, die das Sittengesetz vorschreibt, ist nicht mir allein, sondern allen vernünftigen Wesen aufgetragen. Die Uebereinkunft aber, wie Menschen gegenseitig auf einander sollen einwirken dürfen, d. h. die Uebereinkunft über ihre gemeinschaftlichen Rechte in der Sinnenwelt, heisst der Staatsvertrag, und die Gemeinde, die übereingekommen ist, der Staat. Sich mit Andern zu einem Staate zu vereinen, ist absolute Gewissenspflicht, und Gewissenssache, sich den Gesetzen seines Staates unbedingt zu unterwerfen. Mittheilung der freigewonnenen Ueberzeugung ist Pflicht, und Staat wie Kirche müssen absolute und unbeschränkte Mittheilung der Gedanken dulden. In der Gesellschaft des gelehrten Publikums soll die Freiheit eines Jeden, Alles zu bezweifeln und Alles frei und selbständig zu untersuchen, auch äusserlich realisirt und dargestellt sein. Der Gelehrte stellt mit Bewusstsein und freier Entschliessung seine Vernunft für sich auf, als Repräsentant der Vernunft überhaupt. Die Gelehrtenrepublik ist eine absolute Demokratie; es gilt da Nichts, als das Recht des geistig Stärkern. Jeder thut, was er kann, und hat Recht, wenn er Recht behält; es giebt hier keinen andern Richter, als die Zeit und den Fortgang der Cultur.

Wie Fichte's „System der Sittenlehre" das Fichte'sche System in seiner vollendetsten Gestalt enthielt, so war seine Philosophie damals die Tagesphilosophie. Der junge Schelling, die beiden Schlegel, der Rector Forberg und Niethammer, der Mitherausgeber des philosophischen Journals, waren Anhänger der Fichte'schen Lehre, der gegenüber die Lehre Kant's bereits als veraltet galt. Da erhielt die Lage der Dinge 1798 plötzlich eine andere Wendung. Fichte's Freund Forberg lieferte für das philosophische Journal einen Aufsatz „über die Bestimmung des Begriffs der Religion" und Fichte schickte, um das darin enthaltene Anstössige und Verfängliche zu beseitigen oder zu mildern, als Einleitung einen Aufsatz voraus „über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltordnung". In beiden Abhandlungen wurden die landläufigen Ansichten von Gott verworfen, und von Fichte wurde Gott als die lebendige sittliche Weltordnung bezeichnet, nach welcher der Sieg des Guten über das Böse erfolgt. Dadurch wurde der befürchtete Anstoss so wenig beseitigt, dass vielmehr ein vom Oberhofprediger Reinhard in Dresden angeregter Sturm gegen die beiden Verfasser losbrach. Die kurfürstlich sächsische Regierung belegte das erste und zweite Heft des philosophischen Journals vom Jahr 1798 mit Beschlag und verbot deren Verkauf bei Geld- und Gefängnissstrafe. Als Antwort auf das Confiscationsrescript der kursächsischen Regierung und zu seiner öffentlichen Rechtfertigung verfasste Fichte sofort eine „Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus" (1798) mit dem Zusatz auf dem Titel „eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie

confiscirt.“ Er beschuldigte darin seine Gegner selber des Atheismus, indem er unter Anderm sagt: „Ihr Endzweck ist immer Genuss, ob sie denselben nun grob begehren, oder noch so fein ihn geläutert haben, Genuss in diesem Leben, und wenn sie eine Fortdauer über den irdischen Tod hinaus sich denken, auch dort Genuss; sie kennen nichts anders, als Genuss. Dass nun der Erfolg ihres Ringens nach diesem Genusse von etwas Unbekanntem, das sie Schicksal nennen, abhänge, können sie sich nicht verhehlen. Dieses Schicksal personificiren sie, und dies ist ihr Gott. Ihr Gott ist der Geber des Genusses, der Austheiler alles Glücks und Unglücks an die endlichen Wesen; dies ist sein Grundcharakter. Nun aber hat der sinnliche Mensch, der nur Genuss will, keine Religion und ist keiner Religion fähig. Ein Gott, welcher der Begier dienen soll, ist ein verächtliches, ein böses Wesen und ganz eigentlich Fürst dieser Welt; seine Diener sind die wahren Atheisten. Und dass er, Fichte (so fährt er fort) diesen ihren Götzen nicht statt des wahren Gottes wolle gelten lassen, dies sei es, dem sie Verfolgung geschworen haben“. Die von der Weimar'schen Regierung, welche gern die Sache in aller Stille beigelegt hätte, geforderte Rechtfertigung wurde von Fichte und Niethammer unter dem Titel: „Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus“ (1799) geliefert und darin von Fichte mit klarer und bündiger Beweisführung verneint, dass das in den beiden anstössigen Aufsätzen Enthaltene wirklich atheistisch sei, ebenso aber wurde verneint, dass alles Gedruckte mit der christlichen Religion und mit der Religion überhaupt übereinstimmen müsse. Die Weimarer Regierung wollte Fichte'n mit einem Verweise davon kommen lassen. Fichte wollte sich zwar einen Privatverweis gefallen lassen, für den Fall eines öffentlichen Verweises aber kündigte er seine Entlassung an, die nun wirklich erfolgte. Nachdem der Fürst von Schwarzburg-Rudolstadt ein Gesuch Fichte's, in seinem Lande als Privatmann leben zu dürfen, abgeschlagen hatte, liess sich Fichte bewegen, in Preussen eine Zuflucht zu suchen, und begab sich vorläufig ohne seine Familie, die in Jena zurückblieb, im Juli 1799 nach Berlin. Dass er in Jena Freimaurer geworden war, kam ihm jetzt in der preussischen Hauptstadt sehr zu Statten, um verdachtlos und unangefochten als Schriftsteller zu leben. Er wurde in die französische Loge „*de l'amitié*“ aufgenommen, und der König selbst gestattete ihm als einem ruhigen Bürger gern den Aufenthalt in seinen Staaten, indem er es dem lieben Gott überliess, es mit Fichte abzumachen, wenn dieser mit ihm in Feindseligkeiten begriffen sei. Indem Fichte die Absicht hatte, in Berlin mit öffentlichen Vorlesungen aufzutreten, führte er sich, nachdem er im Frühjahr 1800 seine Familie nach Berlin geholt hatte, zunächst durch die Schrift „Die Bestimmung des Menschen“ (1800) beim dortigen Publikum ein. Er schildert darin zunächst den Gang, den der Verfasser selber bisher in seinem Denken durchlaufen hatte. Er beginnt mit der Auffassung der Welt im Sinne Spinoza's. Gegen diese Vorstellungsweise erhebt sich das Ich und stellt sich auf den Standpunkt der Kant'schen „Kritik der reinen Vernunft“, um sich aus der Unbefriedigung des Zweifels endlich auf den Boden der praktischen Vernunft zu flüchten und hier einen festen Halt zu finden. Auf diesem Wege vom Zweifel zum Wissen und von diesem zum moralischen Vernunftglauben hatte sich Fichte selber zurechtgefunden und findet darin überhaupt die Bestimmung des Menschen. Das Weltall (so lehrt er) folgt unabänderlichen Gesetzen, an deren hartem Felsen die Bedürfnisse und Schicksale des Menschen sich machtlos brechen, als ebenso unabänderliche Ergebnisse jener Gesetze, die alle Freiheit als blosse Einbildung erscheinen lassen, ohne der Klage Raum zu gestatten. Dies ist der Boden des Zweifels. Dagegen findet nun das Ich seinen Trost in der Einsicht, dass diese ganze Welt als eine Welt der Erscheinung nur unsere Vorstellung sei und als solche nur in unserm Bewusstsein Dasein habe, ohne dass wir für ihre davon unabhängige gegenständliche Wirklichkeit irgend welche Bürgschaft hätten. Die Dinge sind nichts als Erscheinungen, in denen das Ich sein Bewusstsein aus sich heraus wirft und als seine Welt vor sich hinstellt. Dies ist der Standpunkt des Wissens. Im Gefühle der Einsamkeit innerhalb einer blossen Welt flüchtiger Erscheinungen findet der Mensch eine Kraft, die festhält, nur in dem Gewissen, dem unbedingten Gesetzgeber des Handelns. Dass es eine wirkliche Welt und Menschen ausser uns giebt, dies erfahren wir nur durch die Nothwendigkeit zu handeln, d. h. auf Gegenstände ausser uns zu wirken. Die Erscheinungswelt ist nur ein Schatten dessen, was wir in Wahrheit sollen; sie hat nur den Werth eines Materials unserer Pflichten. Die Sinnenwelt soll in moralische Welt verwandelt werden, in deren Ordnung das einzelne, beschränkte Ich das absolute oder unbedingte Ich — Gott — herstellen soll. Dies ist die Denkart des Glaubens. Dies ist der Kern der „Bestimmung des Menschen“. Im Spätjahr 1800 erschien als Anhang zu Fichte's Rechtslehre die Schrift „der geschlossene Handelsstaat“, die dem Minister von Struensee gewidmet war. Die Idee Fichte's war, der Rechtsstaat als eine geschlossene Menge Menschen, welche unter denselben Gesetzen und unter derselben höchsten zwingenden Gewalt stehen, solle

auf gegenseitigen Handel und Gewerbe unter und für einander eingeschränkt und vom Antheil an diesem Verkehr Jeder ausgeschlossen werden, der nicht unter der gleichen Gesetzgebung und zwingenden Gewalt stehe, so dass dadurch der Rechtsstaat zugleich zum geschlossenen Handelsstaate werde. Als Bruder Redner in der Freimaurerloge gedachte Fichte zugleich, mit seinen Vorträgen über die Wissenschaftslehre sich den Weg zu bahnen, um den Freimaurerorden für diese zu gewinnen und dadurch ein neues pythagoreisches Institut, eine Art von geschlossenem Gelehrtenstaat in's Leben zu rufen. Der Inhalt der öffentlichen Vorträge, die er im Winter 1801—2 über die Wissenschaftslehre hielt, ist im Wesentlichen derselbe, wie in der vom Jahr 1794. Nur in einem einzigen Punkte geht jetzt Fichte über die blosse moralische Weltordnung hinaus, indem er jetzt behauptet, der Ursprung des Wissens müsse in dem Nichtwissen liegen, in der Grenze und dem Nichtsein des Wissens, also in einem Sein und zwar in einem absoluten Sein, weil das Wissen absolut sei. Ueber das absolute Wissen hinaus, womit es die Wissenschaftslehre bisher allein zu thun hatte, soll jetzt noch das Absolute selber, als die vom Wissen gesetzte Grenze des Wissens, gedacht werden, und zwar sowohl als ruhig bestehendes Sein, wie zugleich von Seiten des Werdens oder der Freiheit. Und dieses reine absolute Ich kann wegen seiner Ursprünglichkeit schlechthin Gott und der dasselbe im Gefühl erfassende Zustand das Abhängigkeitsgefühl genannt werden. Im Winter 1804—5 hielt Fichte im Akademiegebäude zu Berlin die Vorträge „Ueber die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", welche im Jahr 1805 im Druck erschienen. Er hat darin seine geschichtsphilosophischen Ansichten niedergelegt. Die gegenwärtige Zeit erscheint ihm als ein wesentlicher und nothwendiger Bestandtheil des Einen grossen und zusammenhängenden Weltplanes, welchen die ewige Vorsehung mit unserm Geschlecht im Erdenleben hat. Wir begreifen Alles als nothwendig im Ganzen und als sicher zum Vollkommnern führend. Alles Grosse und Edle im Menschenleben muss darauf zurückgeführt werden, dass der Einzelne seine beschränkte Persönlichkeit an die Gattung, an das Geschlecht, an das Allgemeine hingebe, und dieses ist der Staat. Dies ist das wahrhafte Leben in der Idee, das wahrhaft sittliche Leben, in welchem der niedere Grad des Lebens, das sinnliche, völlig aufgeht und die Liebe dieses niedern Lebens zu sich selbst vernichtet wird. Für das Leben in der Idee giebt es keine Selbstverläugnung und keine Aufopferung mehr. Das ernstgebietende Pflichtgebot ist hier aufgehoben, indem dasselbe nur dazu da ist, um Anfangs die Begierde in das Dunkel des Herzens zurückzuscheuchen, damit die Idee Platz gewinne, um ihr Leben zu entwickeln. Dann erscheint dasjenige, was als ernste Pflicht drohte, vielmehr als einzige Lust, Liebe und Seligkeit. Die Formen und Aeusserungen der Einen und ewigen Idee sind die schöne Kunst, die gesellschaftliche Idee (Patriotismus und Weltbürgerthum) und die Religion, welche letztere die Alles in sich aufnehmende und umfassende Idee ist. Der Zweck des Erdenlebens ist das Vernünftigwerden durch Freiheit und zielt darauf, dass sich die Menschheit zum reinen Abdruck der Vernunft ausbilde. In ihrer fortschreitenden Entwickelung nach der Unterwerfung der Natur durch die Vernunft strebend, durchläuft die Menschheit fünf Epochen, die sich scheinbar durchkreuzen und zum Theil neben einander fortlaufen. Die Epoche der unbedingten Herrschaft der Vernunft durch den Instinct ist der Stand der Unschuld des Menschengeschlechts. Die Epoche, da der Vernunftinstinct in eine äusserlich zwingende Autorität verwandelt ist, oder das Zeitalter positiver Lehr- und Lebenssysteme, ist der Stand der anhebenden Sünde. Die Epoche der Befreiung von der gebietenden Autorität und mittelbar auch von der Botmässigkeit des Vernunftinstincts überhaupt, das Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit und der völligen Ungebundenheit ist der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit. Die Epoche der Vernunftwissenschaft, das Zeitalter der Anerkennung der Wahrheit als das Höchste, ist der Stand der anhebenden Rechtfertigung. Endlich die Epoche der Vernunftkunst, das Zeitalter der freien Selbsterbauung der Menschheit mit sicherer Hand, ist der Stand vollendeter Rechtfertigung und Heiligung. Die damalige Zeit, da Fichte seine Vorträge hielt, findet er im Uebergange aus der dritten Epoche in die vierte, in die Zeit der Vernunftwissenschaft begriffen. Die Grundmaxime derer, die auf der Höhe des Zeitalters stehen, ist diese: durchaus Nichts als seiend und bindend gelten zu lassen, als was man verstehe und klärlich begreife; denn die Vernunft ist das einzig mögliche, auf sich selber beruhende und sich selber tragende Dasein und Leben. Die Vernunft geht auf das Eine Leben, welches als das Leben der Gattung in den Ideen erscheint. Von nun an kann nur noch die Vernunftwissenschaft die Menschheit weiter führen, und sie ist insbesondere das innerste Heiligthum des deutschen Volkes. Rettet nicht der Deutsche den Culturzustand der Menschheit, so wird kaum eine andere Nation ihn retten!

Im Jahr 1805 wurde Fichte mit einer Professur an der damals preussischen Universität Erlangen unter der besondern Vergünstigung betraut, dass er nur im Sommer dort Vorlesungen zu halten habe, den Winter

in Berlin zubringen dürfe. Er trat die Stelle im Mai 1805 an, hat aber nur ein Semester lang dort gewirkt. Seine in Erlangen gehaltenen öffentlichen Vorlesungen „Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit“ erschienen 1806 im Druck. Nur derjenige ist ein Gelehrter, welcher durch die gelehrte Bildung des Zeitalters wirklich zur Erkenntniss der Idee gekommen ist oder wenigstens lebendig und kräftig strebt, zu derselben zu kommen. Durch die seine Persönlichkeit ausmachende Liebe zur Idee wird er zum Gelehrten. Die ewige göttliche Idee kommt in einigen menschlichen Individuen zum Dasein, und dieses Dasein der göttlichen Idee in ihnen umfasst sich selber mit unaussprechlicher Liebe. Dann sagen wir, dem Schein uns anbequemend, dieser Mensch liebt die Idee und lebt in ihr, während es doch in Wahrheit die Idee selber ist, die an seiner Stelle und in seiner Person lebt und sich liebt, und seine Person lediglich die sinnliche Erscheinung dieses Daseins der Idee ist. Denn das einzige Leben, durchaus von sich, aus sich und durch sich, ist das Leben Gottes oder des Absoluten, welche beide Worte eins und dasselbe bedeuten. Dieses göttliche Leben ist an und für sich rein in sich selbst verborgen; es ist alles Sein und ausser ihm ist kein Sein. Nun äussert sich dieses göttliche Leben, tritt heraus, erscheint und stellt sich dar als göttliches Leben, und diese seine Darstellung ist die Welt. In dieser Darstellung wird dasselbe ein in's Unendliche sich fortentwickelndes und immer höher steigerndes Leben in einem Zeitflusse der kein Ende hat. Es bleibt in der Darstellung Leben, und dieses lebendige Dasein in der Erscheinung nennen wir das Menschengeschlecht, welches nur allein da ist. Die todte Natur ist dasjenige, was das Zeitleben der göttlichen Idee anhält und hemmt. Sie soll durch das vernünftige Leben selbst in seiner Entwickelung erst belebt werden; sie ist darum der Gegenstand und die Sphäre der Thätigkeit und Kraftäusserung des in's Unendliche sich fortentwickelnden menschlichen Lebens. Das göttliche Leben kann sich aber in der Zeit nicht anders äussern und darstellen, denn als Gesetzgebung für ein freies Thun und Handeln der Lebendigen, mithin als göttliches Gesetz an die Freiheit, als Sittengesetz. Das sich selbst gestaltende und erhaltende Leben der Idee im Menschen stellt sich dar als Liebe zur Erkenntniss der Idee, wozu sich der Gelehrte erheben soll. Das Leben der Idee wird sein eignes Leben und der höchste, innigste Trieb desselben, welcher an die Stelle des bisherigen sinnlich-egoistischen Triebes tritt und diesen sich unterordnend und vernichtend das Streben der Idee als einzigen Grundtrieb behält.

Die Vorlesungen, die Fichte im Jahr 1806 in Berlin hielt, erschienen gleichzeitig im Druck unter dem Titel: „Anweisung zum seligen Leben oder die Religionslehre“ (1806). In der wahren Ansicht des Gelehrten ist eben die Lebenslehre nichts anders als Seligkeitslehre oder Religionslehre, d. h. das reine Christenthum. Denn diese Lehre, so neu und unerhört sie auch dem Zeitalter erscheinen möge, ist gleichwohl so alt, als die Welt und darum insbesondere die Lehre des Christenthums, wie dieses in seiner ächtesten und reinsten Urkunde — für den Freimaurerphilosophen! — im Evangelium Johannis vor unsern Augen liegt und darin sogar mit denselben Bildern und Ausdrücken Licht, Leben, Seligkeit vorgetragen wird, deren auch wir uns bedienen. Unsere gesammte Lehre aber lässt sich mit Einem Blick übersehen. Es giebt durchaus kein Sein und kein Leben ausser dem unmittelbaren göttlichen Leben. Dieses Sein wird im Bewusstsein und nach den Gesetzen dieses Bewusstseins auf mannichfaltige Weise verhüllt und getrübt. Frei aber von diesen Verhüllungen tritt dasselbe wieder heraus in dem Leben und Handeln des gottergebenen Menschen. In diesem Handeln handelt nicht der Mensch; sondern Gott selber, in seinem ursprünglichen innern Sein und Wesen, ist es, der im Menschen und durch den Menschen sein Werk wirkt. Und es ist buchstäbliche Wahrheit, was Johannes sagt: Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm. Die Seligkeit besteht in der Liebe und in der ewigen Befriedigung der Liebe.

Als im Oktober 1806 der preussisch-französische Krieg ausgebrochen war, hatte auch Fichte wenige Tage vor dem Einzuge der Franzosen in Berlin den Platz seiner bisherigen Wirksamkeit verlassen und in Königsberg eine Zuflucht gesucht. Er las seit Neujahr 1807 den Königsberger Studenten als Nachfolger Kant's in der Verbannung über die Wissenschaftslehre; aber dass er sich dieselben bezahlen liess, wollte den Studenten nicht munden, die diesen Verstoss gegen die akademische Freiheit mit Fenstereinwerfen und Pereat's beantworteten. Zu Ende August 1807 nach Berlin zurückgekehrt, hielt Fichte im Winter 1807—8 im Akademiesaale Sonntags seine vierzehn „Reden an die deutsche Nation“, die 1808 im Druck erschienen und Fichte's Namen auf ewig in die Tafeln der vaterländischen Geschichte eingegraben haben. Die Ereignisse der letztvergangenen Jahre hatten bei ihm alle Hoffnung auf eine Wiederherstellung Deutschlands zu politischer Selbstständigkeit vernichtet. Ohne eine durchgreifende Nationalerziehung, glaubte er, sei kein Heil mehr zu erwarten. Den Plan zu einer solchen gänzlich umzugestaltenden Volksbildung legte er in diesen gewaltigen Reden vor, die er trotz

der französischen Besatzung in der Stadt und der französischen Emissäre in seinem Auditorium unangefochten halten und drucken lassen konnte. Während die Furcht vor dem grossen Eroberer und Helden des Jahrhunderts damals Allen den Mund schloss und das deutsche Volk mit seinem politischen Selbstbewusstsein seine Seele verloren zu haben schien, wagte er allein, von Politik zu reden. Durch die Macht des zweischneidigen Wortes wiederholte er nochmals den Act der Selbsterniedrigung, den das Volk an sich hatte vollziehen lassen; er vernichtete das Volk moralisch, um es aufzustacheln, dass es sich wiederherstelle, um Muth und Hoffnung in die Zerschlagenen zu bringen. Dem Deutschen sei es anzumuthen, vorangehend und vorbildend für die übrigen Völker die neue Zeit zu beginnen, deren Ziel er bereits in seinen frühern Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters gezeichnet hatte; denn Deutschland sei der Inbegriff des gesammten gebildeten Europa im Kleinen. Die Bildung zum wahren und ganzen Menschen sei die Aufgabe und das Wesen der neuen öffentlichen Erziehung, bei der es keines besondern Heeres bedürfe, da der Staat an seiner Jugend ein Heer habe, wie es noch keine Zeit gesehen habe, das er rufen und unter die Waffen stellen könne, sobald er wolle und sicher sein dürfe, dass es kein Feind schlage. Obgleich nun gerade diese letztere Seite der Absichten und Vorschläge Fichte's keinen Eingang gewann, so knüpften sich doch an Fichte's Reden die allseitigsten Anstrengungen für die Verbesserung des Erziehungswesens, das Turnwesen, die Reformen auf den Universitäten, die Einrichtung der Schullehrerseminare. Nachdem sich Fichte von einer schweren Krankheit, die ihn im Frühjahr 1808 ergriffen und hart mitgenommen hatte, allmählich wieder erholt hatte, eröffnete sich ihm noch ein neuer willkommener Wirkungskreis durch die Gründung der Berliner Universität, die im Oktober 1810 eröffnet wurde. Als Dekan der philosophischen Facultät im ersten, und als Rector der Universität im zweiten Jahre, suchte er, wie früher in Jena, auf die Abschaffung des Duells und auf das Aufhören der Landsmannschaften hinzuwirken und hat damit den Anstoss zur Bildung der spätern Burschenschaften gegeben. Er trat jedoch meistens allzuschroff und unpraktisch auf, um bei seinem besten Willen und den edelsten Absichten das möglichste Gute zu erreichen, und hat sich dadurch noch in den letzten Jahren seines Lebens mancherlei Verdriesslichkeiten bereitet. Sein Rectorat hatte er sich darum nach vier Monaten wieder abnehmen lassen. Seine Vorlesungen als Universitätsprofessor erstreckten sich auf die Thatsachen des Bewusstseins, die Bestimmung des Gelehrten, das Verhältniss der Logik zur Philosophie, die Wissenschaftslehre, die Rechts- und Sittenlehre und die Staatslehre. In den Vorlesungen, die er 1811 als Einleitung in seine Philosophie „über das Wesen des Gelehrten“ hielt, setzte er das eigentliche Wesen der Gelehrtengemeinde in den Besitz der Gesichte aus der übersinnlichen Welt und wollte die besondere gelehrte Bildung als das eigentliche Mittel begriffen wissen, um in der zweiten Zeit des Menschengeschlechts jene Gesichte in die Welt einzuführen, nachdem sich dieselben auf übersinnliche Weise im Geiste derer erzeugt haben, die in der ewigen Weltordnung dazu bestimmt sind. Wir wissen (sagte Fichte), dass die übersinnliche Welt schlechthin durch sich selbst und als bestimmt durch sich selbst erscheint, keineswegs etwa durch die sinnliche Welt, welche vielmehr durch jene, nachdem sie erschienen ist, bestimmt werden soll. Aber zwischen aller möglichen gelehrten Bildung und dem Uebersinnlichen ist eine absolute Kluft durch das Nichts hindurch. Auch wenn der Lehrer wirklich von einem Gesichte ergriffen ist und der Zweck der Belehrung kein anderer ist, als dieses Gesicht mitzutheilen; so kann er doch niemals unmittelbar dieses Gesicht selbst geben, sondern nur Gleichnisse und Bilder desselben, aus der sinnlichen Anschauung entlehnt, die blos leibliche Gestalt, welche ihre Beseelung lediglich von der eignen innern Anschauung des Lehrlings erwartet. Die gelehrte Bildung führt den Menschen in sich hinein, auf den Boden des innern Sinnes, als des Auges für die übersinnliche Welt, und macht ihn auf demselben ganz einheimisch. Nur auf diesem Boden des Innern kann dem Menschen auch das Uebersinnliche aufgehen. — Auf diesem Boden stand Fichte in den Jahren 1811—13 in seinen Vorlesungen über „die Thatsachen des Bewusstseins“, wie über die „Wissenschaftslehre“ selbst. Beide gab er nicht selbst in den Druck, sondern erst später sein Sohn in den „Nachgelassenen Werken“ seines Vaters. Die Philosophie sollte auf diesem veränderten Standpunkte Fichte's von den Erscheinungen des erfahrungsmässigen Bewusstseins ausgehen und aufsteigend danach forschen, welches der nicht in's Bewusstsein fallende Grund dieser Erscheinungen sei, nämlich das reine Ich, und von diesem mit der Einbildungskraft zu erfassenden Grund sollte dann die Wissenschaftslehre ihrerseits absteigend die Thatsachen des Bewusstseins wiederum ableiten oder deduciren. Wissen ist das Sehen eines Seins durch ein Bild; deshalb muss allem Wissen ein Sein vorgedacht werden, und zwar ein solches Sein, dessen Charakter das Insichsein oder das Insichgeschlossensein ist, welches alles Werden von sich ausschliesst, weil es schlechterdings nicht Nichtsein sein kann. Dieses vorgedachte Sein ist Gott. Das Sein muss aber erscheinen,

und es darf keine Zeit angenommen werden, da Gott nicht erschien oder da er (wie etwa in der Schöpfung) zu erscheinen erst angefangen hätte. Diese Erscheinung Gottes oder das Bild Gottes oder das Dasein Gottes ist nun Wissen, Denken, Verstand oder absolutes Ich. Nur muss man ja nicht diesem absoluten oder reinen Ich, welches die Erscheinung Gottes ist, eine Unterlage geben und etwa das empirische Ich dazu machen wollen. Die Erscheinung muss sich vielmehr selbst als Bild erfassen und Kunde von sich haben oder sehen, und daraus ergiebt sich ein Bild der Erscheinung oder eine in sich zurückkehrende Form der Erscheinung, ein Sicherscheinen und Sichverstehen der Erscheinung, die nicht selber das Sein, sondern nur an dem Sein ist. Und dies eben ist das absolute Ich, welches so nothwendig ist, wie das Sein selbst und die Erscheinung des Seins. Dieses absolute Ich oder Bewusstsein, die reine Ichform, ist die einzige Weise, in welcher das Wissen existirt, und die einzig mögliche Form des Daseins. D. h. es giebt kein Dasein, welches nicht für das Ich wäre; die reine Ichform ist die Wurzel alles Wissens, und aus ihr ist, da es keine Dinge ausser im Wissen giebt, Alles von vornherein zu erkennen und abzuleiten, was sich hinterher in unserm erfahrungsmässigen Bewusstsein finden mag. Aus der Natur kann das Ich nicht abgeleitet werden, sondern die Natur muss aus der reinen Ichform abgeleitet werden, zu der sich nur auf der Abstraction das Denken erhebt. — Der Befreiungskrieg im Jahr 1813 erweckte in Fichte den Wunsch, als weltlicher Prediger das Heer zu begleiten; sein desfallsiges Anerbieten wurde jedoch nicht angenommen. Er hielt darum vor dem kleinen Häuflein von Studenten, die im Sommer 1813 in Berlin sich befanden, Vorlesungen über die Staatslehre oder „über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche". Er schwärmte darin für einen platonischen Musterstaat, worin die Kinder dem Gezücht ihrer verdorbenen Eltern entzogen und in einem abgesonderten Gemeinwesen von ebendenselben Lehrern in die Ziehe genommen würden, welche der Ideen mächtig seien und die allgemeingültige Vernunfterkenntniss auf allgemeingültige Weise zu verbreiten verständen und darum auch als die Besten und Gerechtesten befugt wären, die Uebrigen zu regieren und auch die Person des Herrschers aus ihrer Mitte zu erwählen, der dann auch nicht mehr, wie in den gegenwärtigen Nothverfassungen, als ein von Gottes Gnaden eingesetzter Zwingherr handle. Der platonische Staatslehrer vom Jahr 1813 unterscheidet zwei Urgeschlechter, ein Geschlecht von angeborner Sitte und Ordnung, und ein solches von ungezähmter Freiheit und Wildheit, und construirt aus der Vermischung und Wechselwirkung dieser beiden Geschlechter den Verlauf der Menschheitsgeschichte bis dahin, wo in einem ewigen Frieden die Zwingenden und Regierenden Nichts mehr zu thun haben würden, weil sie bereits durch die von den berufenen Wissenschaftslehrern ausgeflossene Kraft der allgemeinen Bildung Alles schon gethan fänden, wenn sie es gebieten, oder schon unterlassen, wenn sie es verbieten wollten. Dies wäre zugleich die Zeit, da die hergebrachte Zwangsregierung der Nothstaaten allmählich ruhig einschlafe und an ihrer eignen Nichtigkeit absterbe und der etwa noch vorhandene letzte Erbe der Souveränität, in die allgemeine Gleichheit eintretend, sich der Volksschule übergeben und sehen werde, was diese aus ihm mache. Auf diesem Wege könne schliesslich auch die Zeit nicht ausbleiben, wo das ganze Menschengeschlecht auf Erden durch einen einzigen christlichen Staat verbunden werde, in welchem unser Geschlecht nach einem gemeinsam entworfenen Vernunftplane aus klarer Einsicht und mit reiner Freiheit sich selber auferbaut und die Natur überwunden habe. In der Schilderung dieses idealen Zukunftsstaates hatte Fichte sein geistiges Vermächtniss an die Zukunft niedergelegt, das sein Sohn im Jahr 1820 an's Licht der Welt brachte. Die vom Vater für seine Wintervorlesungen beabsichtigte Anwendung der Wissenschaftslehre auf den animalischen Lebensmagnetismus und das Hellsehen, womit sich Fichte während des Jahres 1813 viel beschäftigt hatte, sollte er nicht mehr erleben. Bei der Krankenpflege in den Krigslazarethen hatte sich seine Frau ein Nervenfieber zugezogen; sie genas davon wieder, aber ihr Gatte war davon angesteckt worden und erlag der Krankheit im Januar 1814 in seinem noch nicht vollendeten 52. Lebensjahre. Er wurde auf dem Kirchhofe vor dem Oranienburger Thore beerdigt, wo 17 Jahre später dicht neben Fichte sein Nachfolger Hegel seine Ruhestätte gefunden hat.

J. G. Fichte's nachgelassene Werke, herausgegeben von J. H. Fichte. 1834 und 35, in drei Bänden. I.: Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre, die transscendentale Logik und die Thatsachen des Bewusstseins; II.: Wissenschaftslehre und System der Rechtslehre; III.: System der Sittenlehre und Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten; vermischte Aufsätze.

J. G. Fichte's sämmtliche Werke, herausgegeben von J. H. Fichte, 1845—46, in acht Bänden, an die sich als 9.—11. Band in neuer Auflage die nachgelassenen Werke (1846 u. 47) anschlossen.

J. G. Fichte's populärphilosophische Schriften, herausgegeben von J. H. Fichte, 1847, in drei Bänden.

Fichte, J. H., Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. I.: Lebensgeschichte; II.: Actenstücke und literarischer Briefwechsel. 1831 (2. Aufl. 1862).

J. G. Fichte, 48 Briefe von ihm und seinen Verwandten. Herausgegeben von M. Weinhold. 1852.

W. Busse, Fichte und seine Beziehungen zur Gegenwart des deutschen Volkes, 1848 und 1849, in zwei Bänden.

Löwe, die Philosophie Fichte's nach dem Gesammtergebniss ihrer Entwickelung und in ihrem Verhältniss zu Kant und Spinoza. 1862.

L. Noack, J. G. Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken. 1862.

Ficino, Marsiglio (Marsilius Ficinus), war 1433 zu Florenz als der Sohn eines Arztes geboren und hatte schon frühe die Vorbildung für das medicinische Studium begonnen. Als er aber von seinem Vater, welcher Leibarzt des Cosmo von Medici war, als achtzehnjähriger Jüngling diesem vorgestellt wurde, erkannte dieser die Talente des jungen Mannes und sagte zu dessen Vater: Du heilst die Wunden des Körpers, diesem deinem Sohne aber gebührt es, ein Arzt der Seele zu werden! Er nahm denselbem in sein Haus und versah ihn mit allen Mitteln zum Studium der neuerweckten Literatur des klassischen Alterthums, damit er als öffentlicher Lehrer platonischer Philosophie auftreten könne, welcher dieser Mediceer eifrig zugethan war. So wurde Marsilius „der Erbe des Cardinals Bessarion in der Liebe zu Platon" und ein eifriger Genosse der unter dem Namen der platonischen Akademie in Florenz bekannt gewordenen freien Gemeinschaft von Verehrern Platon's, welche damals durch die Gunst der Mediceer zusammengehalten und zu Vorlesungen und literarischen Bestrebungen ermuntert wurden. In einem seiner Briefe hat Ficinus die Reihe der Männer, welche dieser Vereinigung von Platonverehrern angehörten, namentlich aufgeführt. In seinem Zimmer befand sich nur ein einziges Bild, das Bild Platon's, vor welchem eine ewige Lampe brannte. Im Leben des Sokrates, in dem Kelche, den derselbe leerte, in dem Hahn, den er opfern liess, fand Ficinus vorbildliche Darstellungen Christi, und in einer Rede, die er gelegentlich in einer Kirche hielt, verlangte er, dass Platon's Dialoge beim Gottesdienst gleich der Bibel vorgetragen und Texte daraus erklärt werden sollten. Er selber übersetzte die Dialoge Platon's und die Werke des Neuplatonikers Plotinos in's Lateinische. Jene erschienen 1483 und 84, diese 1492 im Druck. Ausserdem übersetzte er auch Schriften der Neuplatoniker Jamblichos, Proklos und Porphyrios in's Lateinische; letztere Uebersetzungen finden sich im zweiten Theil seiner gesammelten Werke zusammengestellt. Einen kurzen Abriss seiner Lehre gab Ficinus in dem „*Compendium theologiae Platonicae*". Als die eigentliche Bekenntnissschrift des philosophischen Freundschafts-Bundes der Platoniker von Florenz, welchem Ficinus angehörte, ist aber dessen Haupt- und Lebenswerk anzusehen, welches unter dem Titel: *Theologia Platonica; de immortalitate videlicet animarum ac aeterna felicitate libri XVIII* (1482) erschien. Es ist aber dieses Werk nicht etwa eine aus Platon's Dialogen gezogene Entwickelung der platonischen Lehre, sondern eine Zusammenstellung und methodische Verarbeitung des Inhalts der von Ficinus übersetzten platonischen und neuplatonischen Schriften, verwebt mit gnostischen und kabbalistischen Anschauungen aus den Schriften des angeblichen *Hermes Trismegistos* und mit Gedanken christlicher Kirchenväter, unter Zuziehung der aristotelischen Lehre von Form und Materie. Die Beschäftigung mit der platonischen Philosophie gewährt nach der Ansicht des Platonikers von Florenz die beiden grossen Vortheile, dass sie nicht blos zur Verehrung Gottes, sondern auch zur Erkenntniss der Gottverwandtschaft der menschlichen Seele führt, worauf alle Weisheit und Glückseligkeit der Menschen beruht. Das letzte, fünfzehnte Buch des Werkes ist eine Widerlegung der Averroistischen Lehre vom Einen thätigen Verstand und von der Vorsehung. Den Schluss des Ganzen bildet des Verfassers Versicherung seiner Unterwerfung unter das Urtheil der Kirche in Allem, was etwa in seinen Schriften von derselben nicht gebilligt würde. Nach der Vertreibung der Mediceer aus Florenz zog sich Ficinus in die ländliche Einsamkeit zurück und lebte dem Amte als Kanonikus, das ihm der Cardinal Johann von Medici noch rechtzeitig verschafft hatte. Er starb 1499. Abgesehen von dem magischen und astrologischen Aberglauben, den Ficinus von den späteren Neuplatonikern in seine Weltansicht aufgenommen hatte, fasst sich seine Lehre in folgenden wesentlichen Punkten zusammen. Jede Erkenntniss beruht auf der Verbindung des erkennenden Subjects mit einer entweder sinnlichen oder intelligibeln Form, welche die Sache selbst oder den erkannten Gegenstand vertritt. Die intelligibeln Formen befinden sich schon vor aller äussern Erfahrung im Verstande eingeboren, und ist daher unser Geist im Stande, alle sinnlichen Formen der Dinge aus sich zu erzeugen. Diese dem Geist eingeborenen Formen entsprechen den in Gott befindlichen Ideen der Dinge, als den göttlichen Vorbildern derselben. Im Erkennen des wahren und unveränderlichen Wesens der Dinge schauen wir dieselben unmittelbar in der göttlichen Idee. Wie der Sinn des Auges Alles im Lichte erkennt, so strahlt auch das Licht des göttlichen Wesens unmittelbar in unsern Geist ein und setzt uns dadurch in den Stand, Alles unmittelbar in diesem Lichte zu erkennen. Im Grunde ist also unser Erkennen nichts anderes, als ein Geformtwerden durch die göttliche Intelligenz, indem Gott

fortwährend aus Veranlassung der sinnlichen Wahrnehmung die Ideen der Dinge offenbart. Das auf der untersten Stufe der Wesensleiter stehende und nur leidend sich verhaltende Leben der Körper ist das Bild der vernünftigen Seele, deren intellectuelles Leben wiederum das Bild des göttlichen Lebens ist. Alle Thätigkeit im Bereiche des körperlichen Lebens muss aber von einem unkörperlichen Princip ausgehen, welches als die untheilbare Form die zweite Stufe in der Reihe des Seienden bildet, aber durch die Verbindung mit der Materie noch nicht die wahre und vollkommene Form ist. Ueber dieser körperlichen Qualität oder Lebensform steht aber als drittes Glied in der Stufenleiter der Wesen die zwar in ihrer Wesenheit unbewegliche, aber in ihren Kraftäusserungen bewegliche Seele, durch welche das im Entstehen und Vergehen unbeständig hin- und herwogende körperliche Leben zu einer einheitlichen und beständigen Ordnung zusammengehalten wird. Ueber der Seele steht als letztes Glied in der Kette der Wesen als rein Unbewegliches und Unveränderliches die Wesensstufe der Engel als eine unbewegliche Vielheit, und über dieser endlich steht Gott als reine absolute Einheit, welche ohne alle Vielheit ist. Als der Einzige ist Gott zugleich höchste Intelligenz und als schöpferische Macht zugleich unendliche Güte. Im Bereiche der Welt der Seelen steht auf der obersten Stufe die Seele der Welt; dann folgen die Seelen der himmlischen Sphären und auf diese die Seelen aller lebendigen Wesen. Für die Immaterialität der menschlichen Seele hat Ficinus eine Menge von Beweisgründen zusammengestellt, welche seiner Ansicht nach zugleich die Unsterblichkeit der aus Gott stammenden und gottähnlichen Seele gewährleisten sollen.

Marsilii Ficini opera [mit Ausschluss seiner Uebersetzungen des Platon und des Plotinos] in duos tomos digesta. 1561.

Fidanza, siehe Johannes von Fidanza, genannt Bonaventura.

Figulus, siehe Nigidius Figulus.

Firmianus, siehe Lactantius.

Fischhaber, Gottlob Christian Friedrich, war 1779 zu Göppingen im Württembergischen geboren, seit seinem 14. Jahre in den Seminarien zu Blaubeuren und Bebenhausen gebildet und hatte seit 1797 in Tübingen neben der Theologie besonders Kant'sche und Fichte'sche Philosophie studirt. Mit der Schrift „Ueber das Prinzip und die Hauptprobleme des Fichte'schen Systems, nebst einem Entwurfe zu einer neuen Auflösung desselben“ (1801) promovirte er zum Magister der Philosophie und lebte dann vier Jahre lang im Hause des dänischen Consuls zu Venedig als Hofmeister, wurde 1806 Repetent am theologischen Stift in Tübingen und 1808 Professor der Philosophie und alten Literatur am Gymnasium in Stuttgart, wo er 1829 starb. Mit der gedachten Schrift war er in die Reihe der Gegner der Fichte'schen Wissenschaftslehre getreten und wies zugleich auf die Verwandtschaft derselben mit dem Spinozismus hin. Später hat Fischhaber vom Standpunkt der Lehre Kant's Lehrbücher für Gymnasien und ähnliche Lehranstalten über Logik (1818), Moral (1821), Psychologie (1824) und Naturrecht (1826) veröffentlicht.

Fludd, Robert (Robertus de Fluctibus) war 1574 zu Milgate in der Grafschaft Kent aus einem adeligen Geschlechte geboren, hatte seit 1591 in Oxford Medicin und Philosophie studirt, dann eine Zeit lang Kriegsdienste gethan und mehrere Jahre auf Reisen durch Frankreich, Spanien, Italien und Deutschland zugebracht, auf welchen er mit den Rosenkreuzern und Kabbalisten Verbindungen anknüpfte. Nachdem er 1601 zu Oxford Doctor der Medicin geworden war, lebte er als praktischer Arzt in London, wo er 1637 starb. Ein Gegner der Peripatetiker und der heidnischen Philosophie überhaupt, verpflanzte er die phantastische Naturphilosophie und Theosophie des Theophrastus Paracelsus nach England durch eine Reihe von Schriften, unter welchen besonders hervorzuheben sind: *Historia macro-et micracosmi metaphysica, physica et technico* (1617), *Clavis philosophiae et alchymiae* (1633) und *Philosophia Mosaica* (1638). Er hat darin mit grosser Belesenheit und Gelehrsamkeit die geschichtlichen Anknüpfungspunkte und Zusammenhänge der theosophischen Lehren an's Licht gestellt und zeigt sich in seinen Anschauungen von den Gedanken des Cusaners Nicolaus stark beeinflusst, welche er mit den beiden die Natur beherrschenden Prinzipien der Sympathie und Antipathie, der Liebe und des Hasses und mit der allwaltenden magnetischen Kraft verknüpfte, wodurch seine Theosophie einen überwiegenden physikalischen Charakter erhält. Die göttliche Kraft wirkt in den natürlichen Dingen verdichtend und verdünnend in Licht und Finsterniss, in Hass und Liebe. Die Sympathie der Dinge ist im Lichte, die Antipathie in der Finsterniss Gottes gegründet. Durch die beiden Leidenschaften des Lebensgeistes, das Verlangen und das Zürnen, dringt die göttliche Kraft ebensosehr im Wollen, wie im Nichtwollen hindurch. In der Weltseele vereinigen sich jene Gegensätze, so dass sie das eigentliche Verbindungsmittel zwischen der Materie und Gott und dadurch der Messias und Erlöser, das fleischgewordene Wort, das Brod des Lebens, der Stein der Weisen ist. Aus der Weltseele stammt auch die Menschenseele, in welcher der Verstand als Strahl des unerschaffenen Lichts durch den Lebensgeist mit dem Leibe verbunden ist. Giebt sich der Mensch dem göttlichen Lichte völlig hin,

so wird er lichthell, gut und selig und endlich ganz in die göttliche Natur umgewandelt; verschliesst er sich dem höheren Lichte, so bleibt er in der Finsterniss befangen und ist durch eigene Schuld unselig.

Fontaines, siehe Gottfried von Fontaines.

Forberg, Friedrich Karl, war 1770 zu Meuselwitz (in Sachsen-Altenburg) geboren, 1792 Privatdocent und 1793 Adjunct bei der philosophischen Facultät in Jena, 1797 Conrector und später Rector zu Saalfeld in Thüringen. Nachdem er sich durch seine lateinische Habilitationsschrift „über die transscendentale Aesthetik" (1792), durch die kleine Schrift „Ueber die Gründe und Gesetze freier Handlungen" (1795) und durch einige in Zeitschriften veröffentlichte Abhandlungen im Sinne und in der Nachfolge Reinholds als einen Anhänger der Kant'schen Philosophie beurkundet hatte, schloss er sich weiterhin der Fichte'schen „Wissenschaftslehre" an, über welche er in dem von Fichte und Niethammer herausgegebenen philosophischen Journal (1797) Briefe veröffentlichte. Durch seine in eben dieser Zeitschrift (1798) veröffentlichte „Entwickelung des Begriffs der Religion" gab er die Veranlassung zu dem für Fichte selbst so verhängnissvoll gewordenen Atheismusstreite. Die Religion (so lehrte Forberg) entsteht einzig und allein aus dem Wunsche des guten Herzens, dass das Gute in der Welt die Oberhand über das Böse erhalten möge. Der gute Mensch wünscht, dass das Gute überall auf Erden herrschen möge, und fühlt sich in seinem Gewissen verbunden, Alles zu thun, was er kann, um diesen Zweck bewirken zu helfen. Dass dieser Zweck möglich sei, weiss er zwar nicht, nämlich er kann es nicht beweisen, ebensowenig aber die Unmöglichkeit davon. Religion ist nichts anders als der praktische Glaube an eine moralische Weltregierung. Wenn es in der Welt so zugeht, dass auf das endliche Gelingen des Guten in der Welt gerechnet ist; so giebt es eine moralische Weltregierung. Der erhabne Geist, der die Welt nach moralischen Gesetzen regiert, ist die Gottheit. Weder Erfahrung, noch Speculation können Gott finden; daher bleibt nur das Gewissen übrig, um auf dessen Aussprüche eine Religion zu gründen. Es ist nicht Pflicht, zu glauben, dass eine moralische Weltregierung oder Gott existirt. Im blossen Nachdenken kann man es halten, wie man will. Es ist blos und lediglich Pflicht, so zu handeln, als ob man es glaubte, dass eine moralische Weltordnung oder ein Gott als moralischer Weltregierer existirt. Denn ob ein Gott ist, das bleibt ungewiss, und gegen ein Wesen, dessen Existenz ungewiss ist, giebt es überall Nichts zu thun. Nach der „Apologie seines angeblichen Atheismus" (1799) hat Forberg weiter Nichts veröffentlicht, als seinen „Lebenslauf eines Verschollenen" (1840), worin er sein vorwie nachmaliges Geschick beschrieben hat. Darin wird auch erzählt, wie bald nach der Atheismus-Katastrophe Forberg Fichte'n frug, warum er den Verweis nicht ebenfalls ruhig hingenommen habe, um ebenso ruhig auf seinem Posten zu bleiben, wie Forberg auf dem seinigen. „Wenn ich Parmenion wäre (erwiderte Fichte), so hätte ich's gethan; da ich aber Alexander bin, so konnte ich nicht!" Forberg wurde 1802 Archivrath und 1806 geheimer Kanzleirath in Gotha und als solcher 1817 Aufseher der dortigen Hofbibliothek. Im Jahr 1821 schrieb er aus Coburg an H. E. G. Paulus in Heidelberg: „Die Welt hat seit meinen atheistischen Händeln nichts von mir vernommen und dabei auch wohl nichts verloren. Des Glaubens habe ich in keiner Lage des Lebens bedurft und gedenke in meinem entschiedenen Unglauben zu verharren bis an's Ende, was für mich ein totales Ende ist, es wäre denn, der neue Wunderthäter in Bamberg [Hohenlohe] brächte mich noch auf dem Wege des Schauens zum Glauben". Er starb im Jahr 1848 als geheimer Kirchenrath in Hildburghausen.

Forge, Louis de la, siehe Laforge.

Forlivio, siehe Jacobus de Forlivio.

Formalisten, siehe Mittelalterliche Philosophie.

Formey, Johann Heinrich Samuel, war 1711 in einer aus der Champagne stammenden reformirten Familie zu Berlin geboren und wurde zuerst Prediger in der dortigen französischen Colonie, dann Professor am dortigen Collège français, später ständiger Secretair der Akademie und Director der philosophischen Classe derselben, als welcher er 1797 starb. Er war ein ausserordentlich fruchtbarer Schriftsteller auf den verschiedensten literarischen Gebieten. In den *Mémoires de l'académie royale des sciences de Berlin* finden sich zahlreiche Abhandlungen von ihm, besonders psychologischen und moralischen Inhalts. Unter seinen als selbstständige Schriften veröffentlichten Arbeiten beziehen sich folgende vorzugsweise auf Philosophie: *Elementa philosophiae sive medulla Wolfiana* (1746), *Essai sur la nécessité de la révélation* (1747), *La logique des vraisemblances* (1747), *Recherches sur les élémens de la matière* (1747), *Pensées raisonnables opposées aux pensées philosophiques [de Diderot]* (1749), *Le système du vrai bonheur* (1750), *Le philosophe chrétien*, in 4 Bänden (1750—56), *Discours moraux pour servir de suite au philosophe chrétien*, in 2 Bänden (1765), *Essai sur la perfection* (1751), *Abrégé du droit de la nature et des gens, tiré de l'ouvrage latin de Wolf* (1758), *Principes de morale* (1762—65, in 4 Bänden), *Abrégé*

de l'histoire de la philosophie (1760, deutsch 1763), *Mélanges philosophiques* (1754, in 2 Bänden). In seinen Anschauungen bewegt er sich innerhalb der Grundgedanken von Leibniz und Wolf, dessen Philosophie er von ihrer schwerfälligen Methode und Schulform befreite, zugleich aber vielfach mit Gedanken Locke's und Hume's versetzte, sodass er füglich zu den eklektischen Popularphilosophen zählt und die deutsche Aufklärung in französischer Sprache vertritt. Er sucht in der Weise dieser Geistesrichtung das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen und setzt die Glückseligkeit in das Bewusstsein der Vollkommenheit. Als Gegner Rousseau's schrieb er 1763 einen *Anti-Émile* und 1764 einen *Emile chrétien* und eine Schrift *Défense de la réligion et de la législation, pour servir de suite à l'Anti-Emile* (1764).

Foucher, Simon, war 1644 in Dijon als der Sohn eines Kaufmanns geboren und früh als Kanonicus der heiligen Kapelle von Dijon eingetreten, verliess aber bald seine Vaterstadt und ging nach Paris, wo er bei der Sorbonne den Grad eines Baccalaureus erwarb und als Abbé seinen festen Aufenthalt nahm. Anfangs ein Anhänger der Lehren des Cartesius wurde er als noch nicht 23jähriger junger Mann 1666, als die Ueberreste des Cartesius aus Schweden nach Paris gebracht worden waren, von Rohault mit einer Gedächtnissrede auf Descartes betraut. Der Cartesianische Zweifel entwickelte sich jedoch bei Foucher in weit entschiedenerer Weise, als bei Cartesius selbst. Dieser skeptischen Geistesrichtung begegnen wir schon in der wahrscheinlich 1763 verfassten *„Dissertation sur la recherche de la verité ou sur la philosophie des Académiciens"*. Er wollte ähnlich, wie Gassendi die Lehre und Weltanschauung Epikur's wieder belebte, seinerseits den Skepticismus der sogenannten mittlern Akademie erneuern und bekämpfte von skeptischen Gesichtspunkten aus die Systeme des Descartes, Malebranche und Leibniz, besonders dessen Lehre von der vorherbegründeten Harmonie. Auf Foucher's *„Critique de la recherche de la vérité"* (1675) antwortete Malebranche in der Vorrede zum zweiten Bande seiner *„Recherche"* und auf diese wiederum (1676) Foucher. In einer Schrift *„De la sagesse des anciens"* (1682) suchte er zu beweisen, dass die Moralgrundsätze der Alten dem Christenthum nicht entgegen sind. Seine *„Histoire de Académiciens"* erschien 1690. Foucher starb 1696 in Paris.

Franciscus de Mayronis (bisweilen auch kurzweg Franciscus Mayron genannt) war zu Mayrone in der Provence geboren und zu Digne in den Orden der Franziskaner getreten. Später kam er nach Paris, wo er den Johannes Duns Scotus zum Lehrer hatte und nachher selbst als Lehrer an der Sorbonne, wo er 1315 die den Sommer über an jedem Freitag von 5 Uhr früh bis 7 Uhr Abends abgehaltene „Sorbonische Disputation" (*Actus Sorbonicus*) einführte, mit so grossem Beifall auftrat, dass er von seinen Zeitgenossen die Ehrentitel *„Doctor illuminatus"* und *„Magister acutus abstractionum"* erhielt. Er starb 1325 zu Piacenza. Obwohl sich Franciscus in seinen Schriften überall im Wesentlichen an die Lehren seines Meisters Duns Scotus anschliesst, nur dass wir bei ihm einem noch grösseren Aufwand an subtilen Unterscheidungen und Beweisführungen begegnen, als bei Duns Scotus selbst; so stellte er sich doch hinsichtlich der scholastischen Cardinalfrage nach der Bedeutung der Universalien (Allgemeinbegriffe) ähnlich wie Heinrich Göthals auf einen ganz platonischen Standpunkt. Die Darstellung der Logik soll lediglich die Mittel zum Sieg über die von der Kirchenlehre abweichenden Richtungen liefern. In der *„Isagoge"* des Neuplatonikers Porphyrios, zu welcher Franciscus einen Commentar schrieb, sieht er nur eine zweite Auflage des platonischen Dialogs *„Sophistes"*. Den Aristoteles erklärt er für unfähig zu allen metaphysischen Fragen und erblickt in ihm nur den neidvollen Verderber der platonischen Lehre von den Ideen als den unveränderlichen Musterbildern der Dinge in der göttlichen Weisheit. Die Universalienfrage dürfe nicht auf den Gegensatz des „Seins in der Seele" und des „Seins in den Dingen draussen" gestellt werden; denn die Allgemeinbegriffe seien an sich weder in der Seele, noch in den Dingen, und der Intellect erfasse das Einzelne recht eigentlich in allgemeiner Weise. Die Quidditäten oder Wesenheiten der Dinge seien nach ihrem wesenhaften Sein nicht eigentlich im göttlichen Verstande, sondern haben ihr intelligibles Sein durch sich selbst und von der göttlichen Wesenheit getrennt für sich selbst, seien also in Gott nur darum ideell vorgebildet, weil sie ein solches wesenhaftes intelligibles Sein haben.

Franciscus Georgius Venetus, siehe Zorzi (Francesco).

Franciscus Patritius, siehe Patrizzi (Francesco).

Francke, Georg Samuel, war 1773 zu Hörnerkirchen in der Grafschaft Ranzau geboren, auf dem Johanneum in Hamburg 1778 gebildet und hatte seit 1781 in Kiel Theologie und Philosophie studirt. Nachdem er seit 1784 Lehrer und später Rector der Stadtschule zu Husum gewesen war, wurde er 1806 Hauptpastor zu Sonderburg auf der Insel Alsen und 1811 Professor der Theologie in Kiel, wo er 1840 starb. In seinen die Philosophie berührenden Schriften beharrte er Zeitlebens auf dem Standpunkte der Wolff'-

schen Philosophie. Ausser einem „Versuch einer historisch-kritischen Uebersicht der Lehren und Meinungen unserer vornehmsten neueren Weltweisen von der Unsterblichkeit der Seele" (1796) und seinen „*Institutiones psychologicae empiricae et logicae in usum scholarum*" (1802) sind von ihm mehrere von den Akademieen in Kopenhagen und Berlin gekrönte Preisschriften veröffentlicht worden, nämlich: Beantwortung der Frage, welche Stufen hat die praktische Philosophie, nachdem man angefangen hat, sie systematisch zu behandeln, durchlaufen müssen, ehe sie ihre heutige Gestalt bekommen hat? (1801); Ueber die Eigenschaft der Analysis und der analytischen Methode in der Philosophie (1805); Versuch über die neueren Schicksale des Spinozismus und seinen Einfluss auf die Philosophie überhaupt und die Vernunfttheologie insbesondere (1808).

Französische Philosophie. Im Frankenlande entstand seit Karl des Grossen Tagen die scholastische Philosophie des Mittelalters, die unter Karl des Kahlen Regierung in Frankreich an dem Schotten Johannes (Scotus Erigena) ihren Begründer und ersten Pfleger gefunden hat und deren vornehmster Sitz die gelehrte Schule von Paris war, welche seit 1206 zur förmlichen Universität (*universitas literarum*) erhoben wurde. Die nächste Pflege der scholastischen Philosophie knüpft sich im neunten Jahrhundert an die Thätigkeit des Heiric von Auxerre und seinen Schüler Remigius von Auxerre, im zehnten Jahrhundert an Gerbert von Aurillac (in der Auvergne) und seinen Schüler Fulbert von Chartres, dessen Schüler Berengar von Tours im elften Jahrhundert durch seine rationalistische Auffassung der Abendmahlslehre eine Rolle in der Geschichte der Dogmenbildung spielte. Vorzugsweise in Paris wurden die dialektischen Kämpfe zwischen den beiden metaphysischen Geistesrichtungen des scholastischen Mittelalters, dem Nominalismus und Realismus (siehe: Mittelalterliche Philosophie) und zwischen den orthodoxen und rechtgläubigen Parteien innerhalb der Theologie durchgekämpft. Roscellin vertrat als Kanonikus von Compiègne gegen Ende des elften Jahrhunderts den Nominalismus, wie Wilhelm von Champeaux (im Jahr 1121 gestorben) den Realismus in der Auffassung der sogenannten Universalien (Allgemeinbegriffe), während der als Dialektiker nicht minder wie durch seine Liebe zu Heloise berühmt gewordene Abeillard (Abälardus 1079—1142) eine Mittelstellung zwischen den äussersten Gegensätzen dieser beiden scholastischen Geistesrichtungen einnahm. Während im zwölften Jahrhundert Walter von Mortagne und Gilbert de la Porrée die realistische Richtung vertraten, lehrten Bernhard von Chartres (Bernardus Sylvestris), Wilhelm von Conches und Adelard von Bath einen christlich modificirten Platonismus. Daneben fand die durch Bernhard von Clairvaux (1091—1153) begründete Mystik des Kirchenglaubens in der Schule von Sanct Victor, die im zwölften Jahrhundert blühte, einige namhafte Vertreter, während Amalrich von Bena (bei Chartres) und David von Dinant beim Ausgange des zwölften Jahrhunderts eine von der Kirche verurtheilte pantheistische Richtung einschlugen. An dem Umschwunge, der in der scholastischen Philosophie seit dem Bekanntwerden der arabischen Uebersetzungen und Commentare zu Aristoteles am Beginne des dreizehnten Jahrhunderts eintrat, wodurch die eigentliche dialektisch-scholastische Ausbildung der christlichen Philosophie des Mittelalters angebahnt und die scholastische Philosophie zu ihrer vollen Blüthe gebracht wurde, waren in Frankreich ebenfalls namhafte Vertreter der Scholastik betheiligt. Der Dialektiker Simon von Tournay hatte schon um 1200 mit gleicher Leichtigkeit den Kirchenglauben öffentlich als wahr, ins geheim aber als unwahr zu erweisen gesucht. Als Vertheidiger der platonischen Ideenlehre gegen die arabischen Aristoteliker war Wilhelm von Auvergne (gest. 1249) aufgetreten. Als Anhänger der Lehre des Thomas von Aquino und Bestreiter der Scotisten (d. h. der Anhänger des Johannes Duns Scotus) traten Hervaeus von Nedellec in der Bretagne (gest. 1323), Wilhelm Durand von St. Pourçain (gest. 1332) und Gottfried von Fontaines zu Ende des dreizehnten Jahrhunderts auf. Der Nominalismus wurde durch den Franziskaner Pierre Aureol (Petrus Aureolus, gest. 1321) und den Domikaner Durand de St. Pourçain erneuert. Als Nominalist und Dialektiker that sich in Paris während der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts Johannes Buridan hervor, während der Pariser Kanzler Peter von Ailly (1350—1425) mit dem Nominalismus den Skepticismus verband und sein Nachfolger als Kanzler Johann Charlier aus Gerson (1363 bis 1429) eine Vereinigung der mystischen Geistesrichtung mit der dialektischen Scholastik erstrebte. Durch Jacques Lefèvre, (Jacobus Faber Stapulensis, gest. 1537) und seinen Schüler Jacques Bouillé (Jacobus Bovillus, gest. 1533) wurde die Erneuerung der Studien des klassischen Alterthums im Interesse einer philosophisch-theologischen Lehre gefördert. Im Reformationszeitalter hat unter den Gegnern der scholastisch-aristotelischen Philosophie des Mittelalters Pierre de la Ramée (Petrus Ramus, 1517—1572) mit seiner „neuen Logik" die Schule der „Ramisten" begründet und schon 50 Jahre vor Descartes' „*Discours de la méthode*" in französischer Sprache zu philosophiren begonnen. In der durch die Schule der Ramisten begründeten

Freiheit des Denkens trat Jean Bodin (Johannes Bodinus, 1530—1596) für den religiösen Naturalismus in die Schranken und als Begründer der Rechtsphilosophie auf. Während Pierre Gassendi (1592—1656) den Epikureismus mit seiner Atomenlehre aus der Vergessenheit zog und dadurch die Verknüpfung des Atomismus mit der neuerwachenden Naturforschung veranlasste, wurde der Skepticismus der Alten durch Michel de Montaigne (1532—1592) erneuert, in dessen Fusstapfen der Weltgeistliche Pierre Charron (1541—1603), Le Vayer (1586—1672) und sein Schüler Sorbière (1615—1676), sowie Simon Foucher (1644—1696), Daniel Huet (1633—1721) und Pierre Bayle (1647—1706) getreten sind. Von dieser skeptischen Geistesrichtung ging auch Frankreich's grösstes philosophisches Genie, René Descartes (Renatus Cartesius, 1596—1650) aus, dessen Schüler Antoine Arnauld (1612—1694) die jansenistische Logik von Port Royal begründete, während Malebranche (1638 bis 1715) aus dem Cartesianismus die Consequenz des sogenannten „Occasionalismus" zog und die Lehre aufstellte, dass wir alle Dinge in Gott schauen. Aus dem Skepticismus Bayle's entwickelte sich unter dem Einfluss der Erkenntnisslehre Locke's weiterhin im achtzehnten Jahrhundert in Frankreich die Opposition des freien Denkens gegen die Dogmen der kirchlichen Ueberlieferung zunächst auf deistischem Standpunkt, der sich weiterhin zur Begründung einer streng naturalistischen Weltansicht und auf deren Grundlagen bis zum Atheismus fort entwickelte. Voltaire (1694—1778) wurde der eigentliche Patriarch der französischen Aufklärung, deren deistisches Glaubensbekenntniss durch Rousseau (1712—1778) auf die Ideen Gott, Tugend und Unsterblichkeit der Seele basirt wurde, während Montesquieu (1689—1755) den Absolutismus in Kirche und Staat bekämpfte und dem politischen Liberalismus die gebildete öffentliche Meinung gewann. An Locke anknüpfend hat Condillac (1715—1780) den Sensualismus begründet, während Condorcet (1743—1794) zur Völkerpsychologie strebte und Helvetius (1715—1771) die Consequenzen des Empirismus für die Ethik zog, die St. Lambert (1716—1803) in seinen Catechismen auf die Verbindung des Glückes aller Einzelnen gründete. Von den beiden Begründern der französischen Encyclopädie, Diderot und D'Alembert, blieb der letztere (1717—1783) in der Metaphysik beim Skepticismus stehen, während Diderot (1713—1784) vom Theismus und Deismus zum Pantheismus und atomistischen Materialismus fortschritt, dessen rücksichtslose Consequenzen durch La Mettrie (1709—1751) und durch das in den Kreisen des Barons Holbach (1723—1789) entstandene „*Système de la nature*" (1770) gezogen wurden. In der Richtung Condillac's fortarbeitend wurde Cabanis (1757—1808) der Physiolog und Psycholog der sensualistischen Schule, als deren Metaphysiker Destutt de Tracy (1754—1836) auftrat, während Volney (1757—1820) ihr populärer Moralphilosoph wurde. Durch den Gedanken einer stufenmässigen Entwickelung der Naturwesen bis zum Menschen hinauf wurde Robinet (1735—1820) ein Vorläufer Schellings, während der Benedictiner Dom Deschamps (1716—1774) in seiner philosophischen Lehre als ein Vorläufer Hegels erscheint. Eine mystisch-theosophische Richtung vertrat Pasqualez und seine Nachfolger St. Martin (1742—1803) und Fabre d'Olivet (1769 bis 1825). Die französische Philosophie der Contrerevolution und der Restauration fand in der sogenannten theologischen Schule ihre Hauptvertreter in Ballanche (1776—1847), de Maistre (1753—1821), de Bonald (1797—1840) und de Lamennais 1780 bis 1854). Im Gegensatze zur Philosophie des Sensualismus machte sich in Frankreich eine psychologisch-spiritualistische Schule geltend, die durch Maine de Biran (1766—1824), Royer Collard (1763—1845) und Jouffroy (1796—1824) vertreten ward und durch Verschmelzung mit deutscher Philosophie als eklektische Schule von Cousin (1792—1867) proklamirt wurde, dessen Schüler neben den Anhängern der durch Comte (1798—1857) gegründeten „positiven Philosophie" die französische Philosophie der neuesten Zeit repräsentiren.

Frassen, Claude (Claudius Frassenius) war in dem Dorfe Vire bei Péronne in der Picardie geboren, im 16. Jahre in den Orden der Franziskaner getreten, studirte in Paris, wo er 1662 Doctor der Theologie wurde und im dortigen Convente seines Ordens die scotistische Philosophie lehrte. Später (1682) wurde er General-Definitor seines Ordens und starb 1711 fast erblindet in seinem Kloster zu Paris. Er zeigte sich als getreuer Vertreter der scotistischen Lehre in seinen beiden Hauptwerken: *Philosophia academica ex subtilissimis Aristotelis et scotisticis rationibus et sententiis brevi ac perspicua methodo adornata* (1657, und in 2 Bänden 1668) und *Scotus academicus seu universa doctoris subtilis theologica dogmata* (1672 in 4 Folianten, 1744 in 12 Quartbänden).

Fredegisus, ein Schüler Alcuins, stammte aus York und lebte am Hofe Karl des Grossen, wurde später Ludwig des Frommen Kanzler und nach Alcuin's Tode dessen Nachfolger als Abt des Klosters von St. Martin in Tours, als welcher er 834 starb. In einer an die Theologen am Hofe Karl des Grossen gerichteten *„Epistola de nihilo et tenebris"*

(abgedruckt im 105. Bande von Migne's *Patrologiae cursus completus*) warf er die Frage auf, ob das Nichts in der That Etwas sei oder nicht sei, und will den Beweis, dass das Nichts in der That etwas sei, ebenso aus der heiligen Schrift, wie aus der Vernunft führen. Dabei lag ihm offenbar die Anschauung im Sinne, dass das Nichts der unbekannte Stoff sei, aus welchem Alles und vielleicht auch die göttliche Natur selbst gebildet wäre.

Freidenker, englische, siehe Deisten.

Freigius, Johannes Thomas, war zu Freiburg im Breisgau geboren, wo er auch Rechtswissenschaft studirte, wurde dann in Paris ein eifriger Anhänger des Petrus Ramus, trat darauf in Freiburg und nachher in Basel als Lehrer auf, nahm 1575 einen Ruf als Professor nach Altorf an, dankte jedoch schon 1582 wieder ab und ging nach Basel zurück, wo er 1583 an der Pest starb. Seine eifrige Verehrung für die Lehre des Ramus tritt auch in den von ihm veröffentlichten philosophischen Schriften hervor, nämlich: *Quaestiones logicae et ethica* (1576), *Vita Petri Rami* (1580) und *Paedagogus de logica Jurisconsultorum* (1582).

Fries, Jacob Friedrich, war 1773 in Barby im Regierungsbezirk Magdeburg geboren, wo sein Vater die Angelegenheiten der evangelischen Brüdergemeinde leitete, und besuchte seit 1778 die dortige Schule dieser Gemeinde und seit 1792—95 das theologische Seminar derselben. In Leipzig, wo er seit 1795 neben Mathematik und Naturwissenschaften auch Philosophie studirte, wurde er hauptsächlich durch Garve angeregt, bald aber (seit 1796) in Jena mit der Kant'schen Philosophie bekannt und war in seinen Anschauungen allmälig aus einem Jünger der Brüdergemeinde ein „Deist und Lessing'scher Fragmentist" geworden, ohne doch der religiösen Innigkeit, die er durch seine herrnhuterische Erziehung gewonnen hatte, entfremdet zu werden. Nach der Vollendung seiner Universitätsstudien lebte er seit Ende 1797—1800 als Hauslehrer zu Zofingen in der Schweiz und veröffentlichte in dieser Zeit neben einigen chemischen und physikalischen Aufsätzen im Jahr 1798 in dem von Erhard Schmid in Jena herausgegebenen psychologischen Magazin seine ersten philosophischen Versuche „über das Verhältniss der empirischen Psychologie zur Metaphysik" und „Propädeutik einer allgemeinen empirischen Psychologie". Im Jahr 1801 habilitirte er sich in Jena, am damaligen Hauptherd der Kant'schen Philosophie, mit einer lateinischen Abhandlung „Ueber die intellectuelle Anschauung" als Privatdocent für Philosophie, indem sein Streben darauf gerichtet war, aus dem Verständnisse Kant's die der religiös-sittlichen Natur des Menschen entsprechenden gewinnvollen Consequenzen zu ziehen, zum Gegenstande des Wissens mit Kant nur die Tiefe der Erfahrung zu machen, aber die Bedeutung der innern Erfahrung hervorzuheben und durch diese, unter genauer Bezeichnung der Grenze des Glaubens und Wissens, die höhere Einheit der ästhetischen, religiösen und sittlichen Welt nachzuweisen. In der Schrift „Reinhold, Fichte und Schelling" (1803) setzte er sich mit diesen drei Philosophen kritisch auseinander und stellte ihr Verhältniss zu Kant an's Licht. Allerdings sei Schelling's Idee der Naturphilosophie die erste grosse Idee, welche seit Kant's Hauptschriften sich im Gebiete der deutschen Speculation gezeigt habe. Hier werde zum ersten Male das Ganze der Physik mit Einem Blicke übersehen und diese Wissenschaft von dem Glauben an den Grundsatz befreit, der Organismus lasse sich aus den innewohnenden eigenthümlichen Gesetzen der Naturlehre nicht ableiten oder beherrschen, sondern man müsse in Rücksicht seiner zu einer Teleologie oder Lehre von Zweckbegriffen seine Zuflucht nehmen. Indem nun Schelling zuerst die Welt unter Naturgesetzen als ein organisirtes Ganze gefasst habe, seien jedoch sogleich seine ersten naturphilosophischen Grundbegriffe von der falschen Abstraction abhängig, die er von Fichte aufgenommen habe, nämlich von dem Begriffe einer unendlichen Thätigkeit oder Productivität der Natur, ohne ein beharrendes Sein zu Grunde zu legen; denn der Fortschritt in der Construction der Natur werde nicht durch diese unendliche Productivität zu Stande gebracht, sondern durch die Aufgabe, zu erklären, wie es in der Natur zu einem endlichen Werden und zur bestimmten Production komme. Diese Aufgabe stammt aber (wie Fries hervorhebt) offenbar nur aus der Erfahrung der wirklichen Natur und die Schelling'sche Naturphilosophie enthält eigentlich nur Combinationen von Erfahrungen selbst, nur in veränderter Sprache. Wo dagegen Schelling aus philosophischen Prämissen die Natur construirt, werden seine Bestimmungen leere, gehaltlose Formen, durch welche in der That Nichts erklärt wird. In der ersten Voraussetzung der Speculation, vom Absoluten und von absoluter Einheit oder Indifferenz der Gegensätze auszugehen, ist schon der Grundfehler derselben enthalten. Das kritische Verfahren schreitet jedesmal erst vom concreten Einzelnen zum Allgemeinen fort, ist also unmittelbar analytisch und zergliedernd, niemals synthetisch und ableitend. Das Resultat der von Kant erfundenen kritischen Methode in der Philosophie ist Anerkennung der Rechte des Sinnes neben denen der Vernunft, und die wahre Kunst zu philosophiren besteht darin,

auf den reinen Kantianismus zurückzukommen. Von der kritischen Methode Kant's sind Reinhold, Fichte und Schelling mit der von ihnen eingeschlagenen philosophischen Richtung abgewichen, welche nichts ist, als ein Streben, sich wieder von der Kritik zu befreien. Zu dieser verkehrten Richtung (wird von Fries weiter bemerkt) hat im Grunde Kant selbst die erste Veranlassung gegeben, indem er übersah, dass die von ihm geforderte Selbsterkenntniss der Vernunft uns auf den Standpunkt der Anthropologie als eine Erfahrungswissenschaft führt. Die von Kant zwar geforderte, aber nicht durchgeführte Grunduntersuchung des menschlichen Geistes, eine allgemeine Psychologie oder philosophische Anthropologie war nun für Fries der leuchtende Stern seines eignen philosophischen Strebens. Nachdem er in demselben Jahre (1803) noch seine „Philosophische Rechtslehre" herausgegeben hatte, machte er 1803—1804 mit seinem Freunde Adolf von Heinitz, einem reichen sächsischen Adeligen, eine Reise durch Deutschland, Frankreich und die Schweiz, von der er im Herbst 1804 zur Wiederaufnahme seiner Vorlesungen nach Jena zurückkehrte. Hier gab er sein „System der Philosophie als evidente Wissenschaft" (1804) heraus. Es ist leicht genug (sagt er in der Vorrede) in der Wissenschaft jedes alte System zu zertrümmern und durch Hinlegen einer neuen hypothetischen Grundlage, die man freilich selbst erst dem ganzen alten Gebäude abgesehen hat und wozu man auch dessen Trümmer heimlich benutzt, mit einem neuen Werk eigner Schöpfung zu prahlen, welches sich indessen nur zeigt, um als ephemere Erscheinung zu blenden und zu verschwinden. Etwas von Bedeutung lässt sich erst dann für eine Wissenschaft thun, wenn wir sicher sind, bis an eine Stelle so gebaut zu haben, dass kein Nachkommender den Grund wieder einreissen darf. Denn Wissenschaft ist kein genialisches Product der Phantasie, sondern sie will der Ausspruch des Universums sein, von gleicher Ewigkeit mit ihm. Das Ende aller Revolutionen in der Philosophie ist also dadurch herbeigeführt, wenn sie auf eine sichere Weise ihre Untersuchungen anfangen und fortführen kann. Die Bedingungen hierzu sind durch die Auffindung der kritischen Methode erfüllt. Die Ansprüche der Speculation mögen nämlich sein, wie sie wollen, so geht die Kritik nur von der Untersuchung der gemeinen Erfahrung aus, ohne diese für mehr zu nehmen, als sie eben ist. Ihr Anfang ist also ganz sicher und ohne alle Hypothese. Es hätte also die Revolution der Philosophie, durch welche Kant die kritische Methode statt jeder andern einführte, die letzte in der Wissenschaft sein sollen. Während aber die Kant'sche Unterscheidung der Erscheinung vom Sein an sich im Grunde nur eine Folge des eigenthümlichen Verfahrens dieser Methode ist, alle Speculation mit dem gemeinen Verstandesgebrauche anzufangen, hat man sich die kritische Methode Kant's dahin erklärt, dass sie die Erkenntniss der Natur nur als eine Erkenntniss von Erscheinungen ansehe und diesen ein unerreichbares Sein an sich entgegensetze. Um die von Kant angefangene Speculation weiter fortzuführen, kommt Alles auf die vollendete anthropologische Begründung der Metaphysik an, wodurch man erst den Mittelpunkt aller Speculation, nämlich die Realisirung der Gegenstände transscendentaler Ideen, erhält. Um weiterhin in Sachen der Naturwissenschaften die Mathematik mit der Philosophie zu versöhnen, müssen wir die mathematische Naturphilosophie mit der rein experimentalen Naturphilosophie vereinigen, deren Idee Schelling zuerst in ihrer Allgemeinheit aufstellte, freilich vermischt mit abentheuerlichen Spielen der Phantasie. Zugleich befreien wir uns auf diesem Wege von einer falschen Theologie der Natur nach Zweckbegriffen, indem wir auch den Organismus dem allgemeinen Mechanismus der Natur unterwerfen. Endlich erhalten wir die Idee einer Kunstanschauung der Natur als Princip einer Religionslehre, worin sich alle Fäden der Speculation zu Einem Knoten verschlingen und der ewige Friede zwischen Philosophie, Kunst und Religion garantirt ist. Anthropologie und Logik sind die Vorbereitungswissenschaften zu aller Philosophie. Der Gegenstand der Philosophie ist der Gegenstand der innern Erfahrung, der Mensch nämlich, wie wir uns selbst unmittelbar in innerer Erfahrung kennen lernen. Was den Menschen als vernünftiges Wesen von jedem andern lebenden Wesen der Erde unterscheidet, ist das Selbstbewusstsein, dessen Gegenstand wir durch die identische Vorstellung des Ich bezeichnen, welche die bleibende begleitende Unterlage aller und jeder innern Wahrnehmung oder Erfahrung ist. Hierdurch wird der Gegenstand der innern Erfahrung als einer und derselbe von allen Gegenständen äusserer Erfahrung unterschieden. Das innere charakteristische Merkmal der Vernunft ist, dass wir einen innern Sinn des Wiederbewusstseins unserer innern Thätigkeiten und die Vorstellung „Ich" als Form desselben unter unsern Vorstellungen haben, durch deren Identität in allem Wechsel unserer Empfindungen und anderer veränderlicher Zustände wir die menschliche Vorstellungs- und Empfindungsart von aller thierischen und uns selber als dieselbe Person von allem Andern in der Natur unterscheiden. Sinn ist die Empfänglichkeit, zu Empfindungen zu gelangen, und Sinnlichkeit das Vermögen, in der Empfindung anzuschauen. Jede Empfindung enthält eine Sinnesanschauung und ist von einem Lustgefühle des Angenehmen

und Unangenehmen begleitet. Die Sinnesanschauungen gehören entweder zum äussern Sinne, welcher uns Anschauungen von Dingen ausser uns im Raume liefert, oder zum innern Sinne, durch welchen wir innere Selbstanschauungen erhalten. Die äussern Empfindungen entstehen uns aber jederzeit in der genauesten Correspondenz mit Affectionen des Nervensystems. Die äussern Empfindungen unterscheiden sich darum als Vitalempfindungen und als Organempfindungen. Erstere gehen auf die allgemeine, allen Nerven zukommende Reizbarkeit, letztere gehen auf die eigenthümliche Reizbarkeit der Nerven einzelner Organe. Die Vitalempfindungen vereinigen sich in jedem einzelnen Zustande des Gemüthes zu einem Totaleindrucke oder einem allgemein sinnlichen Lebensgefühle, wodurch wir unsern jedesmaligen ganzen Empfindungszustand auf das Lustgefühl beziehen. Die Organempfindungen sind an die fünf Sinne geknüpft. Durch den innern Sinn, die Empfänglichkeit von innern Empfindungen, gelange ich zur Selbstanschauung oder zur Anschauung meiner veränderlichen innern Thätigkeiten. Der innere Sinn liefert uns Selbstbewusstsein und Selbsterkenntniss. Dem Vermögen, sich bewusst zu werden, liegt das reine Selbstbewusstsein der Vernunft: Ich bin! zum Grunde, welches übrigens gar keine Anschauung, sondern ein unbestimmtes Gefühl ist und erst durch die einzelnen innern Anschauungen meiner Thätigkeit zur Selbstanschauung erhoben wird. Die innere Anschauung ist mit innerer Wahrnehmung verbunden, durch welche die innere Erfahrung zu Stande kommt. Jede innere Thätigkeit muss erst einen bestimmten Grad von Stärke erlangen, damit sie den innern Sinn afficiren kann, um zuerst unmittelbar wahrgenommen zu werden und dann zum Bewusstsein zu gelangen. In der Empfindung erhalten wir die Anschauung mannichfaltiger Gegenstände, der Verstand bringt zu diesem Mannichfaltigen Einheit und Verbindung hinzu. Ausserdem aber giebt es im Gemüthe noch andere Zustände, Veränderungen und Verhältnisse unter sich, welche das Vorhandensein, den Wechsel und das wechselseitige Spiel der Vorstellungen in unserm Innern betreffen. Das Ganze dieser Erscheinungen macht den Gedankenlauf aus, welchen man füglich als untern oder blos gedächtnissmässigen und als obern oder logischen Gedankenlauf unterscheiden kann. Das hauptsächlichste Vermögen des gedächtnissmässigen Gedankenlaufs ist die Einbildungskraft oder das Vermögen des unwillkürlichen innern Spiels unserer Vorstellungen. Klare Vorstellungen werden im Gedächtniss bald zu dunkeln, diese kommen aber oft wieder von Neuem zum Bewusstsein, d. h. sie werden wiedererweckt. Diese Wiedererweckung der Vorstellungen beruht entweder nur darauf, dass der innere Sinn empfänglicher wird; oder sie beruht auf einer Verstärkung der dunklen Vorstellungen, die nach dem Gesetze der Association erfolgt. Das Bewusstsein einer wiedererweckten Vorstellung als einer schon einmal dagewesenen ist die Rückerinnerung. Auch im Kreise der innern Thätigkeiten hat die Gewohnheit Einfluss. Die innern Gewohnheiten beruhen darauf, dass der gedächtnissmässige Gedankenlauf unabhängig vom logischen oder von der willkürlichen Thätigkeit des Verstandes in Bewegung gesetzt wird. Die Vorstellungen von Raum und Zeit liegen der productiven Einbildungskraft zum Grunde, deren eigenthümliche Vorstellungen die mathematischen Vorstellungen von Grösse, Entfernung, Lage und Gestalt im Raume, von Dauer in der Zeit und von Bewegung im Raume und in der Zeit sind, d. h. alle diejenigen formalen Bestimmungen, welche uns nicht zugleich mit der Sinnesanschauung gegeben sind, sondern erst durch die eigne Thätigkeit des Gemüths hinzukommen. Das Unterscheidende des logischen (obern) Gedankenlaufes ist die Willkürlichkeit des Spiels der Vorstellungen in demselben und die logische Vorstellungsart durch Begriffe in der Reflexion oder im Urtheilen, wodurch uns die Verstandesvorstellungen zum Bewusstsein kommen. Alle unsere Anschauung, sowohl äussere als innere, ist sinnlich; denn wir nehmen nur Veränderliches in unserer Thätigkeit unmittelbar wahr; zu allem Andern brauchen wir Reflexion. Eine intellectuelle Anschauung als ursprüngliche Erkenntniss der Vernunft, deren sie sich unmittelbar ohne Reflexion bewusst wäre, kommt unserer Natur nicht zu. Die Materie des logischen Gedankenlaufs machen die Bestimmungen aus, deren wir uns mittelst der Formen der Reflexion bewusst werden. Alle unsere Erkenntniss hängt erstlich überhaupt ihrem Gegenstande nach vom Sinne ab, und zweitens ist das Selbstbewusstsein unserer Erkenntnisse selbst durch den innern Sinn beschränkt. Der logische Verstand gelangt durch Begriff und Schluss immer nur mittelbar zum Bewusstsein der Erkenntniss; zu ihm muss innerst die unmittelbare Thätigkeit der Urtheilskraft hinzukommen. Ein solches unmittelbares selbstthätiges Bewusstsein der Erkenntniss der Urtheilskraft heisst Gefühl. Jenem entspricht das Wissen, diesem die Ahnung. Die Causalität einer Vorstellung zur Wirklichkeit ihres Gegenstandes ist das Begehren, durch welches das Vorstellen in Causalverhältniss mit allen Thätigkeiten des Gemüths kommen kann. Eine Eigenschaft des Gemüths, wodurch eine Vorstellung diese Causalität oder die Bestimmung als Ursache ihres Gegenstandes erhält, heisst ein Trieb. Alle Triebe entspringen zuletzt aus dem Vermögen, dem Dasein der Dinge einen Werth zu geben oder sich zu interessiren.

Hierin tritt das Begehren mit dem Lustgefühle zusammen. Dieses, das Wohlgefallen an einem Gegenstande, ist die Beurtheilung desselben als zweckmässig. Die Grundlage des Praktischen in meinem Innern ist also, dass die Vernunft als praktische Vernunft ein Vermögen ist, mich zu interessiren. Das Lustgefühl mit Interesse ist nichts anders, als die Beurtheilung der Dinge nach ihrem Werthverhältnisse. Das Wissen stellt uns eine Wechselwirkung der Dinge nach Naturgesetzen, der Glaube die Realität des höchsten Gutes, die Welt als ein Reich der Zwecke vor; die Ahnung endlich muss die Natur selbst als Erscheinung des Reichs der Zwecke bestimmen. Letzterer Standpunkt ist die Religion, und reine Religionslehre einerlei mit der Teleologie der Natur, die nichts Anderes ist als die Idee einer Uebereinstimmung des Mannichfaltigen der Natur mit dem Begriff eines absoluten Zwecks, d. h. eine Beurtheilung der Natur als eines Ganzen unter den Gesetzen der Schönheit. Anf der Kunstanschauung der Natur beruht demnach alle Religion. Die Idee des ewigen Seins für sich giebt den Glaubensartikel der Unsterblichkeit der Seele. Die Idee der Freiheit giebt den Glaubensartikel der Freiheit des Willens durch das Bewusstsein der praktischen Gesetzgebung. Die Idee der Gottheit als höchster Begriff der Vernnnft, giebt durch das Bewusstsein der praktischen Gesetzgebung den Glaubensartikel der Realität des höchsten Gutes oder des Daseins Gottes, als eines heiligen Urgrunds im Sein der Dinge. Durch das Ideal dieser heiligen Allmacht wird alsdann das Gesetz für das Gefühl zum Gegenstand der höchsten Achtung, d. h. der Anbetung, und durch die urschöpferische Schönheit, mit der sie uns in der Natur anspricht, zum Gegenstand der höchsten Liebe. Die Ideen sind die unmittelbaren Erkenntnisse der Vernunft, welche als über allen Irrthum erhabenes Gesetz ihrer Wahrheit in ihr liegen, für sich aber unaussprechlich bleiben und nicht zur Anschauung erhoben werden können, da wir ihrer erst durch Reflexion oder vermittelte Erkenntniss bewusst werden. Die Ideen haben darum mit wissenschaftlicher Erkenntniss nichts zu schaffen, sie sind das in der Erscheinnng nicht Gegebne, also das nicht Wirkliche, was nur sein soll, d. h. sie sind geistig-sittliche Zwecke. Für diese Ideen, deren Reich die Welt der Vernunftzwecke ist, baut sich die ideale Ansicht der Dinge auf, welche zur Verstandesansicht derselben im Gegensatze steht. Die ästhetischen und die religiösen Ideen sind in der Wurzel eins, und der Sinn für das Schöne ist ebenso, wie der religiöse Glaube, das Gefühl für das absolut Werthvolle, ein Ahnen der ewigen Wahrheit des Schönen als des höchsten Weltzweckes. In der Schrift „Wissen, Glanbe und Ahnung" (1805) wurden die Grundgedanken dieser praktisch - religiös - ästhetischen Weltansicht von Fries weiter entwickelt.

Im Jahre 1805 hatte Fries zugleich mit Hegel in Jena eine ausserordentliche Philosophie, bald darauf aber einen Ruf als Professor der Philosophie und Elementarmathematik nach Heidelberg erhalten, wo er schon im Sommer 1805 seine Vorlesungen eröffnete und daneben auch seit 1812 die Physik vertrat. Sein philosophisches Hauptwerk erschien 1807 in drei Bänden als „Neue Kritik der Vernunft" und zugleich die kleine Schrift: „Fichte's und Schelling's neueste Lehre von Gott und Welt". Kant's grösstes Verdienst setzt Fries in die subjective Wendung der ganzen Philosophie, indem die Zergliederung unserer Gedanken nur mit diesen selber nnd nicht mit den Gegenständen zu thun habe und also im Grunde nur Selbsterkenntniss sei und bleibe. Er findet die Eigenthümlichkeit der Kant'schen Philosophie eben darin, dass er nur das Erkenntnissvermögen kritisch untersuche, um zu finden, was in ihm enthalten sei, so dass also Kant's eigentliche Aufgabe eine anthropologische, d. h. eine Aufgabe der empirischen Psychologie sei und dnrch innere Erfahrung und Selbst - Beobachtung gelöst werde. Aber Kant habe nicht genug getrennt, was der inneren Erfahrung angehöre und was von vornherein ohne Erfahrung erkannt werde. Kant denke bei seinen kritischen Untersuchungen zu viel an das Verhältniss zwischen Vorstellungen und Gegenstand, worüber wir jedoch nichts aussagen können, weil wir beide nicht vergleichen können. Die nur auf Selbstbeobachtung sich beschränkende Untersuchung müsse sich vielmehr die transscendentale Wahrheit, d. h. das hinter den Vorstellungen steckende Ding an sich, ganz aus dem Sinne schlagen und sich mit der Erfahrungswahrheit begnügen. So will Fries die Kant'sche Kritik in seiner „neuen Kritik der Vernunft" dadurch verbessern, dass er dieselbe ganz anthropologisch fasst und durch blosse Beobachtung finden will, welches die Ueberzeugungen sind, die wir in uns haben müssen. Kant begriff nicht (sagt Fries), wie Sinn nnd Verstand in der einen menschlichen Vernunft mit einander verbnnden sein könnten, weil er sich nicht bis zu dem Gesetze der Einheit des menschlichen Geisteslebens hindurch gefunden hatte. Jenes Gesetz aber liegt, nach Fries, in der Form unsers innern Lebens, wonach der menschliche Geist seiner Form nach eine anregbare Selbstthätigkeit, eine sinnliche Vernunft ist, welche drei verschiedene Vermögen hat, nämlich zu erkennen, zu fühlen und willkürlich zu handeln. Jedes dieser Vermögen steht wiederum unter dem dreifachen Gesetze sinnlicher Anregung von aussen, gewohnheitsmässiger Fortbildung durch innere Gegenwirkungen und

verständig willkürlicher Ausbildung. Nach diesen drei Bildungsstufen von Sinn, Gewohnheit und Verstand bewegt sich jedes dieser geistigen Grundvermögen in stetiger Ausbildung seiner Thätigkeiten und Fertigkeiten. Das Verhältniss des Verstandes zur Vernunft ist nicht das Verhältniss eines obern zu einem untern Erkenntnissvermögen, sondern ein Verhältniss der inneren Selbstbeobachtung, das auf dem Unterschied der vorstellenden Thätigkeit und des Vorgestellten beruht. Eine unmittelbare Erkenntniss der Vernunft ist als Thatsache in unserm Innern vorauszusetzen; hiervon ist das Bewusstsein um diese unmittelbare Erkenntniss zu unterscheiden. Bei diesem Bewusstsein sind zwei Fälle möglich, sofern das Bewusstwerden entweder durch Anschauung oder durch Reflexion vermittelt wird. Auf letzterer beruht die philosophische Erkenntniss. Durch die Sinnesanschauung erkennen wir unmittelbar die Wirklichkeit der Gegenstände; der Gegenstand ist schon gleich bei der Anschauung, und die Empfindung giebt ihr nur ihre subjective Gültigkeit, zum Unterschiede von der Einbildung. Durch diese unmittelbare Objectivität der Anschauung ist es bestimmt, dass wir nicht etwa blos subjective Vorstellungen, sondern in der That die wirkliche Welt erkennen. Nur insofern ich der Anschauung vertraue, weiss ich etwas vom Sein wirklicher Gegenstände. Es sind aber in unserem Gemüthe gewisse Erkenntnisse unmittelbar vorhanden, welche als die eigentlichen Principien alles Erkennens nicht abgeleitet, noch bewiesen werden können. Solche unmittelbare Erkenntnisse sind von allem Irrthum frei, welcher nur in das mittelbare, reflectirte Denken fällt, und sie enthalten nur Wahrheit. Das Vermögen dieser unmittelbar gewissen Grundsätze oder Principien ist die Vernunft. Und Aufgabe der Theorie und Kritik der Vernunft ist es eben, diese Principien im Gemüthe zu entdecken. Die anthropologische Kritik der Vernunft beschränkt sich auf blosse Selbstbeobachtung, deren Gegenstand das System der Vermögen des Gemüths ist.

Fries hat in Heidelberg auch „Populäre Vorlesungen über Sternkunde“ gehalten, die er 1813 im Druck herausgab, zugleich mit dem „Entwurf eines Systems der theoretischen Physik“. Schon vorher war sein „System der Logik“ (1811) erschienen, und in Folge des Jacobi-Schelling'schen Streites „über die göttlichen Dinge“ die Schrift „Von teutscher Philosophie Art und Kunst“ (1812), worin er gegen Schelling und für Jacobi sein Votum abgab. Neben seiner akademischen und philosophischen Thätigkeit zeigte Fries einen patriotisch-progressiven Sinn und suchte die edleren Seiten des deutschen Volksthums zu beleben. Wie Platon und Aristoteles fasste er die Staatslehre mitsammt der praktischen Philosophie als Volks- und Staatspädagogik auf und begann in diesem Sinne 1813 seinen erst neun Jahre später vollendeten staatspädagogischen oder philosophisch-politischen Roman „Julius und Evagoras oder über die Schönheit der Seele“ (I. Bd. 1814), während er in der Schrift „Vom deutschen Bunde und deutscher Staatsverfassung“ (1816) die gesetzliche Reform unserer politischen und socialen Verhältnisse forderte, damit wir nicht der Revolution Vorschub leisten. Solche Bestrebungen in Verbindung mit seiner Betheiligung an einer Petition für die Einführung einer landständischen Verfassung machten ihn in Baden missliebig, und ein Ruf nach Jena für die Professur der theoretischen Philosophie war ihm daher willkommen. Er ging im Herbst 1816 dorthin, während der conservative Hegel in Heidelberg sein Nachfolger wurde. In Jena war seit 1814 zuerst die deutsche Burschenschaft in's Leben getreten, welche sich gegen das nichtsnutzige Treiben der früheren Studentenwelt und insbesondere gegen den Zwiespalt der Landsmannschaften mit ihren sogenannten Propatria-Skandalen richtete und die Ideen der Einigkeit und Einheit, der ächten Vaterlandsliebe, der Sittlichkeit und Religion in der Studentenwelt zur Geltung zu bringen suchte. Die Jenenser Burschenschaft hatte an alle deutsche Universitäten Einladungsschreiben erlassen, zur Gedächtnissfeier der deutschen Reformation im Jahre 1817 sich nicht am 31. October, sondern am Tage der Leipziger Schlacht, 18. October, auf der Wartburg zu versammeln. Mehrere Professoren aus Jena, unter Andern Kieser, Oken und Fries, hatten die Studenten dorthin begleitet. Es wurde Luther's „veste Burg“ gesungen, Octoberfeuer angezündet und Reden gehalten, und nachdem die Professoren nebst dem grösseren Theile der Studenten schon abgereist waren, beging der Rest in jugendlichem Uebermuthe noch eine Schlussfeier, indem ein „politischer Brand“ angezündet wurde. „Das Feuer sollte nicht blos das Holz verzehren, sondern auch des Herrn Geheimrath Schmalz sämmtliche Werke, des Herrn von Haller's Restauration der Staatswissenschaft und andere Bücher, dazu einen österreichischen Corporalstock, einen sächsischen Zopf und ein preussisches Gardelieutenants - Schnürleib.“ Der österreichische Beobachter erklärte das Wartburgfest für ein unverzeihliches politisches Vergehen und die Theilnahme von Jünglingen am öffentlichen Leben für ein strafbares Verbrechen. Nur zum Kanonenfutter in den Befreiungskriegen waren dieselben gut genug. Auf Preussens Andringen wurde Fries von seiner Professur, wenn auch mit Beibehaltung seines Gehalts, suspendirt, und dem Professor Oken, welcher seit 1817 den die Pressfreiheit garantirenden Paragraphen des Weimarer Staatsgrundgesetzes seiner Zeitschrift „Isis“ zum Motto

gegeben hatte und von dieser Pressfreiheit mit Unerschrockenheit Gebrauch machte, wurde die Alternative gestellt, entweder die „Isis“ oder seine Professur aufzugeben. Er wählte das Letztere. Nachdem Fries seine „Rechtfertigung gegen die Anklagen, welche wegen seiner Theilnahme am Wartburgfeste wider ihn erhoben worden sind“ (1818) veröffentlicht hatte, benutzte er einstweilen seine besoldete Muse dazu, um die Grundgedanken seines bereits im Jahre 1804 im Abriss aufgestellten Systems nach verschiedenen Seiten hin weiter zu entwickeln. Die ethische Seite seiner Weltansicht wurde als Metaphysik der Sitten im ersten Bande „seines Handbuchs der praktischen Philosophie“ (1818) ausgeführt. Im Jahre 1819, dem Todesjahre seiner Gattin, erschienen seine „Beiträge zur Geschichte der Philosophie“ und eine Vertheidigung seiner Lehre von den Sinnesanschauungen gegen die Angriffe Reinhold's (des jüngeren). Das „Handbuch der psychischen Anthropologie“ erschien 1820 in zwei Bänden, die „Mathematische Naturphilosophie, nach philosophischer Methode bearbeitet“ (welche zugleich eine vollständige Philosophie der Mathematik enthält) erschien 1822, in welchem Jahre auch im zweiten Bande des philosophischen Romans „Julius und Evagoras“ die Schönheit der Seele in der ästhetischen Religionslehre zur Vollendung gelangte, worauf nach den „Lehren der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung“ (1823) das „System der Metaphysik“ (1824) zur Ausführung kam. In der Fries'schen Gliederung des ganzen Systems nimmt die erste Stelle die philosophische Naturwissenschaft ein, welche dasjenige enthält, was sich ohne Beihülfe der Erfahrung wissen lässt, und die ihrem Begriffe um so mehr entspricht, je mehr sie mathematisch ist. Zur Naturwissenschaft rechnet Fries auch die psychische Anthropologie. Enthält die philosophische Naturwissenschaft die Gegenstände unseres Wissens, so betrachtet dagegen die praktische Philosophie als zweiter Haupttheil des Systems, das Gebiet der Freiheit und darum des Glaubens, und enthält ausser der Ethik als praktischer Naturlehre die Weltzwecklehre, welche die Religionsphilosophie und Aesthetik umfasst. Die Grundgedanken seiner Weltansicht gruppiren sich hiernach zu folgendem Ueberblick. Alles menschliche Wissen ist entweder Naturerkenntniss oder ästhetisches Wissen. Dies sind die beiden Pole der ganzen Weltansicht. Die Natur der Dinge ist das Ganze der Sinnenwelt, inwiefern der Wechsel der Zustände aller erscheinenden Wesen nach Gesetzen mit Nothwendigkeit bestimmt ist. Darum ist, was Wissenschaft heisst, nothwendig Naturwissenschaft, sofern alles wissenschaftliche Erkennen auf Begreifen der Sinnenwelt unter ihre eignen Gesetze ausgeht und durchaus nicht berechtigt ist, die Erscheinungen in der Sinnenwelt aus einer weltschaffenden Kraft oder einem weltordnenden göttlichen Verstande oder aus Zweckbegriffen abzuleiten. Die einzig vollständige wissenschaftliche Erkenntniss des Wesens der Dinge ist die Erkenntniss von der Welt der Gestalten und der Bewegungen in ihren Raum- und Zeitverhältnissen, ihren Zahl- und Maassbestimmungen. Der ganzen physikalischen Naturwissenschaft mitsammt der somatischen Anthropologie liegt ein mathematisch-philosophisches Erkennen zu Grunde; sie ist reine Bewegungslehre, sodann Dynamik, endlich Mechanik. Mit dem Gestaltungsprocess wird der Naturtrieb zum Bildungstriebe. In der psychischen Anthropologie wird die Naturwissenschaft eine mathematische Physik des Geistes. Auch die Erkenntniss des innern oder seelischen Lebens ruht auf mathematisch-gesetzlicher, also naturwissenschaftlicher Grundlage. Zwar entbehrt die Naturlehre des Geistes der Beziehung auf das Schema der Beharrlichkeit oder der Substanz und ist auf das Gesetz der Causalität beschränkt; aber das in allen Zuständen und Veränderungen unseres Innern gleichmässig beharrliche Grundwesen, welches wir als gleichbleibende Grundthätigkeit des Ich erfassen, bleibt als das stets unbewusst gegenwärtige Subject eines feststehenden Ganzen unsers unmittelbaren Erkennens stehen, wenn sich dasselbe gleich der Beobachtung entzieht. Bei den Wirkungsarten der drei geistigen Grundvermögen und den Zuständen und Erscheinungen des Innern aber bemächtigt sich die Erkenntniss mit Sicherheit nur des physikalischen Mechanismus, während die eigentliche Causalität der Thätigkeit des Ich als Zweck auftritt und in den Bereich der ethischen Welt gehört, der Welt des Willens. Wir messen die Erscheinungen des nach Zwecken handelnden Ich nach einem Gesetze von ewiger Wahrheit, als einem Gesetze des willkürlichen Handelns nach dem höchsten Zweck. Indem der Geist persönlichen Werth und absolute Würde hat, ist er Zweck an sich. Die Welt der Intelligenzen ist die Wechselwirkung freiwollender Wesen unter praktischen Gesetzen. Sie ist ein Reich der Zwecke, in welchem jedem vernünftigen Wesen als Person absoluter Werth oder Würde, jedem andern Wesen ein bestimmter Werth als Preis zukommt. Gut ist, was einem Zwecke entspricht, der nicht wieder als Mittel betrachtet werden darf. Ein Ding ist aber insofern Zweck, als die Vorstellung seines Werthes auf den Willen wirkt, oder Zweckgesetzgebung ist eine Gesetzgebung nach den Werthbestimmungen der Dinge und Zustände. Wird nun ein Ding oder Zustand als Selbstzweck erkannt, so wird das Ding oder der Zustand als ein für sich bestehendes Dasein betrachtet und sein Werth

nicht mehr auf unser Wünschen oder Wollen bezogen, sondern in ihm selber gefunden. Die Anschauung eines absolut Werthvollen ausser uns ist mit einem Wohlgefallen verknüpft, dessen eigenthümlicher Charakter eben die Nichtbeziehung des Dings oder Zustands auf unsere eignen Zwecke ist. Sofern ein Gegenstand oder Zustand dieses Wohlgefallen in Anregung bringt, ist er schön. In der unmittelbaren Empfindung des Schönen verliert sich der Begriff des Zwecks gänzlich, während die Empfindung der uneigennützigen Lust an seine Stelle tritt. Hierdurch hebt sich der Unterschied zwischen dem Guten und Schönen gänzlich auf. Das moralische Gesetz ist, abgesehen von aller Beziehung auf unsere eigne Person, also seiner kosmischen Bedeutung nach, ein Weltgesetz des Schönen; darin liegt sein Geheimniss und sein Zauber. Die moralisch ausgebildete Person ist in der ästhetischen Beurtheilung das Ideal der Schönheit der Seele. Ueber der Trilogie der physikalischen, psychologischen und ethischen Weltansicht erhebt sich somit als höchster Gesichtspunkt die ästhetische Weltansicht. Während auf dem Standpunkt der wissenschaftlichen Erkenntniss eine Ableitung der Erscheinungen in der Welt des äussern und innern Sinnes aus Zweckbegriffen oder aus einem weltordnenden Verstande oder einer weltschaffenden Kraft ganz und gar unberechtigt ist, so ist von der nach Gesetz und Regel bestimmten wissenschaftlichen Erkenntniss gänzlich getrennt das Glauben der ewigen Wahrheit, worin die empirische Unvollendbarkeit der menschlichen Erkenntniss als vollendet geahnt wird. Dies ist die eigentlich geistige Weltansicht als ästhetische Beurtheilung nach Ideen, die sich als ästhetische Ansicht vom geschichtlichen Leben der Menschen, d. h. als Religion, erst zur höchsten Einheit erhebt. Diese vier Sphären des menschlichen Erkennens, die physikalische, psychologische, ethische und ästhetisch-religiöse Weltansicht, verstatten durchaus keine Zurückführung auf einander und auf ein höheres Prinzip, etwa das absolute Ich, womit jedoch ein objectiver Zusammenhang zwischen ihnen und einem solchen gemeinsamen Prinzip, als der Einheit eines Weltgrundes, keineswegs geleugnet ist. Es wird eine über den Mechanismus der blos äusserlichen Beziehungen hinausliegende innere Gesetzgebung im Wesen der Dinge geahnt, und der religiöse Glaube, der sich in Begeisterung, Resignation und Andacht darlegt, ist ein Glaube an die ewige Wahrheit der Schönheit und dass der Zweck der Welt in der ewigen Schönheit liege. So ist der durch die Jacobi'sche Glaubensphilosophie aufgekommene Dualismus zwischen der Weltansicht der Wissenschaft und der des Glaubens und die doppelte Buchhaltung zwischen Wissenschaft und Glauben von Fries in ein architektonisches Ganze symmetrisch eingegliedert und eingeordnet worden. Während Jacobi selbst von Fries sagte, er treibe seine Mühle mit Jacobi'schem Wasser, nannte ihn Herbart einen regressiven Kantianer. In den Augen seiner Schüler gilt Fries als der Philosoph der Naturforscher, derjenigen nämlich, die den Glauben unbehelligt durch Wissenschaft und Kritik seine eignen Wege gehen lassen. Seit 1824 war dem seiner Stelle in Jena Enthobenen die Professur der Mathematik und Physik übertragen worden. Nachdem er 1832 den zweiten Theil seines „Handbuchs der praktischen Philosophie“, die Religionsphilosophie und Aesthetik enthaltend, herausgegeben hatte, veröffentlichte er noch eine „Geschichte der Philosophie“ in zwei Bänden (1837 und 40) nnd 1842 den „Versnch einer Kritik der Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung“. Nachdem ihm 1842 seine zweite Gattin durch den Tod entrissen worden war, starb er 1843 in Folge eines Schlaganfalls. Sein nachgelassenes Werk „Politik oder philosophische Staatslehre“ gab 1848 sein Schüler Apelt heraus, nachdem sich seine Schüler Apelt, Schleiden, Schlömilch und Schmidt in Jena im Jahr 1847 zur Herausgabe von „Abhandlungen der Fries'schen Schule“ vereinigt hatten. Einen tüchtigen Mitarbeiter M i r b t, hatte diese Schule bereits 1847 durch den Tod verloren. V a n C a l k e r, der die Fries'sche Schule in Bonn vertrat, starb 1870. Auf die Theologie war die Fries'sche Philosophie durch D e W e t t e (1780—1849) angewandt worden. Ausserdem hatten sich an Fries der als Professor der Philosophie in Rostock verstorbene Friedrich F r a n k e und der in Heidelberg 1836 verstorbene Verfasser einer „Geschichte des Mysticismus im Mittelalter“, J. H. Th. S c h m i d angeschlossen.

E. L. Th. Henke, Jacob Friedrich Fries aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt 1867.

Fulbert oder F n l p e r t (nach Andern U m b e r t) lebte zn Ende des zehnten und zu Anfang des elften Jahrhunderts und war ein Schüler Gerbert's von Aurillac, des nachmaligen Papstes Sylvester II. Nachdem er 990 zu Chartres (daher gewöhnlich Fulbertus Carnotensis genannt) eine Schule eröffnet hatte, deren Jünger ihm den Ehrennamen „Sokrates der Franken“ gaben, wurde er 1007 Bischof von Chartres und starb 1029 als ein grosser Verehrer der Jungfrau Maria. Er galt seinen Zeitgenossen als ein ausgezeichneter Lehrer der Dialektik, die er jedoch vom dogmatisch-theologischen Gebiete noch völlig entfernt hielt, während sein Schüler Berengar von Tours sich in der Behandlung der kirchlichen Abendmahlslehre von der Dialektik zu ketzerischen Ausschreitungen verleiten liess.

Furius Philus wird bei Cicero als ein Beförderer der philosophischen Studien unter den Römern genannt, der im Sinne des Karneades einen von Cicero selbst gehörten Vortrag über die Gerechtigkeit in Rom hielt.

Furlaeus, Daniel, aus Creta gebürtig, hat „*Commentarii in Aristotelis librum I de partibus animalium et ejusdem problemata*“ (1574) und ausserdem „*Versio et commentarii ad pleraque Theophrasti opera et ad librum Aristotelis de innato spiritu*“ (1605) veröffentlicht.

G.

Gabler, Georg Andreas, war 1786 zu Altdorf geboren und hatte erst hier, dann 1804—1807 in Jena Philosophie und Jurisprudenz studirt, wo er ein eifriger Zuhörer Hegel's war, wurde 1808 Hauslehrer in Nürnberg, seit 1811 Gymnasiallehrer in Ansbach, seit 1817 in Bayreuth, wo er 1821 Rector und 1830 Kreisschulinspector wurde. Er fand in der Lehre Hegel's, dessen Phänomenologie, Logik und Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften in den beiden ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts als die Evangelien der Philosophie des Absoluten erschienen waren, die absolute Befriedigung seines Denkens und Erkennens und die Wiedergeburt seines ganzen Geisteslebens und suchte die Principien und den Standpunkt dieses Systems dem allgemeinen Bewusstsein näher zu rücken in seinem „Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft“, welches auch den Titel führte „System der theoretischen Philosophie“, von welchem jedoch nur der erste Theil als „Kritik des Bewusstseins“ (1827) erschien. Nachdem er in dem Organe der Hegel'schen Schule, den in Berlin gegründeten „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“ durch eine Reihe von Recensionen philosophischer Werke sich als treuen Dolmetscher und Wortführer der Hegel'schen Philosophie im Kampf mit den „überwundenen“ Standpunkten des „gemeinen Bewusstseins“ bewährt hatte, wurde er nach Hegel's Tode als Nachfolger auf dessen Lehrstuhl nach Berlin berufen (1835) und eröffnete sein Lehramt im Sinne der damaligen Preussischen Staatsphilosophie mit einer lateinischen Abhandlung „über das freundliche Verhältniss der wahren Philosophie zur christlichen Religion“ (1836). Als Schriftsteller trat er nur noch einmal hervor, um die von Adolf Trendelenburg in seinen „Logischen Untersuchungen“ (1840) gegen Hegel's Logik erhobenen Angriffe zu beleuchten, nämlich in der Schrift: „Die Hegel'sche Philosophie; Beiträge zu ihrer richtigern Beurtheilung und Würdigung; erstes Heft“ (1843). Er starb 1853 im Bade Teplitz.

Gajus, ein Neuplatoniker zur Zeit des Kaisers Hadrian, hat Erklärungen Platon's geschrieben, welche neben andern Erklärungsschriften Plotinos bei seinen Zusammenkünften mit seinen Schülern lesen liess, um seine eignen Betrachtungen daran zu knüpfen.

Gale, Theophilus, war 1628 zu Kings-Teignton in Devonshire geboren und hatte seit 1647 in Oxford Theologie studirt, wo er 1649 Baccalaureus und 1652 Magister wurde. Eine im Jahr 1657 erlangte Predigerstelle zu Winchester verlor er als dissentirender Presbyterianer (Nonconformist) unter Karl dem Zweiten und wurde Hauslehrer bei den Söhnen des Lord Wharton, die er nach Caën in der Normandie begleitete. Im Jahr 1665 nach England zurückgekehrt, gab er 1669 den ersten Band seines Hauptwerks „der Hof der Heiden“ heraus, unter dem Titel *The court of the gentiles or a discourse touching the original of human literature, both philologie and philosophie, from the scriptures and Jewish church,* dessen zweiter Band 1677 erschien. Er lebte damals in Newington, wo er neben der Abfassung anderer, meist theologischer Schriften, junge Leute unterrichtete, und starb 1678 unerwartet zu Holborn. Er ging in diesem Werke darauf aus, im Sinne der Platoniker des 16. und 17. Jahrhunderts darzuthun, dass alle menschliche Wahrheit nur Wiederstrahlung des von Gott ausstrahlenden Lichtes sei, welches die Welt nach Zwecken geordnet und das natürliche Gesetz gegeben, nachmals aber dessen Verdunkelung in Folge der Sünde durch Offenbarungen wiederhergestellt habe, deren Kunde aus dem „Buche der Gnade“ auch zur heidnischen Philosophie gedrungen sei. Weiterhin sind Gale's Grundanschauungen in folgenden Sätzen enthalten: Da ohne ein unendliches und ewiges, absolut einfaches und nothwendiges Wesen (Gott) nichts Anderes existiren könnte, so ist dessen Dasein gewisser, als unser eignes. Der Satz „es ist ein Gott“ ist darum die erste Wahrheit, von welcher alle andern Wahrheiten abzuleiten sind. Indem Gott alle Dinge in seinem eignen Wesen wahrnimmt, hat er in sich selber zugleich

das absolut erste Wissen von Allem, und sein göttliches Wesen ist zunächst das allgemeine Urbild aller intelligibeln Dinge als göttlicher Willensbestimmungen, wie diese die Urbilder aller geschaffenen Dinge sind. Die in diesen letztern verbreiteten Ausstrahlungen der göttlichen Weisheit nennen wir das Licht oder Gesetz der Natur. Indem der Mensch dieses Licht erfasst, d. h. indem sich die den Dingen inwohnenden Ausstrahlungen der göttlichen Weisheit im Menschen spiegeln, kommt die in Bildern oder Gleichnissen der Dinge bestehende menschliche Erkenntniss zu Stande. Im göttlichen Verstand und in der göttlichen Weisheit hat auch die Philosophie ihren Quell und Ursprung, deren Geschäft es ist, ebenso in ihrem allgemeinen Theile namentlich in den psychologischen Untersuchungen, wie in ihrem besondern Theile, d. h. in der Logik, Natur- und Moralphilosophie, diese göttliche Weisheit in den Dingen zu erkennen.

Galênos, Klaudios (Claudius Galenus) war 131 nach Chr. zu Pergamos (in Mysien) geboren und hatte schon als Knabe eifrig die Philosophie, besonders den Aristoteles und die stoische Schullogik studirt, dann aber seit seinem siebenzehnten Jahre bei verschiedenen Aerzten in seiner Vaterstadt und nach seines Vaters Tod in Smyrna und Korinth die Heilkunde kennen gelernt. Darauf reiste er durch Lykien und Palästina nach Alexandrien und liess sich in seinem achtundzwanzigsten Lebensjahre (158 n. Chr.) in seiner Vaterstadt als Arzt nieder. In Folge eines dortigen Aufruhrs wandte er sich im Jahr 164 nach Rom, wo er durch ärztliche Praxis und durch Vorlesungen über seine Wissenschaft solchen Ruhm erwarb, dass er die Ehrennamen der „Göttlichste“ und der „Vernunftarzt“ erhielt. Beim Ausbruch der grossen Epidemie in Rom (167 bis 168) kehrte er in seine Vaterstadt zurück, wurde aber schon im folgenden Jahre von den Kaisern Marcus Aurelius und Lucius Verus wieder nach Italien berufen und wurde später Leibarzt des Kaisers Commodus in Rom, wo er seine Musse zur Ausarbeitung seiner zahlreichen Schriften benutzte und um's Jahr 200 starb. Galenos hatte schon in früher Jugend Commentare zu den logischen Schriften der Aristoteliker Theophrastos und Eudêmos und zur Syllogistik des Stoikers Chrysippos, sowie ein Buch über die platonische Logik verfasst. In seinen spätern Lebensjahren hat er sich neben seinen medicinischen Arbeiten in zahlreichen philosophischen Schriften mit der ausführlichen Entwickelung der logischen Theorie im Anschluss an Aristoteles beschäftigt, von welchen uns jedoch nur eine einzige, wirklich von ihm herrührende, erhalten ist, worin er sich ganz an die Arbeit des Aristoteles über die sophistischen Trugschlüsse anschliesst. Galenos war der Erste, welcher verlangte, dass die Logik nach Art der mathematischen Lehrsätze, in synthetischer Methode, wie sie in den „Elementen“ des Mathematikers Eukleides angewandt ist, behandelt werden müsse. Die Kategorien betrachtet er als Einführung in die logische Theorie und wendet dieselben als blosse Rubriken für die Bedeutung der Worte an. Die in den Werken des Galenos enthaltene kleine Schrift „über Philosophiegeschichte“ ist entschieden nicht von ihm verfasst. Sie stimmt, vom Anfang abgesehen, fast durchgängig mit der dem Plutarchos von Chaironeia fälschlich beigelegten Schrift *„de physicis philosophorum decretis libri V“* überein. In den gelegentlich in seinen medicinischen Werken ausgesprochenen philosophischen Anschauungen zeigt er sich als ein Eklektiker auf peripatetischer Grundlage, indem seine logischen Lehren ein Mittelglied zwischen der aristotelischen Lehre und dem jüngern Synkretismus bilden. Durch Umstellung und Vertheilung der von Theophrastos und Eudemos in der ersten Schlussfigur zusammengestellten *Modi* hat er die nach ihm benannte vierte Stellung des Mittelbegriffs oder die sogenannte „galenische Schlussfigur“ gewonnen, welche in der mittelalterlichen Schullogik eine Hauptrolle spielt. Während Galenos in der Metaphysik zu den vier aristotelischen Principien (Materie, Form, bewegende Ursache und Zweck) noch die Mittelursache hinzufügt, die dort unter der bewegenden Ursache miteinbegriffen war, verhält er sich in den eigentlichen metaphysischen Grundfragen skeptisch; ebenso in Bezug auf das Wesen der Seele und wagt er auch ihre Unsterblichkeit weder zu behaupten, noch zu verneinen. Auch erscheint ihm eine bestimmte Ansicht über das Wesen der Seele weder für die Heilkunde, noch für die Moral nothwendig. Ebenso unsicher bleibt er hinsichtlich der Entstehung der lebenden Wesen, während er sich sonst in der Physik vorzugsweise an Aristoteles anschliesst und bei der Betrachtung der Organismen zugleich den Spuren der schöpferischen Weisheit und Vernunft nachgeht, von welcher er in der Weise der Stoa die Welt substantiell durchdrungen weiss. Im Allgemeinen aber gilt ihm die Philosophie als eins mit der Religion und als das höchste menschliche Gut.

Galuppi, Pasquale, war 1770 zu Tropea in Calabrien geboren und stammte aus einem alten adeligen Geschlecht. Er hatte ursprünglich zu Neapel Rechtswissenschaft studirt und sich zum Advokaten ausbilden sollen, nahm aber später eine Anstellung im Finanzfache an, wobei er seiner Neigung für mathematische, theologische und philosophische Studien folgen konnte. In letzterem Betracht beschäftigten ihn hauptsächlich Descartes, Leibniz und Wolf, Condillac, Reid, Kant und Fichte. Doch trat er erst in seinem 37. Jahr als philosophischer

Schriftsteller auf mit einer kleinen Schrift über die analytische und synthetische Methode (*Sull' analisa e sulla sintesi*, 1807). Im Jahr 1819 begann er sein Hauptwerk *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza* (in 6 Bänden 1819—1832, später in 4 Bänden, 1847). Dieser „philosophische Versuch" wollte die beiden Probleme lösen: Kann ich etwas wissen? und Was kann ich wissen? In seinem Bemühen, den Sensualismus Condillac's zu überwinden, gelangt er in der Erkenntnisslehre zu einem psychologischen Realismus im Sinne Kant's. Dazwischen erschienen 1821—1825 seine *Elementi di filosofia* (in 5 Bänden) und seine *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia relativamente ai principii delle conoscenze umane, da Cartesio sino a Kant inclusivamente* (1827, in 2. Auflage 1838, und von L. Pleisse in's Französische übersetzt, 1844). Im Jahr 1831 erhielt Galuppi den Lehrstuhl für Logik und Metaphysik in Neapel, den er bis zu seinem Tode (1846) inne hatte. In dieser akademischen Stellung veröffentlichte er *Introduzione allo studio della filosofia, per uso dei fanciulli* (1832), ferner *Lezioni di logica e di metafisica composte ad uso della regia universita* (1832—33, in 2 Bänden) ausserdem seine *Filosofia della volonta* (1832—42, in 3 Bänden). In den Pariser *Mémoires de l'académie des sciences morales,* deren auswärtiges Mitglied er 1840 geworden war, gab er 1741 ein *„Mémoire sur le système de Fichte, ou considérations philosophiques sur l'idéalisme transscendental et sur le rationalisme absolu".* Dagegen kam seine im Jahr 1842 begonnene *„Storia della filosofia"* nicht über den ersten Band hinaus. Als die leitenden Gedanken in der philosophischen Anschauung Galuppi's erscheinen folgende. Philosophie ist die Wissenschaft des menschlichen Gedankens, welcher Wissen und Wollen umfasst, so dass sie sich in theoretische und praktische Philosophie theilt, welche letztere die Ethik und die natürliche Theologie umfasst. Die Wirklichkeit der Erkenntniss beruht auf innerer und äusserer Erfahrung. Das zunächst sich selbst und durch sich auch ein Aeusseres empfindende Ich ist die Quelle aller Erkenntniss und der Grund aller Gewissheit. Das Selbstbewusstsein des Ich ist ursprünglich ein Innewerden dessen, was sich in der Seele ereignet, worin aber zugleich das Gefühl seiner selbst als seelischer Substanz sowie der äussern Existenzen mit enthalten ist. Daraus entwickeln sich alle Begriffe. Die unmittelbare Wahrnehmung der Identität unserer Begriffe mit der Wirklichkeit ist die Evidenz und diese somit der unmittelbare Grund der Axiome oder der metaphysischen Wahrheiten. Die allgemeinen Begriffe sind nur Erkenntnissweisen des abstrahirenden und vergleichenden Verstandes. Die metaphysische Einheit, Einfachheit und Untheilbarkeit der Seele ist eine nothwendige Voraussetzung des denkenden Ich und die unerlässliche Bedingung aller Wissenschaft. Den Begriff der wirkenden Ursache gewinnen wir aus der innern Empfindung, sofern sich unser Ich als die wirkende Ursache unserer Willensbestimmungen erkennt. Von der Freiheit unsers Willens haben wir ein klares Gefühl. Das Wesen eines göttlichen Schöpfers, das sittliche Gesetz, die Unsterblichkeit der Seele sind die drei Grundlehren der natürlichen Religion, neben welcher jedoch zugleich die Möglichkeit der Offenbarung und der Wunder, sowie die Wahrheit der christlichen Offenbarung begründet wird.

Gandavensis (Henricus a Gandavo), siehe Göthals (Heinrich).

Garnier, Adolphe, war 1801 in Paris geboren und im Collège Bourbon ein Schüler von Jouffroy, studirte dann Anfangs im Lycée Bonaparte die Rechtswissenschaft, ging aber bald zur Philosophie über und wurde 1827 Professor derselben in Versailles, dann in Paris, wo er seit 1838 an der Sorbonne Vertreter und seit 1842 Nachfolger seines einstmaligen Lehrers Jouffroy wurde. Neben den Einflüssen dieses Letztern zugleich in der Schule der schottischen Philosophen und insbesondere Reid's gebildet, hat er in der Psychologie und Moral auch eigene Ideen entwickelt. Schriften hat er folgende veröffentlicht: *Précis de psychologie* (1830), *Essai sur la psychologie et la phrénologie comparées* (1839), worin er die Nichtigkeit der Lehren Gall's und Spurzheims darlegte; ferner die von der französischen Akademie mit dem Preis gekrönte Schrift: *Traité de morale sociale* (1850) und *Traité des facultés de l'âme* (1852, in 3 Bänden), ebenfalls eine gekrönte Preisschrift. Ausserdem gab er 1835 die *„Oeuvres philosophiques de Descartes"* in vier Bänden heraus. Nachdem er 1859 Mitglied der Akademie der moralischen und politischen Wissenschaften geworden war, starb er 1864 in Paris. Nach seinem Tode wurden seine unvollendet gebliebenen *„Essais sur l'histoire de la morale dans l'antiquité"* (1865) veröffentlicht.

Garve, Christian, war 1742 in Breslau geboren, studirte zu Frankfurt a. d. Oder Philosophie unter Baumgarten, dann zu Halle Mathematik und in Leipzig Philosophie und schöne Wissenschaften, wurde 1768 Privatdocent in Leipzig, wo er 1770 ausserordentlicher Professor der Philosophie wurde, diese Stelle aber 1772 aus Gesundheitsrücksichten wieder niederlegte und nach Breslau zurückkehrte, wo er sich zuerst durch seine mit Anmerkungen versehene Uebersetzung von Ferguson's Moralphilosophie (1772), dann durch Uebersetzung von Burke's Schrift „über den Ursprung unserer Begriffe vom Erhabnen und Schönen (1773) bekannt machte

und dann auf Anregung Friedrich des Grossen Cicero's Werk „Von den Pflichten" (1783) übersetzte, wofür er vom König eine Pension von zweihundert Thalern erhielt und Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften wurde. Im Jahr 1787 erschien seine Uebersetzung von Payley's „Grundsätzen der Moral und Politik", in zwei Bänden, in den Jahren 1794—96 die Uebersetzung von A. Smith's „Untersuchung über die Natur und Ursachen des Nationalreichthums", in vier Bänden. Zum Theil erst nach seinem Tode erschien seine Uebersetzung der „Ethik und Politik des Aristoteles", erstere 1798 bis 1801, letztere 1803 und 4, je in zwei Bänden. Der Uebersetzung der Aristotelischen Ethik hat Garve eine „Uebersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre vom Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsere Zeit (1798) beigefügt, worin er auch die Kant'sche Moralphilosophie einer eingehenden Prüfung unterworfen hat. In seinen selbständigen Schriften „Ueber die Verbindung der Moral mit der Politik" (1788) und „Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, Literatur und dem gesellschaftlichen Leben" (1792—1802, in 5 Bänden) zeigt sich Garve mehr als Lebens- und Popularphilosoph, welcher es als feinsinniger Welt- und Menschenbeobachter versteht, die philosophischen Gegenstände, ohne tief einzudringen, doch stets von neuen Gesichtspunkten aus zu betrachten, wodurch er an die Manier der griechischen „Sophisten" aus der römischen Kaiserzeit erinnert, namentlich an Plutarchos aus Chaironeia und Lukianos aus Samosata. Er starb 1798 in Breslau.

J. C. Manso, Chrisian Garve in seinem schriftstellerischen Charakter. 1799.

C. G. Schelle, Briefe über Garve's Schriften und Philosophie. 1800.

Gassend, Pierre (gewöhnlich Gassendi genannt) war 1592 zu Champtersier (Chantersier) in der Provence, unweit Digne geboren und hiess schon im dreizehnten Lebensjahre „der kleine Doctor" wegen seiner frühreifen Entwickelung und seiner Kenntnisse. Schon im sechzehnten Jahre als Lehrer der Rhetorik zu Digne angestellt, gab er jedoch diese Stelle bald wieder auf, um Theologie zu studiren. Er wurde 1613 Propst des Kapitels zu Avignon und 1617 Professor der Philosophie zu Aix in der Provence, gab aber auch diese Stelle 1623 wieder auf und kehrte nach Digne zurück, wo er ein Kanonikat erhielt und von seinen schon früher verfassten Büchern *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* wenigstens das erste Buch (1624) veröffentlichte (das zweite erschien 1659), da er auf den Rath seiner Freunde die fünf übrigen Bücher verbrannt hatte, worin die kopernikanische Weltansicht und die Lehre des Giordano Bruno von der Unendlichkeit der Welt vorgetragen und die aristotelische Lehre von den Elementen bekämpft, dagegen die epikureische Sittenlehre empfohlen worden war. Der aristotelischen Philosophie abgeneigt, hatte er sich in jüngern Jahren viel mit dem frommen Skeptiker Charron beschäftigt, nachher aber neben seinen naturwissenschaftlichen, besonders astrononischen Studien seine Aufmerksamkeit vorzugsweise der Lehre Epikur's zugewandt. Den Winter 1624—25 brachte er in Paris zu, lebte dann wieder in Digne, um 1628 abermals sich nach Paris zu begeben, wo er 1631 seine (später im dritten Bande seiner „Opera" erschienene) kritische Abhandlung über die Lehre Fludd's *„Epistolaria dissertatio, in qua praecipua philosophiae Roberti Fluddi errata deteguntur"* abfasste. Im Jahr 1633 wurde er Probst an der Kathedrale zu Digne. Nachdem er schon für die im Jahr 1641 erschienenen „*Meditationes*" des Descartes seine von Cartesius mitabgedruckten und beantworteten „*Observationes*" geliefert und sich darin als Gegner der Lehre des Cartesius kund gegeben hatte, gab er 1643 seine *„Disquisitiones Anticartesianae"* heraus, die als ein Muster feiner und höflicher, aber zugleich gründlicher und witziger Polemik galten, worauf 1644 die „*Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Cartesii metaphysicam*" folgte. Der Gegner des Cartesius wurde auf Antrag des Erzbischofs von Lyon, des Cardinals Duplessis im Jahr 1645 Professor der Mathematik am Collège royal in Paris, kehrte jedoch, von einem Brustleiden betroffen, bald wieder nach Digne zurück, wo er bis 1653 verweilte. Nach Paris zurückgekehrt, wurde er dort abermals vom Fieber ergriffen und starb im Jahr 1655. Seine beiden Hauptwerke wurden 1647 und 1649 veröffentlicht, nämlich *De vita, moribus et placitis Epicuri seu animadversiones ad librum decimum Diogenis Laërtii* (1647) und *Syntagma philosophiae Epicuri, cum refutatione dogmatum, quae contra fidem christianorum ab eo asserta sunt* (1649). Sein *„Syntagma philosophicum"*, welches seine eigne Lehre entwickelt und hauptsächlich seine logischen Schriften enthält, bildet den zweiten und dritten Band seiner „*Opera omnia*", welche von Montmort und Sorbière 1658 zu Lyon und später von Averrani in Florenz (1728) herausgegeben wurden. Sein Freund Bernier fasste später Gassendi's philosophisches System in einem Auszuge zusammen unter dem Titel *„Abrégé de la philosophie de Gassendi"* (Lyon, 1678). Durch seine Ehrenrettung des persönlichen Charakters von Epikur und die Erneuerung seiner Philosophie als des durchgeführten Gegensatzes zu Aristoteles wurde die Atomistik aus dem Alterthume wieder hervorgezogen und dadurch deren

Fortbildung durch spätere Naturforscher veranlasst. Doch hat damit Gassendi als Philosoph keinen Einfluss gewonnen; unter den „Gassendisten", die man eine Zeitlang den Cartesianern entgegenstellte, sind Physiker verstanden, welche mit atomistischen Theorien die Wirbeltheorie des Cartesius bestritten. Die leitenden Gedanken der Lehre Gassendi's sind diese: Philosophie ist die Liebe, das Studium und die Ausübung der Weisheit, welche durch ihre Hauptgegenstände, Wahrheit und Tugend, sich in Physik und Ethik gliedert, deren Propädeutik die Logik ist. In Bezug auf die Erkenntniss und das Kriterium der Wahrheit muss man die Mittelstrasse zwischen den skeptischen und den dogmatischen Philosophen wählen. Wir haben in uns selber ein doppeltes Kriterium der Wahrheit, einmal den Sinn, wodurch wir das Zeichen des Gegenstandes wahrnehmen, sodann den Geist oder die Vernunft, wodurch wir mit Hülfe von Schlüssen die verborgene Sache erkennen. Alle Vernunfterkenntniss entspringt aus den Sinnen; der Vernunft geht nothwendig immer ein sinnliches Zeichen voran, welches dieselbe zur Erkenntniss der verborgenen Ursachen hinleitet. Obwohl der Sinn bisweilen täuscht und kein sicheres Zeichen ist, so kann doch die Vernunft, welche über dem Sinne steht, die Wahrnehmung des Sinnes berichtigen, ehe sie ein Urtheil fällt. Nur aus dem Sinne entspringen die Ideen oder Vorstellungen im Geiste; eingeborne Ideen giebt es nicht; jede Vorstellung wird entweder durch die Sinne dem Geiste eingedrückt oder aus solchen Vorstellungen gebildet, welche in die Sinne kommen, und zwar entweder durch Zusammensetzung und Vereinigung mehrerer oder durch Erweiterung, Verminderung, Uebertragung, Vergleichung von Vorstellungen. Alle durch die Sinne eingedrückten Vorstellungen sind einzelne; aus einzelnen einander ähnlichen Vorstellungen bildet der Geist allgemeine Vorstellungen. Die Einzelvorstellung ist um so vollkommener, je mehr Theile und Eigenschaften einer Sache sie vorstellt; die allgemeine Vorstellung aber ist um so vollkommener, je vollständiger sie ist und je reiner sie das Gemeinsame der einzelnen Vorstellungen darstellt. Die ersten Principien der Dinge und der ursprüngliche Stoff derselben sind die Atome. Atom ist, was nichts Leeres mehr in sich enthält und so fest und compact ist, dass es durch keine Gewalt in der Natur zertheilt werden kann. Weil ausserordentlich klein, können die Atome auch durch das allerschärfste Gesicht nicht wahrgenommen werden. Die Nothwendigkeit der Atome liegt darin, dass es eine erste Materie geben muss, die unerzeugt und unverderblich ist und in die sich Alles zuletzt auflösen lässt; denn da die Natur Nichts aus Nichts macht oder in das Nichts zurückführt, so muss bei der Auflösung des Zusammengesetzten etwas Unauflösliches übrig bleiben, welches nicht mehr weiter zersetzt werden kann. Grösse, Gewicht (Schwere) und Gestalt sind die Eigenschaften, wodurch sich die Atome von einander unterscheiden. Sind nun die Atome die Elemente aller Körper, so dient das von den Atomen unzertrennliche Leere nur zum Ort und zur Trennung. Dass nun aber die Welt in ihrer bis in's Kleinste herabreichenden wunderbaren Gliederung durch ein zufälliges Zusammentreffen von Atomen entstanden sei, ist undenkbar. Es muss ein Gott existiren, welcher die Atome und die Welt hervorgebracht d. h. aus Nichts geschaffen und die in der Welt waltende Ordnung hergestellt hat. Er wollte die Welt und die Menschen schaffen, um ihnen seine Güte mitzutheilen und seine eigne Verherrlichung zu bewirken. Da nun aber nur der Mensch im Stande ist, Gott zu erkennen und das Geschaffene auf Gott zurückzuführen, so sind alle übrigen Dinge der sichtbaren Welt nur des Menschen wegen da. Wie sich in allen Menschen ein gewisser ahnungsvoll vorgefasster Begriff von einem göttlichen Wesen findet, so auch von einer göttlichen Vorsehung über die von Gott geschaffenen Dinge, die im Dasein nicht fortbestehen könnten, wenn sie von der schöpferischen Ursache nicht stets erhalten würden. Im Menschen ist eine natürliche und eine vernünftige Seele zu unterscheiden; jene ist körperlicher Natur, weil ihre Functionen körperlich sind, denn sie ist eine bestimmte Modification der alle Dinge durchdringenden allgemeinen Lebenswärme, sie entsteht durch Zeugung und löst sich im Tode auf. Dagegen ist die vernünftige Seele nicht aus Atomen zusammengesetzt, sondern ist etwas wesentlich Unkörperliches und entsteht unmittelbar durch göttliche Schöpfung. Im Gehirn sind die sinnliche und die vernünftige Seele mit einander verbunden. Aus der Immaterialität der letztern folgt auch ihre Unsterblichkeit. Die Freiheit des Willens ist in der Indifferenz des Willens begründet, vermöge deren er sich dem einen oder dem andern von mehreren Gütern zuwenden kann. Die Indifferenz des Willens ist aber in der Indifferenz und Flexibilität des Verstandes begründet, wonach dieser niemals von vornherein zu einem Urtheil bestimmt ist, sondern sein Urtheil ändern kann. Jenachdem nun der Verstand sein Urtheil über ein Gut ändert, so ändert sich auch der Entschluss des Willens. In der möglichst grössten Freiheit von Uebeln und im Besitz der möglichst grössten Summe von Gütern besteht das Wesen der Glückseligkeit. Nach Lust oder Genuss streben wir um ihrer selbst willen und um ihrer willen begehren wir alles Uebrige. Als dauernder Zustand besteht aber der Genuss in der Schmerzlosigkeit des Körpers und in der Ruhe der Seele. Was unsere Glück-

seligkeit hindert, sind theils die Schmerzen des Körpers, theils die Störungen im Gleichgewicht der Seele. Die Arznei für die Seele sind die Tugenden, welche den Zweck haben, die Hindernisse der Glückseligkeit zu entfernen, d. h. die Bewegungen der Seele in den rechten Schranken zu erhalten und dadurch die Glückseligkeit zu begründen.

Gataker, Thomas, war 1574 in London geboren, zu Cambridge gebildet und seit 1611 Rector der Kirche von Rotherhithe bei London, wo er 1654 starb. Neben seinen theologischen Schriften hat er sich um die Erläuterung der stoischen Lehre verdient gemacht durch eine Abhandlung *„De disciplina stoica cum sectis aliis collata, deque eorum, qui hanc sequuti sunt, Senecae, Epicteti, Marci scriptis"*, welche er seiner im Jahre 1652 erschienenen Ausgabe und lateinischen Uebersetzung der Schrift des Kaisers Marcus Aurelius (*Marci Antonini imperatoris de rebus suis libri XII cum versione latina et commentariis*) vorausgeschickt hat.

Gaunilo, ein Mönch im Kloster Marmoutier unweit Tours, soll ein nach erlittenen Unglücksfällen Mönch gewordener Graf von Montigni gewesen sein und noch im Jahre 1083 in jenem Kloster gelebt haben. Er griff in einer anonymen Schrift *„Liber pro Insipiente adversus S. Anselmi in Proslogio ratiocinationem"* den von Anselm von Canterbury geführten ontologischen Beweis für das Dasein Gottes an, indem er nachwies, dass derselbe auf einem Fehlschlusse beruhe, da aus dem Verstehen des Gottesbegriffes noch nicht ein Sein Gottes im Verstande des denkenden Subjects folge, woraus sich weiterhin ein Sein desselben in der Wirklichkeit ableiten lasse, vielmehr müsse das reale Sein des Objects im Voraus feststehen, damit aus seinem Wesen seine Prädikate sich erschliessen lassen. Mit gleichem Rechte (hebt Gaunilo hervor) wie man aus dem Begriffe Gottes, als des vollkommensten Wesens, auf das Dasein desselben schliesse, würde sich auch die Existenz einer vollkommenen Insel folgern lassen.

Gauslenus, siehe Joscellinus von Soissons.

Gauterus de Mauritania (Gauthier de Mortagne), siehe Walther von Mauritanien.

Gaza, Theodoros, war 1398 in Thessalonich geboren und flüchtete um das Jahr 1430, nachdem seine Vaterstadt von den Türken eingenommen worden war, als gelehrter Grieche nach Italien, lernte in Mantua lateinisch und trat 1440 als öffentlicher Lehrer des Aristotelismus in Ferrara auf, wurde 1451 vom Papst Nikolaus V. nach Rom gezogen und in das Gefolge des Cardinals Bessarion aufgenommen, mit welchem er, obwohl er ein Gegner Plethon's war, in gutem Einvernehmen stand. Nachdem er einige Zeit am Hofe des Königs Alfons in Neapel zugebracht hatte, lebte er später wieder in Rom und Ferrara, zuletzt auf einer ihm in Calabrien verliehenen Pfründe, wo er 1478 starb. Für die Geschichte der Philosophie hat er sich als Uebersetzer von Schriften des Aristoteles und Theophrast Verdienste erworben. Auch hat er eine Uebersetzung von Cicero's Schriften *„Cato sive de senectute"* und *„Somnium Scipionis"* in's Griechische geliefert, welche 1519 im Druck erschien.

Gedalios war ein persönlicher Schüler des Neuplatonikers Porphyrios, der ihm seinen grössern Commentar über die Kategorien des Aristoteles in sieben Büchern gewidmet hat.

Gemistos Plêthôn, siehe Georgios Gemistos, genannt Plêthôn.

Gennadios, siehe Georgios Gennadios.

Genovesi, Antonio, war 1712 zu Castiglione bei Salerno geboren und 1721 von seinem Vater wider seinen Willen in ein Kloster gebracht. Später wurde er von seinen Obern in einem Seminar seiner Vaterstadt als Lehrer der Beredsamkeit verwandt. Seine Beschäftigung mit der Philosophie führte ihn zu Ueberzeugungen, die ihn bei seinen Obern verdächtig machten, gegen deren Verfolgungen er jedoch durch seinen Gönner und Freund, den Erzbischof Galiani von Tarent, sicher gestellt wurde. Nachmals wurde er Professor der Philosophie in Neapel, wo er 1769 starb. Die Logik (*De arte logica,* 1742) galt ihm nur als wissenschaftliche Methodenlehre, welche unsern Geist von Irrthümern reinigen und zur Entdeckung der Wahrheit anleiten, richtig urtheilen und schliessen und unsere Gedanken richtig zu ordnen lehren soll. In seiner Metaphysik (*Elementa scientiarum metaphysicarum,* 1743, in fünf Bänden), die er in Ontosophie, Cosmosophie, Theosophie und Psychosophie gliedert, steht er auf dem Boden der Wolff'schen Philosophie. Nachdem er seine „Vorlesungen über bürgerliche Oekonomie" (1757) in zwei Bänden herausgegeben hatte, welche als ein klassisches Werk in dieser Wissenschaft Epoche machten, arbeitete er seine beiden philosophischen Werke zu zwei kleinern Schriften in italienischer Sprache um: *Logica de' giovanetti* (Logik für die Jugend) und *Delle scienze metafisiche* (1766) und galt um deren willen als Wiederhersteller der Philosophie in Italien.

Gentilianus, siehe Amelius Gentilianus.

Georg aus Brüssel (Georgius Bruxellensis) veröffentlichte *Interpretationes super summulas Petri Hispani* (1489) und dieselben *cum notis Thomae Bricoti* (1495), sowie *Expositiones in Logicam Aristotelis* (1500) und dieselben *una cum Thomae Bricoti textu*

(1504), worin er sich als ein eifriger Scholastiker von der scotistischen Secte der sogenannten Terministen zeigt.

George, Leopold, war 1811 in Berlin geboren und daselbst lange Zeit Privatdocent, bis er als Professor der Philosophie nach Greifswalde berufen wurde, wo er 1874 starb. In seiner durch das Strauss'sche „Leben Jesu“ hervorgerufenen kleinen Schrift „Mythus und Sage, Versuch einer wissenschaftlichen Entwickelung dieser Begriffe und ihres Verhältnisses zum christlichen Glauben“ (1836) hat er den Mythus und die Sage aus dem Begriffe der Geschichte abgeleitet und so unterschieden, dass beim Mythus die Idee ursprünglich gegeben und dann in eine Thatsache eingekleidet worden sei, während bei der Sage umgekehrt die Thatsache das ursprünglich Gegebne sei, welches sich allmälig in ein Ideelles verflüchtigt habe. In seiner Schrift „Princip und Methode der Philosophie, mit besonderer Rücksicht auf Hegel und Schleiermacher“ (1842) sucht er die Methode Beider zur Einheit eines neuen Princips zu vermitteln, welches die Wahrheit der beiderseitigen einseitigen Principien enthalten soll, und zerfällt die Dreitheilung der Hegel'schen Methode in einen neungliedrigen Rythmus des dialektischen Prozesses. Den am Schlusse in kurzem Ueberblick gegebnen Entwurf des Systems führt das „System der Metaphysik“ (1844) weiter aus, indem sich die neuntheilige Gliederung durch die ganze dialektisch entwickelte Reihe der metaphysischen Grundbegriffe hindurchzieht. Nachdem George 1846 mit der kleinen Schrift „Nicht Schrift, nicht Geist, aber Geist der Schrift“ gegen Wisliceenus in Halle in Sachen der „protestantischen Freunde“ sein Votum abgegeben hatte, suchte er in der Abhandlung „Die fünf Sinne“ (1846) die Theorie der Sinnesempfindungen zur Grundlage der Psychologie zu machen, deren System das „Lehrbuch der Psychologie“ (1854) zur Darstellung bringt. Auch die Vorlesungen Schleiermacher's hat George aus dem Nachlasse desselben für dessen sämmtliche Werke (1864) herausgegeben und seine literarische Thätigkeit mit einer „Logik als Wissenschaftslehre“ (1868) beschlossen.

Geôrgios, mit dem ehrenden Beinamen Gemistos später genannt, war um's Jahr 1385 in Konstantinopel geboren und kam im Jahr 1438 mit andern griechischen Theologen im Gefolge des griechischen Kaisers zu jener Kirchenversammlung nach Ferrara und Florenz, welche die griechische und lateinische Kirche vereinigen sollte. Seinen Beinamen „Gemistos“ (d. h. der Vollgewichtige) hatte er wegen seiner geschichtlichen, geographischen und philosophischen Gelehrsamkeit erhalten, denselben aber in den gleichbedeutenden Namen Plêthôn verändert, um durch diesen an Platôn anklingenden Namen seine Ergebenheit an die Lehre Platon's anzudeuten. Darum war er wegen der im Abendlande zu seiner Zeit herrschenden Philosophie des Aristoteles und des muhamedanischen Aristotelikers Averroës (Ibn Roschd) den Lateinern abgeneigt und betrachtete dieselben als Barbaren, die auch von Aristoteles wenig verständen und vielmehr von den Griechen lernen sollten. In der Platonischen Philosophie, die Neuplatoniker mit eingeschlossen, sah er dagegen eine von Zoroaster und den Persern her durch Pythagoras und Platon bis auf die neueste Zeit fortgepflanzte Ueberlieferung, die nur durch Aristoteles und die Ungunst der Zeiten gestört worden sei. Um nun die platonische Philosophie auch in Italien wieder zu Ehren zu bringen, hielt er in Florenz Vorträge über dieselbe, wodurch er den Cosmo von Medici dafür gewann und dadurch den Anlass zur Vereinigung platonischer Freunde zur Florentinischen Akademie gegeben hat. Ausserdem veröffentlichte er während seines Aufenthaltes in Italien, zur Widerlegung der Aristoteliker und ihres arabischen Matadors Averroës und insbesondere der Streitschrift des Aristotelikers Georgios von Trapezunt (Trebisonde) eine kleine Schrift „Ueber den Unterschied der platonischen und aristotelischen Philosophie“, worin er die Punkte hervorhob, in denen Aristoteles mit Platon streite. Dieses Schriftchen wurde später nebst lateinischer Uebersetzung von Bernadinus Donatus (1532) herausgegeben. Einen noch eifrigern Gegner, als dieser Georg von Trapezunt und neben ihm Theodor Gaza waren, fand Plethon später an seinem frühern kirchenpolitischen Gesinnungsgenossen Georgios Scholarios, mit dem Beinamen Gennadios, welcher den Plethon nach dessen Rückkehr in den Peloponnes wegen dessen Schrift „Ueber die Gesetze“ auf's Heftigste angriff und verketzerte, indem er ein Exemplar derselben in Konstantinopel dem Feuer überlieferte. Ausser seiner Vertheidigungsschrift gegen Gennadios (die erst neuerdings durch W. Gass herausgegeben wurde) und einigen historisch-geographischen Arbeiten über den Peloponnes hat Plethon auch eine Schrift „Ueber das Schicksal“, ferner eine „Uebersicht Zoroastrischer und Platonischer Lehrsätze“ und eine Abhandlung „Erklärung der vier [Kardinal-] Tugenden“ in griechischer Sprache verfasst, von denen die letztere mit lateinischer Uebersetzung 1552 gedruckt, die erstere erst durch H. S. Reimarus 1722 mit lateinischer Uebersetzung veröffentlicht und neuerdings in der Sammlung *„Alexandri Aphrodisiensis, Ammonii, Plotini, aliorum de fato“*, ed. Orelli, (1824) wieder abgedruckt wurde. Von seinen Gegnern wurde dem Plethon der Vorwurf offener Verkündigung einer modernen Vielgötterei in philosophischen Gewande ge-

macht, die er mittelst der Reizmittel seiner Gelehrsamkeit und stilistischen Eleganz zu verbreiten gesucht habe, um die christliche Kirche zu untergraben. In der That eröffnete Plethon die theosophische Richtung des Platonismus, ohne den ältern vom jüngern (der Neuplatoniker) zu unterscheiden und die Abweichungen einzelner platonischen Lehren von christlichen Dogmen in Anschlag zu bringen. So ist Plethon als der eigentliche Gründer des im Abendlande erneuerten eklektischen Platonismus anzusehen, welchem Marsilius Ficinus, Picus von Mirandola, Reuchlin und im 17. Jahrhundert in England Theophilus und Thomas Gale, Cudworth und Henry More angehören. Ganz in der Weise der Neuplatoniker stellt er das schlechthin unvergleichbare Eine, in welchem Bestand, Möglichkeit und Wirksamkeit zusammenfallen, an die Spitze des Alls. Vom Einen gehen die lebendigen Ideen, als selbständige vernünftige Geister, aus und bilden die zweite Stufe des Seins oder der niedern Götter. Nach dem Vorbilde dieser von einer höchsten Idee oder einem höchsten Geiste beherrschten Idealwelt ist durch letzteren, dem Ureinen zunächst stehenden, Geist die Sinnenwelt geschaffen worden, während zugleich als dritte Stufe des Seins die Welt der Seelen von der Welt der lebendigen Ideen ausgegangen ist. Die von Gott geschaffene Materie ist als das Unbestimmte auch der letzte Grund des Mangels und der Unvollkommenheit, welche den geschöpflichen Dingen anhängen. Nach ihrem wahren Sein dagegen sind diese letztern von ihren höchsten Gründen in der idealen Welt bestimmt. Den Wechsel des Lebens und seiner Geschicke bestimmt das Verhängniss oder Schicksal voraus, und das scheinbar Zufällige ist nur aus dem Zusammentreffen mehrerer Ursachen zu erklären. Durch die freie Selbstentscheidung des Wollens und Denkens wird das Schicksal nicht nur nicht aufgehoben, sondern kommt erst in ihr zu Stande. Die den Menschen beherrschende Nothwendigkeit ist eine ältere Herrschaft, als seine Freiheit, und eins mit der höchsten Macht, zugleich zusammenfallend mit der Hervorbringung des Guten, welches vom höchsten Gott in uns verursacht und durch Leitung, Zucht und Strafe aufrecht erhalten wird.

W. Gass, Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche. I. II. (1844).

Fr. Schultze, Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen (1871).

Geôrgios Scholarios, mit dem Beinamen Gennadios (d. h. der Adelige) war aus Konstantinopel gebürtig und lebte zur Zeit der griechischen Kaiser Johannes Palaiologos und Konstantinos. Auf dem Florentiner Concil (1438) war er der kirchenpolitische Gesinnungsgenosse des Georgios Gemistos (Plethon), indem er gleich diesem der Wiedervereinigung der griechischen mit der lateinischen Kirche sich widersetzte. Nach der Eroberung Konstantinopels (1453) hatte er sich die Gunst des Sultans Muhammed II. erworben, der ihn zum Patriarchen von Konstantinopel ernannte. Als solcher griff er in einer griechisch geschriebenen Abhandlung „Wider Plethon's Bemängelung des Aristoteles“, welche durch M. Minas (1858) herausgegeben wurde, den Plethon an, dessen betreffende Schrift er zugleich in Konstantinopel verbrennen liess. Nachdem er seines Patriarchates müde geworden war, ging er in ein Kloster, wo er um's Jahr 1464 starb. Als eifriger Aristoteliker hat er zu mehreren aristotelischen Schriften, unter andern über die Kategorien und über den Gedankenausdruck, daneben auch zur „Einleitung“ des Porphyrios Commentare geschrieben und einige Schriften von lateinischen Scholastikern, namentlich des Thomas von Aquino und Gilbertus Porretanus, ins Griechische übersetzt.

W. Gass, Gennadius und Pletho. I. II. (Gennadii et Plethonis scripta quaedam edita et inedita) 1844.

Geôrgios (mit dem Beinamen) Pachymerês (d. h. der Plumpe) stammte aus einer in Konstantinopel ansässig gewesenen, aber von dort vertriebenen Familie und war 1242 in Nicaea (in Bithynien) geboren, jedoch 1261 nach Konstantinopel zurückgekehrt, wo er in den Klerus trat und zu Hof- und Kirchenämtern gelangte. Er ist eine und dieselbe Persönlichkeit mit einem als Geôrgios oder Gregôrios Aneponymos (d. h. ohne Beiname) genannten Griechen und war ein eifriger Vertreter der aristotelischen Philosophie im dreizehnten Jahrhundert. Ausser theologischen Werken und einer byzantinischen Geschichte hat er eine Paraphrase der Werke des angeblichen Areopagiten Dionysios in griechischer Sprache, welche 1561 durch Wilhelm Morell zu Paris herausgegeben wurde, und einen griechischen Auszug aus Aristoteles als Uebersicht der aristotelischen Philosophie verfasst, welcher 1548 griechisch gedruckt, dann aber unter dem Titel *„Compendium philosophiae seu organi Aristotelis“* in lateinischer Uebersetzung durch Ph. Bechius herausgegeben wurde. Den griechischen Text mit lateinischer Uebersetzung hat Joh. Wegelin unter dem Namen *„Gregorii Aneponymi“* 1600 zu Augsburg veröffentlicht.

Geôrgios Trapezûntios (wie er sich selber nannte, weil seine Familie aus Trapezunt stammte) war 1395 in Kreta geboren und kam mit andern Griechen 1438 zur Kirchenversammlung nach Florenz, welche die griechische und lateinische Kirche vereinigen sollte, und dann auf Einladung des

Francesco Barbaro nach Venedig, lernte dort die lateinische Sprache und gab öffentlichen Unterricht im Griechischen, ging dann nach Padua, wo er mit Franciscus Philelphus (Francesco Filelfo) Freundschaft schloss, und um's Jahr 1430 (unter dem Pontificate Eugen's IV.) nach Rom, wo er apostolischer Secretär wurde und dies auch unter dem Papste Nicolaus V. blieb, welcher ihn zum Uebersetzen griechischer Schrifsteller, hauptsächlich Kirchenväter, aber auch von Werken des Aristoteles in's Lateinische veranlasste. Er war ein eifriger Vertheidiger des Aristoteles und wüthender Gegner Platon's, in welchem er den Urheber aller Ketzerei erblickte. In diesem Sinne veröffentlichte er eine Schrift unter dem Titel: *„Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis“*, die 1523 gedruckt wurde. Gegen diese, in der gehässigsten Weise über Platon herfallende Schrift war, ohne dass Georgius als Gegner genannt wurde, Bessarion's Vertheidigungsschrift *„In calumniatorem Platonis libri IV“* (1503 und 1516 in Venedig gedruckt) gerichtet. In Folge dieser gehässigen Angriffe auf Platon erschien er auch als Gegner Bessarions und musste (1452) Rom verlassen. Er ging zunächst nach Neapel, wo er vom König Alfons eine Unterstützung genossen zu haben scheint. Später (1459) finden wir ihn wieder in Venedig, wo er seine (noch ungedruckte) Uebersetzung der platonischen Bücher von den Gesetzen vollendete und eine Anstellung als Lehrer erhielt. Unter Papst Sixtus IV. finden wir ihn (1468) wieder in Rom, wo er 1483 oder 1484 starb. Seine Uebersetzungen mehrer aristotelischer Schriften sind, mit Ausnahme der im Jahr 1525 gedruckten Uebersetzung der Rhetorik, nur handschriftlich vorhanden, da die Uebersetzungen des Theodor Gaza in der damaligen gelehrten Welt den Vorzug erhielten. Dagegen wurden zu seiner schon gegen Ende des 15. Jahrhunderts zum ersten Male und dann in Strassburg 1513 und 1519 wiederholt gedruckten Schrift *„De re dialectica“* später von Johannes Noviomagus Scholien veröffentlicht (1530).

Georgius Venetus, siehe Zorzi (Georg).

Gérando, siehe Dégérando.

Gerard von Bologna, ein Karmelitermönch, hatte in Paris studirt und als Doctor der Theologie dort einige Zeit gelehrt, war 1297 General seines Ordens geworden und starb 1317 zu Avignon. Von seinen Werken ist nur eine *„Glossa super Sententiis Petri Lombardi“* 1612 zu Venedig im Druck erschienen. Ausserdem hat er eine *Summa theologiae, Quaestiones ordinariae* und *Quodlibetae* verfasst, welche sich handschriftlich in der Pariser Nationalbibliothek befinden. Er bekämpfte als strenger Thomist die Lehre des Duns Scotus von der Realität der Allgemeinbegriffe.

Gerard von Cremona war (nicht zu Carmona in Andalusien, sondern) zu Cremona in Oberitalien im Jahre 1114 geboren und ebendaselbst 1187 gestorben. Er hatte sich früh dem Studium der Philosophie gewidmet und einige Zeit in Spanien aufgehalten, um arabisch zu lernen und mit den philosophischen Werken der Araber bekannt zu werden und ist als Uebersetzer verschiedener Werke aus dem Arabischen in's Lateinische thätig gewesen, unter andern des Almagest von Ptolemäus und einiger Schriften des Aristotelikers Alexander von Aphrodisias. Auch Alfarabi's Schrift *„de scientiis“* und ein Buch des Isaak Honein *„de definitionibus“* hat er übersetzt. Keine dieser Arbeiten ist jedoch zum Druck gekommen.

Gerard Teerstege, gewöhnlich Gerardus de monte domini (Herrenberg) genannt, lehrte seit 1431 bis zu seinem Todesjahre (1480) in Köln, wo er zugleich Rector des Gymnasiums war, welches nach ihm den Namen des Montaner Gymnasiums (*bursa montis*) erhielt. Er gehörte zur Schule des Thomas von Aquino und verfasste ausser einem Commentar zur Schrift des Thomas *„de ente et essentia“* eine Schrift, welche auf die Vereinigung der Lehren des Albertus Magnus und des Thomas abzielte und um's Jahr 1489 in Köln gedruckt wurde, und im Zusammenhang mit dieser Schrift eine andere unter dem Titel *„Apologetica“*. Diese drei Schriften sind zusammen in Köln um's Jahr 1492 gedruckt worden.

Gerhard de Raedt oder Gerhard von Harderwyk (in Geldern) war zu Köln gebildet und dort Lehrer am *Collegium Laurentianum* (*bursa Laurentiana*), dann Rector an der Hochschule und starb 1503. Er hat Commentare zu den vier Büchern der *„nova logica“* des Albertus Magnus (1494 in Köln gedruckt) und zu den *„Summulae“* des Petrus Hispanus (1488 in Köln gedruckt) verfasst, worin er sich als treuen Anhänger und Ausleger des Albertus Magnus zeigt.

Gerbert war zu Aurillac in der Auvergne geboren und in einem Kloster erzogen, dann Mönch geworden und zur Vollendung seiner Ausbildung nach Spanien gereist, wo er sich zu Barcellona, wahrscheinlich aus arabischen Quellen, seine mathematischen und astronomischen Kenntnisse erwarb, um deren willen er seinen Zeitgenossen als ein Wunder von Gelehrsamkeit, ja sogar als ein Magier galt. Nachdem er einige Zeit zu Rheims gelehrt hatte, wurde er Lehrer des nachmaligen deutschen Königs Otto III., in dessen Gegenwart er zu Ravenna im Jahre 970 mit einem gewissen Otricus eine Streitunterredung hatte, über deren Gegenstand er nachmals eine Abhandlung (über das Vernünftige und den

Vernunftgebrauch) verfasste. Als Abt von Bobbio wurde er (991) zum Erzbischof von Rheims erwählt und durch Otto III. (997) zum Erzbischof von Ravenna erhoben. Durch Otto's Bemühungen gelangte er im Jahre 999 auf den päpstlichen Stuhl, als Sylvester II., starb schon 1003. Als philosophischer Denker zeigt er sich in der genannten Abhandlung *„De rationali et ratione uti“* durchaus unselbstständig und lediglich in den Schulüberlieferungen des frühern Mittelalters befangen. Er will darin untersuchen, wie es möglich sei, dass vom vernünftigen Wesen ausgesagt werden könne, dass es die Vernunft gebrauche, indem es vernünftig denkt; er bewegt sich jedoch dabei nur in sophistischen Spitzfindigkeiten ohne eigentlich eingehende logische Untersuchungen, nur dass gelegentlich dieser unnützen Erörterungen allerlei Schulweisheit aus den Schriften des Boëtius ausgekramt wird. Vernünftiges und Vernunft Gebrauchendes (meint er) seien im Bereiche des Intelligibeln gleichwerthige Begriffe, von welchen die Setzung des einen nothwendig auch die Setzung des andern nach sich ziehe; werde dagegen das Intelligible mit dem Sinnlichen verbunden gedacht, so könne die Seele nur von der möglichen zur wirklichen Thätigkeit übergehen, so dass hier der vernünftigen Seele der Vernunftgebrauch nur nebenher zukomme. Die Abhandlung ist abgedruckt in den *„Oeuvres de Gerbert, collationnées sur les manuscrits, précédées de sa biographie, suivies de notes critiques par A. Olleris“* (1867), pag. 297—310.

Gerdil (Gerdyl), Hyacinth Sigmund, war 1718 zu Samoens in Savoyen geboren, wurde schon früh Barnabitermönch, studirte in Bologna, lehrte später in Macerata, in Casale und an der Universität zu Turin Philosophie, war dann Erzieher des nachmaligen Königs Karl Emmanuel IV. von Piemont, wurde vom Papst Pius VI. 1776 nach Rom berufen und zu mancherlei Geschäften des h. Stuhles gebraucht und zum Bischof von Ostia erhoben, floh nach dem Einzuge der Franzosen 1798 in seine Abtei zu Piemont, kehrte jedoch unter Pius VII. nach Rom zurück, wo er 1802 als Vierundachtzigjähriger starb. Sehen wir von Gerdil's Arbeiten über Geometrie und über historische Gegenstände ab, so zeigt er sich in seinen ersten philosophischen Schriften als unter dem Einflusse von Cartesius und Malebranche stehend. Er veröffentlichte 1747 die beiden Abhandlungen: *„L'immaterialité de l'âme démontrée contre M. Locke“* und *„Défense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'examen de M. Locke“*, worin er den Locke'schen Empirismus bekämpft und die Ideenlehre von Malebranche weiter zu begründen sucht. Im weiteren Verlaufe seiner Studien kam er von der unbedingten Anhänglichkeit an Malebranche mehr und mehr ab und wurde Eklektiker, indem er die Systeme der Philosophie vorzugsweise nach ihrer Verwendbarkeit für die Erläuterung und Vertheidigung der christlichen Lehre schätzte. In diesem Sinne erscheint sein bedeutendstes Werk *„Introduzzione allo studio della religione“* (1755) als erster Versuch einer Religionsphilosophie. Wir sehen (so äussert er sich darin), dass die verschiedenen Wege der Philosophie auf dieselben religiösen Grundwahrheiten hinführen, mag man nun mit Platon durch die leuchtenden Räume idealer Welten wandeln, oder mit Aristoteles die natürlichen Principien der Dinge aufspüren, oder mit Cartesius alle möglichen Combinationen des Mechanismus aufsuchen, oder mit Newton die Bewegungskräfte des Weltganzen abwägen, oder mit Leibniz mittelst der beiden logischen Grundgesetze operiren. Plato lehrt uns in den göttlichen Ideen die ewigen Wahrheits- und Möglichkeitsgründe der Dinge kennen, Aristoteles im ersten Beweger eine intelligente, in sich ruhende Eine und untheilbare Kraft, Cartesius die einzig mögliche Ursache aller örtlichen Bewegung der an sich trägen Materie erkennen, Newton zeigt ihn uns als den einzig möglichen Ordner des Universums, Leibniz als das vermöge der widerspruchslosen Denkbarkeit seines Seins wirklich Existirende und erste Bestimmende aller Seinswirklichkeit. Im Jahr 1760 veröffentlichte Gerdil *„Recueil de dissertations sur quelques principes de philosophie et de religion“*, suchte dann in den *„Dissertations sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinoza“* die Mängel des Systems von Spinoza aufzudecken, indem er sich hier als einen Cartesianer zeigt, der sich an Leibniz annähert. Seine eigene ideologische Lehre führt Gerdil auf folgende Hauptpunkte zurück. Bei der Auffassung eines Objects muss man die Affection des erfassenden Intellects unterscheiden von dem intelligibeln Bilde, durch welches dem Intellect das wirkliche Object dargestellt wird. Bei der einfachen Perception verhält sich der Verstand passiv, gemäss dem schon von Aristoteles aufgestellten Grundsatze. Die erste Operation des Verstandes, die einfache Apprehension, ist keinem Irrthum unterworfen; sie wird nämlich in unserm Geiste durch eine Thätigkeit Gottes hervorgerufen, sofern dieser, der die Ideen aller Dinge in sich befasst, deren intellectuelle Abbilder als unmittelbare Gegenstände der Perception dem Geiste eingeprägt. Ausser mehreren in italienischer Sprache abgefassten Schriften „über den Ursprung des moralischen Sinnes“ und „über die Principien der christlichen Moral“, sowie einer „Geschichte der philosophischen Secten“ ist Gerdil auch als Gegner Rousseau's mit einem *„Anti-Emile, ou reflexions sur la theorie et la pratique de l'education contre les principes de J. J.*

Rousseau" (1763) hervorgetreten. Durch die Fürsorge seines Freundes, des Cardinals Fontana, wurden die „*Oeuvres complètes du cardinal Gerdil*" zu Rom 1806—1820 in 15 Bänden herausgegeben.

Gerson, siehe Charlier (Johannes) aus Gerson.

Gersonides, siehe Levi ben Gerson.

Gerstenberg, Hans Wilhelm von, war 1737 zu Tondern im Herzogthum Schleswig geboren und in Altona gebildet, studirte 1758 in Jena, lieferte als Dichter auch Beiträge für den Vossischen und andere Musenalmanache, bekleidete seit 1771 diplomatische Stellen in Kopenhagen und Lübeck und war 1789—1812 Lotteriedirector in Altona, wo er in den Privatstand zurückgekehrt, 1823 starb. Nachdem er 1772 Beattie's „Versuch über die Natur und Unveränderlichkeit der Wahrheit" aus dem Englischen in's Deutsche übersetzt hatte, wandte er sich später zum Studium der Kant'schen Philosophie, als diese ihre Reise durch die Welt zu machen begonnen hatte, und trat 1795 mit einer im Sinne Kant's verfassten Schrift „die Theorie der Kategorien entwickelt und erläutert" hervor. Im Jahr 1801 veröffentlichte er ein Sendschreiben an Charles de Villers, aus Veranlassung seines Werkes „*Philosophie de Kant*", welches er später unter dem Titel „über ein gemeinschaftliches Princip der theoretischen und praktischen Philosophie" (1821) aus seinen vermischten Schriften mit Zusätzen besonders abdrucken liess.

Geulings oder Geulingx (auch Geulincx und Geulincs geschrieben), Arnold, war 1625 zu Antwerpen geboren, hatte in Löwen Theologie und Philosophie studirt und wurde, schon 1646 in Löwen als Lehrer der Philosophie angestellt. Da er sich aber durch seine Angriffe auf die alte scholastische Philosophie und auf das Mönchswesen und die Geistlichkeit missliebig machte, wurde er 1658 seiner Stelle entsetzt und lebte längere Zeit kümmerlich in Leiden, bis ihm durch Abraham Heidan 1665 zu einer Professur an der dortigen Universität verholfen wurde, die er bis zu seinem Tode (1669) bekleidete. In seiner Philosophie folgt er dem Cartesius. Von seinen Schriften sind gerade die zur Kenntniss seiner Philosophie wichtigsten erst nach seinem Tode herausgekommen. Bei seinen Lebzeiten erschienen: „*Saturnalia sive quaestiones quodlibeticae*" (in 3. Auflage 1660), seine Logik unter dem Titel „*Logica fundamentis suis restituta*" (1662), die unvollendet gebliebene Schrift „*Γνῶθι σεαυτὸν sive Ethica*" (1665). Nach seinem Tode wurden veröffentlicht: „*Compendium physicum*" (1688), „*Annotata praecurrentia in Cartesium de principiis philosophiae*" (1690), worin er einen Commentar zu Cartesius lieferte, „*Metaphysica vera et ad mentem peripateticam*" (1691). Seine Abweichung von der Lehre des Cartesius betrifft das Verhältniss zwischen Körper und Geist, indem er in folgerichtiger Fortbildung der cartesianischen Unterscheidung von Körper und Geist, als zwei verschiedener Substanzen, die unter dem Namen des „*Occasionalismus*" bekannt gewordene Hypothese der gelegentlichen Ursachen aufstellte. Der Geist, dessen Wesen das Denken ist (so lehrt Geulinx) ist vom Sinnlichen absolut verschieden. Unter den vielen, als von mir unterschieden wahrgenommenen materiellen Objecten finde ich auch ein solches mit mir eng verbundenes Object, meinen Leib, welcher die gelegentliche Ursache ist, dass ich andere Objecte ausser mir vorstellen kann. Obgleich ich diesen meinen Leib mannichfach willkürlich bewegen kann, so bin ich doch nicht selber die Ursache dieser Bewegung, noch sehe ich ein, wie sie hervorgebracht ist; noch viel weniger aber bringe ich eine Bewegung ausser meinem Körper hervor, da Alles, was ich thue, in mir haften bleibt und weder in meinen eignen, noch in einen andern Körper übergehen kann, sondern meine Wirkungen ebensowenig über mich selbst, wie die Wirkungen der Aussenwelt über die materielle Welt hinausgehen können, da sie an meinem Körper ihre Grenze haben. Bin ich also blosser Zuschauer dieser Welt, so ist es Gott allein, welcher durch unmittelbares Eingreifen das Aeussere mit dem Innern und das Innere mit dem Aeussern verbindet und ebenso die äussere Welt dem Geiste anschaulich macht, wie er die Bestimmungen des Willens zu äusserer That werden lässt. Gott hat auf unaussprechliche und unbegreifliche Weise die Bewegungen der Materie und die Willkür meines Willens so unter einander verbunden, dass, wenn mein Wille will, gerade die Bewegung erfolgt, die er will. Die Vereinigung von Geist und Körper, dieser beiden von einander ganz verschiedenen Substanzen, ist darum ein Wunder, und der Mensch ist als Zuschauer der Welt selber das grösste und unaufhörliche Wunder.

Gilbert de la Porrée (Gilbertus oder auch Gislebertus Porretanus d. h. aus Poitiers stammend) war um 1070 zu Poitiers geboren und Schüler des Bernhard Sylvestris in Chartres und des Anselm in Laon. Nachdem er zuerst in Chartres und dann zu Paris als Lehrer der Dialektik und Theologie aufgetreten war, wurde er 1142 Bischof von Poitiers, wo er sein Lehramt fortsetzte, aber durch seine Lehre, dass der Eine Gott in den drei Personen die Eine Gottheit oder Gottwesenheit oder die Eine Form sei, wodurch Gott eben Gott sei und sich in drei Personen informire, auf dem Concil von Rheims (1148) mit andern Theologen und mit der kirchlichen Autorität in Conflict kam und sich gefallen lassen musste, dass seine Schriften vom Papst Eugen III.

so lange verboten wurden, als sie nicht von der römischen Kirche berichtigt worden seien. Da sich Gilbert diesem Urtheilsspruche unterwarf, durfte er unangefochten nach Poitiers zurückkehren, wo er 1158 starb. Seine Commentare zu den dem Boëtius zugeschriebenen Schriften *„de trinitate"* ferner *„de praedicatione trium personarum"* und *„de duabus naturis et una persona in Christo"* sind in die Ausgabe der Schriften des Boëtius vom Jahre 1570 (Basel) pag. 1128—1273 und auch in die Ausgabe des Boëtius in der Migne'schen Patrologie aufgenommen. Seine Schrift *„de sex principiis"* ist von Arnold Woestefeld (1507) herausgegeben, überdies in die meisten ältern lateinischen Werke des Aristoteles aufgenommen worden. Letztere Schrift ist ein schwaches Machwerk, welches nur durch Albertus Magnus zu Ansehen kam und von Spätern oft commentirt wurde. Sie handelt von den sechs letzten aristotelischen Kategorien: *actio, passio, ubi, quando, situs, habere*, welche von Gilbert als in Bezug auf Anderes der Substanz „assistirende Formen" aufgefasst werden. Die leitenden Grundgedanken der philosophischen Anschauung Gilbert's sind folgende: Glaube ist die Perception einer Wahrheit mit der Zustimmung unserer Seele und bildet nicht blos für die wissenschaftliche Erkenntniss des Ewigen und Unveränderlichen, sondern auch für die Erkenntniss des Zeitlichen und dem Wechsel Unterworfenen den festen Rückhalt. Beide sollen einander fördern; Vernunft und Glaube müssen sich daher auf's Innigste verbinden; aus dem Glauben soll die Vernunft Würde und Ansehen, aus der Vernunft der Glaube feste Zustimmung erhalten. Im scholastischen Universalienstreit nimmt Gilbert durch seinen Begriff der Substanz, der ihm als der höchste Gattungsbegriff von allen körperlichen und unkörperlichen Wesen gilt, eine bestimmte Parteistellung ein. Er unterscheidet am Begriffe der Substanz zwei Seiten, wonach bei einem Wesen sowohl dasjenige, was es ist, als dasjenige, wodurch es ist, als seine Substanz bezeichnet wird. Hiernach definirt er den Begriff der Natur oder dasjenige, wodurch Etwas sein Sein hat, kurzweg als den die Wesen formenden und artbildenden Unterschied oder als die substantielle Form und die damit verflochtenen Bestimmtheiten. Die substantiellen Formen aber haben ihren eigentlichen Umkreis in den Einzeldingen, als in welchen Form und Stoff vereinigt sind. In diesem Bereiche kann dann unser Geist auf Grundlage der Sinneswahrnehmung und des Gedächtnisses diese substantiellen Formen des natürlichen Seins auch abstract erfassen und Arten unter Gattungen zusammenfassen. Das menschliche Denken abstrahirt die Allgemeinbegriffe von den Einzeldingen, um sich dadurch die Natur und Eigenschaften der letztern zur Erkenntniss zu bringen. Die Gattungs- und Artbegriffe haben also ein anderes Sein, als die Dinge selbst, nämlich als formgebende Allgemeinbegriffe gegenüber den existirenden Einzeldingen. Als metaphysische Grundbegriffe gelten ihm Wesenheit, Wesenhaftigkeit, Bestandheit (Substanz) und Person. An diese Grundbegriffe lehnt sich der Unterschied von Materie und Form an, aus deren Verbindung das Einzelwesen hervorgeht. Die Formen der Dinge haben ihren höchsten und letzten Grund in der Urform, welche Gott ist. In Gott ist weder Materie noch Bewegung, sowie auch die Kategorien auf Gott nicht anwendbar sind, da er nie dasjenige ist, was durch Begriffe ausgedrückt wird, indem sich seine einfache Wesenheit vielmehr immer nur nach einem gewissen Verhältniss oder einer Aehnlichkeit bezeichnen lässt. Daher ist Gott zwar denkbar, aber nicht vollkommen begreifbar. Die allen Körpern gemeinsame Materie ist die Unterlage, an welcher und in welcher die Form zum Ausdruck kommt. Die Verbindung von Form und Materie wird von Gott, als dem Schöpfer beider, bewerkstelligt. Als erste Form ist Gott auch der erste Act, und durch die Schöpfung erhält jedes Ding seinen Bestand. Und wie das höchste Sein ein Gutes ist, so ist auch alles von ihm Gesetzte ein von ihm ausgegangenes Gutes. Das Sein des Leibes und das Sein der Seele, beide als Einheit miteinander, sind das einheitliche Wesen des Menschen oder seine Persönlichkeit, welche im Tode gänzlich aufhört, obwohl ihre Bestandtheile ihr Dasein nicht verlieren und die von Natur vergängliche Seele als ein für sich seiendes Wesen durch die göttliche Gnade unvergänglich fortexistirt.

Gioberti, Vincenzo, war 1801 zu Turin geboren, wo er Theologie studirte und 1823—1825 sich durch glänzende Prüfungen den Doctorgrad und die geistlichen Weihen erwarb. Nachdem er in seiner Vaterstadt 1825 eine Professur der Philosophie erhalten und sich mit Studien des klassischen Alterthums, der Geschichte und der Religionsphilosophie befasst hatte, wurde er zugleich Kaplan beim Kronprinzen Karl Albert. Als er jedoch von Höflingen der Theilnahme an den Bestrebungen des „jungen Italiens" verdächtigt und nach viermonatlicher Gefangenschaft aus seinem Vaterlande verbannt worden war, lebte er 1834, ohne die ihm von Karl Albert angebotene Pension anzunehmen, zuerst in Paris und wurde dann in Brüssel Lehrer an einem Privatinstitut. Hier entfaltete er zugleich eine bedeutende literarische Thätigkeit. Nachdem er 1835 einige *„Opera latina"* veröffentlicht hatte, folgten 1838 in italienischer Sprache „Betrachtungen über die Religionslehre Victor Cousin's" (welcher seinerseits über Gioberti urtheilte, dass er gar kein Philosoph sei)

und dann eine „Theorie des Uebernatürlichen", 1839 und 1840 aber sein philosophisches Hauptwerk „*Introduzione allo studio della filosofia*", in 3 Bänden, worin er nach vorausgeschickter Kritik der bisherigen Theorien von Raum und Zeit bei Hobbes, Clarke, Newton, Leibniz, Malebranche, Kant den Verfall der wahren Theorie dem sogenannten Psychologismus zur Last legt, welchem Descartes in der Philosophie Bahn gebrochen habe. Diesem Psychologismus, als dem heidnischen und protestantischen Verfahren, dessen Consequenz Skepticismus und Nihilismus seien, setzt er seinen „Ontologismus" oder die ontologische Methode als das einzige katholische und rechtgläubige Verfahren in der Philosophie entgegen, wodurch die Geister durch das Wissen mit der Religion versöhnt und der wissenschaftliche Gott aufgefunden werde. Indem er mit Aufnahme der platonischen Ideenlehre die Lehre von der Offenbarung, vom Uebernatürlichen und Ueberbegreiflichen zu vereinigen strebt und die Hegel'sche Logik und Dialektik in christliche Offenbarungsmetaphysik umsetzt, tritt er als italienischer Scholastiker des neunzehnten Jahrhunderts hervor, welcher den Satz vertritt: „Wer nicht Katholik ist, kann nicht vollkommener Philosoph sein, und jede Philosophie, welche sich vom Glauben losmacht, ist Mörderin ihrer selbst; denn der Unglaube ist der Selbstmord der Seele". Er vertritt diesen Standpunkt zunächst polemisch gegen De Lamennais in seiner „*Lettre d'un Italien à un Français sur les doctrines de M. de Lamennais*" (1840) und nachdem er dazwischen in zwei italienisch geschriebenen Abhandlungen (*Trattato del Bello* 1841 und *Trattato del Buono*, 1842) seine ästhetischen und ethischen Anschauungen dargelegt hatte, trat er polemisch auch gegen die Lehre seines Landmannes Rosmini mit dem Werke hervor: „*Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*" (1842, in drei Bänden), worin er sein Urtheil über diesen in den Worten zusammenfasst: „Er bleibt in seiner Philosophie unfruchtbar, so lang er orthodox sein will, indem er sich versagt, die in seinen Principien eingeschlossenen Consequenzen an's Licht zu ziehen, und somit seine wissenschaftliche Impotenz einer schuldvollen Zeugung vorzieht. Wären aber Rosmini und seine Anhänger weniger fromm und schüchtern, als sie sind, so würde man bald in Italien den Pantheismus eines Fichte und Hegel erstehen sehen, zu welchem die Rosmini'schen Principien gleich denen der kritischen Philosophie unabweislich führen, um endlich zu absolutem Skepticismus und Nihilismus durchzudringen, welche das letzte Resultat des Psychologismus sind, wie der gegenwärtige [1842] Zustand der Hegel'schen Schule beweist." Im Jahre 1843 erschien Gioberti's politisches Hauptwerk: „*Del primato civile e morale degl' Italiani*", in drei Bänden, wozu 1845 noch „*Prolegomeni al Primato*" erschienen. Die Idee dieses Werkes war die Wiederherstellung der Grösse und Macht Italiens durch ein reformirtes Papstthum, als wodurch Italiens nationale Einheit, Unabhängigkeit und bürgerliche Freiheit erfüllt werden sollten. Das Ziel war ein Föderativbund der italienischen Staaten unter dem Vorsitze des Papstes und gestützt durch die Waffengewalt Sardiniens. Dieses Werk hatte in Italien einen beispiellosen Erfolg und machte Gioberti's Namen schnell auf der ganzen apenninischen Halbinsel berühmt. Es gab durch den lebhaften Ausdruck der nationalen Idee der Zeitbewegung einen gewaltigen Ruck und erwarb dem Papste *Pio nono* bei seinen anfänglichen Reform-Bestrebungen die begeisterte Verehrung der Italiener. Im Jahre 1845 begab sich der verbannte Turiner wiederum nach Paris, von wo aus er 1846 und 1847 zu Lausanne sein siebenbändiges Werk „*Il Gesuita moderno*" erscheinen liess, welches von Julius Cornet in deutscher Uebersetzung „Der moderne Jesuitismus von Vincenz Gioberti, in drei Bänden (1849) erschien. Der politische Aufschwung des Jahres 1847 führte den Verbannten zu Anfang 1848 im Triumph in seine Vaterstadt zurück. Er wurde Senator und Mitglied der Deputirtenkammer und stand im December 1848 einige Wochen lang an der Spitze des von ihm, nach dem Sturze des Ministeriums Pinelli-Revel, gebildeten demokratischen Ministeriums. Aber das nächstfolgende Ministerium entfernte ihn zu Anfang des Jahres 1849 mit einer Mission nach Paris aus Turin. Er blieb dort nach dem unglücklichen Ausgange des Unabhängigkeitskampfes gegen Oesterreich in freiwilliger Selbstverbannung und veröffentlichte dort sein Werk „*Del rinuovamento civile d' Italia*" (1851, in zwei Bänden). Erst 51jährig starb er 1852 zu Paris, indem er einen reichen Schatz unvollendeter philosophischer und historisch-politischer Schriften hinterliess, welche als seine *Opere inedite* (Vol. 1—6) in den Jahren 1859 und 60 herausgegeben wurden, nachdem schon vorher aus seinem Nachlass durch Massari das unvollendet gebliebene Werk „*Della Protologia*" (1857, in zwei Bänden) veröffentlicht worden war. In dieser nachgelassenen Schrift zeigen sich Gioberti's Anschauungen von der strengen Orthodoxie etwas mehr entfernt und dem absoluten Idealismus der deutschen Philosophie etwas näher gerückt, indem an die Stelle der frühern Ontologie eine „Protologie" (erste Philosophie) tritt, worin der absteigende Process vom Absoluten durch die Schöpfung zum Dasein und der aufsteigende Process als Rückgang des Daseins zu Gott entwickelt wird. Ausser Massari haben sich Fornar, De Giovannis, Chiarolanza und Toscano an

die Lehre Gioberti's als Schüler angeschlossen. Die leitenden Gedanken seiner Philosophie, wie sich dieselbe in Gegensatz zur Lehre Rosmini's stellt, sind folgende. Wesentliche Aufgabe der Philosophie ist, sich in der Erkenntnisslehre von den Consequenzen der cartesischen psychologischen Methode, dem Sensualismus und Skepticismus zu befreien. Das ideelle Sein kann nicht das reale Sein verbürgen und dem Wissen nicht die wahre Objectivität verschaffen. Von einer Thatsache des Bewusstseins ausgehen, heisst eben so viel als das Nothwendige und Allgemeine auf das Zufällige gründen und sich in die Erscheinung einsperren. Die Kette der Ueberlieferung ist die Philosophie der Menschheit, und mit ihr brechen zu wollen, ist verkehrt. Darum sind Malebranche, Vico und Leibniz die letzten echten Philosophen gewesen. Princip und Methode der Philosophie sind nicht im Subject, sondern im Object, in der Idee zu suchen, deren geistige Anschauung den Menschen eigentlich erst zum vernünftigen Wesen macht. Da der menschliche Geist seinem Object, der Idee, nicht gänzlich entsprechend ist, so geht die Idee über die Begreiflichkeit hinaus. Daher ist eine erste göttliche Offenbarung unentbehrlich, welche der begreiflichen Seite der Idee eine geheimnissvolle Seite hinzufügt. Der Mensch ist Nichts ohne Gott und die Wissenschaft Nichts ohne Offenbarung, das natürliche Licht nichts ohne Entzündung durch das übernatürliche, die Psychologie ist Nichts, wenn sie nicht aus der Ontologie, und die Ontologie ist Nichts, wenn sie nicht aus der Glaubensanschauung fliesst. Der Glaube ist aber seiner Natur nach nicht analytisch, sondern synthetisch; denn in der religiösen Anschauung ist die ganze Wahrheit von vornherein angesammelt und eingeschlossen. Alle Erkenntniss, alle Philosophie ist daher von vornherein nur Reproduction des Glaubensinhaltes in Form der Reflexion, welche in einer Reihe von Erkenntnissstufen von Statten geht. Diese Stufenreihe beginnt mit einer ursprünglichen, aber in unvordenklicher Zeit durch den Sündenfall verscherzten Einigung der menschlichen Anschauung mit der göttlichen. Diese ursprüngliche Einheit des Schauens wieder zu erlangen ist das in der Zukunft zu erreichende Ziel. Dem menschlichen Intellect ist ein instinctives Gefühl seiner Unzureichendheit eingepflanzt, welches zugleich das Bewusstsein von der Ueberbegreiflichkeit der Erkenntnissgegenstände ist und daher die Superintelligenz des Menschen genannt werden kann. In der Reflexion des Verstandes wird unvermeidlich immer unterschieden, was nicht zu unterscheiden wäre, und verendlicht, was an sich ein Unendliches ist. Soweit sich der Verstand auch begrifflich bestimmen möge, so schlüpft doch immer das wahre Wesen der Dinge zwischen seinen Bestimmungen hindurch und fallen ihm Inhalt und Form auseinander, welche in der Uroffenbarung eins waren und am Ende der Dinge eins sein werden. Der reflectirende Verstand hat den Glaubensinhalt zu systematisiren, d. h. die Abhängigkeit der gesammten menschlichen Erkenntniss vom absoluten Princip zu beweisen und ihre organische Einheit darzuthun. Gott als das absolute Princip zur begrifflichen Erkenntniss zu erheben, ist das Geschäft des Ontologismus. Gegenüber der pantheistischen Dialektik der Hegel'schen Philosophie will Gioberti die dialektische Methode in directe Beziehung zur Schöpfung der Welt gesetzt wissen, und indem er die göttliche Schöpferthätigkeit als die Urdialektik selber bezeichnet, nennt er die Schöpfung selbst die göttliche Dialektik und bezeichnet seine Methode als eine Dialektik der Schöpfungslehre. Indem er die Schöpfungsidee zum Princip seines Systems macht, lautet seine ontologische Formel: Gott schafft die Dinge, das Seiende schafft die seienden Wesen, das Ursein schafft die Einzelseienden, d. h. das Absolute als erste Substanz bringt durch freie Schöpfung die Vielheit von Substanzen und zweiten Ursachen hervor. Der Fortgang, den die wirkende Ursache von Anfang bis zu Ende in der allmähligen Entwickelung der Schöpfung beschreibt, entspricht dem intellectuellen Processe, den der Geist von den ersten Principien bis zu den letzten Folgerungen in der allmähligen Entwickelung der Wissenschaft durchläuft; das Raisonnement des Menschen ist parallel und analog dem Fortgange der Natur, und die Logik oder Syllogistik begegnet sich mit der Kosmologie. An die Ontologie und ihre platonische Ideenlehre schliessen sich, als zweite Gruppe von Wissenschaften, die Mathematik, die Logik und die Moral an, welche das Absolute nach seiner dem Endlichen zugekehrten Seite ausdrücken. Die der Mathematik zugehörenden Ideen von Raum und Zeit (mit der Zahl) drücken die Möglichkeit der Schöpfung aus, während die Logik und die Moralphilosophie die eigenthümliche Art behandeln, in welcher Gott auf seine geistigen Creaturen in Bezug auf ihr Denken, wie in Bezug auf ihr Handeln gesetzgebend einwirkt. Die Idee als Gegenstand der Intelligenz ist das Ziel des Strebens und als gebietend die Regel des Willens. Das Gute ist eine göttliche Vollkommenheit, an welcher sich die vernünftigen Geschöpfe betheiligen können, so fern sie sich durch freie Wahl dem Gesetze anpassen, welches mit der Weltordnung eins ist und als das zu Bewahrende sich geltend macht. Das absolute Recht Gottes, das sich im sittlichen Imperativ kund giebt, schafft im Menschen die absolute Pflicht. Die Seligkeit als das Ziel unserer Sehnsucht besteht in der Einigung des Daseins mit dem ewigen Sein, und ihr Wesen ist die Liebe, die das Endliche mit dem Unendlichen

verbindet. Eine dritte Gruppe von Disciplinen bilden die Physik oder Naturphilosophie, die Aesthetik als Philosophie des Schönen und die Politik. Gioberti's Physik ist ein monadologischer Dynamismus, und hier ist Leibniz sein Mann. Zur Physik gehört ihm auch die Psychologie. Die sinnliche Empfindung ist die Brücke von der äussern Schöpfung zur innern und von dieser zu jener. An und für sich ist die sinnliche Empfindung nur Anlass oder Gelegenheit, dass die vorherbegründete Harmonie der ideellen und realen Schöpfungsreihe uns in's Bewusstsein trete, sich zu einem real erfüllten Begriffe steigere, um sich in's System der Wissenschaft einzufügen; darum ist hier Malebranche mit seinem Occasionalismus sein Mann. Das Erhabne schafft das Schöne, das Schöne kehrt zum Erhabnen zurück. Das Eine wie das Andere entsteht aus der Vereinigung des Intelligibeln mit einem Sinnlichen in der Einbildung. Im Erhabnen überwiegt die Idee über die Form, das Schöne stellt ihre Harmonie und das Gleichgewicht her. Das Schöne hat überall seinen Quell im ursprünglichen Schaffen Gottes in der Natur, ebenso in dem nachahmenden Schaffen des Menschen in der Kunst, welches nur die erlösende Wirkung Gottes in Christo der Vollendung entgegenführt und endlich in der Politik, als derjenigen menschlichen Kunst, welche sich an der menschlichen Gesellschaft, am Reiche Gottes übt.

B. Spaventa, la filosofia di Gioberti (1864, in 2 Bänden).

Giuseppe Massari, vita di Vinc. Gioberti (1848).

Gioja, Melchiorre, war 1767 zu Piacenza geboren und im dortigen Lazarus-Collegium für die geistliche Laufbahn vorbereitet, studirte aber seit 1793 in Pavia Mathematik und Physik und lebte nachher zurückgezogen bei seinem Bruder in Piacenza. Im Jahr 1796 verzichtete er auf das geistliche Gewand und warf sich in Mailand auf politische und nationalökonomische Studien, übernahm 1799 unter französischer Herrschaft die Leitung des dortigen statistischen Bureau und begann eine fruchtbare literarische Thätigkeit auf geschichtlichem und nationalökonomischem Gebiete, indem er in seinen Arbeiten den Werth der Statistik für moralische und nationalökonomische Forschung hervorhob. Im Jahr 1820 wurde unter andern Mitarbeitern an einem von Silvio Pellico gegründeten Tagblatte auch Gioja neun Monate lang als politisch verdächtig in Haft gehalten. Nach seiner Befreiung veröffentlichte er diejenigen philosophischen Schriften, um deren willen er sich gefallen lassen musste, von Gioberti als „Sensualist" bezeichnet zu werden. Nämlich: Ideologia (1822, in zwei Bänden), worin er sich wie Galuppi an den Kant'schen Kriticismus anschloss, den er mit Elementen der an Condillac sich anschliessenden französischen Sensualistenschule versetzte, ferner *„Elementi di filosofia ad uso delle scuole"* (1822, in zwei Bänden). Er beschloss seine literarische Thätigkeit mit einer *„Filosofia statistica"* (1826, in vier Bänden), welche mit Noten und Zusätzen von Romagnosi 1829 und 1830 nochmals herausgegeben wurde, und starb 1829.

Gislebertus Porretanus, siehe Gilbert de la Porrée.

Glanvil, Josef, war 1636 zu Plymouth in Devonshire geboren und nachdem er in Oxford studirt hatte, als Magister Artium 1658 in das Collegium von Lincoln aufgenommen worden, später in geistlichen Stellen als Rector zu Wimbish und Bath thätig und 1680 in Bath gestorben. Indem er in verschiedenen Schriften als Skeptiker im Interesse des religiösen Glaubens, an Montaigne und Charron sich anschliessend, den philosophischen Dogmatismus bei den Aristotelikern, wie bei Hobbes und Descartes bekämpfte und bei der Untersuchung des Causalgesetzes zu dem Ergebniss gelangte, dass wir den Causalitätsbegriff nicht eigentlich erfahren, sondern nur erschliessen, und zwar nicht mit Sicherheit, gehört er zu der kritischen Geistesströmung, welche im siebenzehnten Jahrhundert in England der Hume'schen und Kant'schen Philosophie vorgearbeitet hat. Die von ihm in diesem Sinne veröffentlichten Schriften sind folgende: *The vanity of dogmatizing or confidence in opinions, manifested in a discourse of the shortness and incertainity of our knowledge and is causes with some reflections on Peripateticism and an apologie for philosophy* (1661); sein Hauptwerk: *Scepsis scientifica or confessed ignorance the way to science, in an essay of vanity of dogmatizing and confident opinion* (1665). Diese Ueberzeugungen hinderten ihn jedoch nicht, 1666 mit einer Schrift: *„Some philosophical considerations touching the being of witches and witchcraft"* als Vertheidiger des Aberglaubens sich über die Möglichkeit und Wirklichkeit von Spukgeschichten auszulassen. Nach seinem Tode erschien aus seinem Nachlasse 1681 unter dem Titel *„Sadducaeismus triumphans"* eine Sammlung von 26 Spukgeschichten, die nachher nochmals mit Anhängen von H. More (1682) herausgegeben wurde und 1701 in's deutsche übersetzt erschien. Nachdem er in den Jahren 1668 bis 1671 noch einige Streitschriften veröffentlicht hatte, gab er 1676 *„Essays on several important subjects in philosophy and religion"* und endlich eine Schrift unter dem Titel: *„Antifanatic theology and free philosophy"* heraus.

Glaukôn, ein Bruder Platôns, wird unter den Mitgliedern des sokratischen Kreises erwähnt.

Glisson, Francis, war 1596 zu Rampisham in der Grafschaft Dorset geboren und im Cajus-College zu Cambridge gebildet, wo er auch Medicin studirte und später Professor derselben wurde. Von dort wurde er 1639 nach London als Professor der Anatomie beim Collegium der Londoner Aerzte berufen und starb hier 1677. Neben seinen medicinischen Schriften hat er sich in der Geschichte der Philosophie einen Platz erworben durch seinen *„Tractatus de natura substantiae energetica seu de vita naturae ejusque tribus primis facultatibus, perceptica, appetitiva et motiva“* (1672), worin er, freilich in einer verworrenen scholastischen Sprache die Substanzen als selbständig wirkende Kräfte betrachtet hat, deren Theilbarkeit nnd Ausdehnung ein blosser Schein sei. Durch diesen mit dem Begriff der Leibniz'schen Monade zusammenfallenden Substanzbegriff ist er der Vorläufer von Leibniz geworden. Ausserdem hat er Empfindung und Vorstellung genau von einander unterschieden.

Gnôstiker nannten sich ursprünglich die sogenannten Schlangenbrüder (Ophiten oder Ophianer, auch Naasêner), eine im nachapostolischen Zeitalter, seit dem Anfange des zweiten Jahrhunderts hervorgetretene christliche Secte, welche die biblische Schlange (die Schlange des Sündenfalls und die von Moses erhöhte Schlange) zu einem göttlichen Wesen erhoben und diesem eine Rolle im Erlösungsprocess der Menschheit zugetheilt hatten. Mit demselben Namen „Gnostiker“ werden dann weiterhin schon im christlichen Alterthume die Stifter oder Führer, sowie die Anhänger solcher Geistesrichtungen bezeichnet, welche von dem Streben geleitet waren, im Heidenthum und Judenthum die Keime der Wahrheit und dunkeln Anklänge an das Christenthum aufzuzeigen und die Zusammenhänge des letztern mit den vorchristlichen Religionen in der Weise an's Licht zu stellen, dass auf diesem Wege zugleich über die niedere und beschränkte Stufe des blossen Glaubens (der Pistis) zu höherm Erkennen oder zur Gnosis, vom Nichtwissen zum Wissen in Bezug auf das religiöse Welt- und Lebensräthsel fortgeschritten würde. Unter dem gemeinsamen Namen des Gnôsticismus wird demgemäss eine bunte Reihe von religionsphilosophischen Theorien und Systemen befasst, welche während des zweiten und dritten christlichen Jahrhunderts, gleichzeitig mit der Entstehung des neuplatonischen Synkretismus auf dem Boden des römischen Weltreiches, in christlichen Lebenskreisen mit der gemeinsamen Tendenz hervorgetreten sind, die überlieferten religiösen und philosophischen Bildungs-Elemente der damaligen Welt dem Christenthume anzueignen und die von jüdischer wie griechischer Weisheitslehre und Wissenschaft versuchten Lösungen des Welträthsels mit der neuen christlichen Anschauung zu vermitteln. Die gnostischen Systeme sind mit dem ausdrücklichen Anspruche aufgetreten, auf dem Boden des Christenthums zu stehen, und die Gnostiker zählten zu den Gebildetsten, geistig Reichsten und Gelehrtesten des christlichen Bekenntnisses im zweiten Jahrhundert. Sie stammten vorwaltend aus heidnischen Familien, und ihre vorzüglichsten Stifter scheinen orientalischer Herkunft gewesen zu sein, wie z. B. Basileides und Valentinus aus Alexandrien stammten, Saturninos in Antiochien, Bardesanes in Edessa, Tatianos in Syrien, Markion im Pontos, Manes (Mani) in Persien lebten. Unter den vorhandenen Bildungs-Elementen des Zeitalters, aus denen der Gnosticismus seine Nahrung schöpfte, ist die platonische Philosophie in ihrer damaligen Gestalt als Neuplatonismus das wichtigste, dessen Einwirkung auf den Gnosticismus so bedeutend war, dass der Kirchenvater Tertullianus den Platon als den Patriarchen der Gnostiker und den Gnosticismus als christianisirten Platonismus bezeichnen konnte, nur dass dabei die philosophischen Ideen nicht in begrifflicher Form, sondern in mythischen Personificationen und geschichtlichen Hergängen dargestellt werden, so dass die ganze Weltentwickelung und Weltgeschichte im Wesentlichen nichts anders ist, als die auf Christus zusteuernde und in ihm begründete Befreiungs-Geschichte des von seinem göttlichen Ursprung abgefallenen Weltgeistes. In dem vom Gnosticismus gemachten Versuch, den Ursprung des Bösen zu erklären, wurde dasselbe als das von Gott abgefallene und mit der Materie vermischte endliche Dasein gefasst, und es galt nunmehr, die Frage zu beantworten, wie dieser Abfall geschehen sei und wie die gefallene Welt wieder zu Gott zurückgeführt werden könne. Die in allen gnostischen Systemen wiederkehrenden Grundgedanken, welche bei den einzelnen nur auf unterschiedene und eigenthümliche Weise verknüpft werden, sind: der vom Weltschöpfer (Dêmiûrgos) und Gesetzgeber (Judengott) unterschiedene höchste, namenlose und unerkennbare Gott ist von der Materie durch eine unendliche Kluft getrennt. Diese wird durch eine Stufenreihe von überirdischen Geisterwesen (Aionen) ausgefüllt, welche vom höchsten Gott ausströmen und sich in geschlechtlich verschiedene Gespannschaften (Syzygien) paaren, alle zusammen aber die göttliche Fülle (das Plêrôma) bilden. Aus der untersten Aionenreihe tritt ein Aion als Weltschöpfer, der Judengott, mit der Materie in Verbindung und bewirkt durch göttliche Beseelung derselben die Schöpfung der endlichen Welt mit dem Menschengeschlecht, welche durch die Vermischung mit der Materie unvollkommen und mangelhaft und der Sitz alles Uebels ist. Aus dieser Gebundenheit an die Materie strebt sich der

Weltgeist oder die Achamôth (Chakmûth) zu befreien. Um die Rückkehr zum Reiche der reinen Geister zu erleichtern, wurde der nach Erlösung ringenden Welt vom höchsten Gott aus der obersten Reihe der Geisterwelten ein Aion zu Hülfe geschickt, welcher sich mit dem Menschen Jêsûs in einem Scheinkörper verband und die Erlösung vollbrachte, indem er den endlichen Geistern den Weg zur Rückkehr in die Geisterwelt und zu Gott zeigte. Dies wird dadurch erreicht, dass das Leibliche als ein fremdartiges und störendes Element im Menschen mehr und mehr verneint und durch Beherrschung der Lüste und Enthaltsamkeit zu einem dem Menschen anhängenden täuschenden Scheine herabgesetzt wird. Der materielle oder sinnliche Mensch soll zunächst zu einem nach dem Höheren strebenden seelischen und endlich zu einem pneumatischen oder reingeistigen Menschen werden. Aus diesen wesentlichen Elementen der gnostischen Weltanschauung haben sich unter verschiedenen geographisch-volksthümlichen Bildungseinflüssen die während des zweiten und dritten christlichen Jahrhunderts hervorgetretenen gnostischen Systeme hervorgebildet. Man hat in neuern Zeiten von Seiten kirchen- und dogmengeschichtlicher Lehrer verschiedene Versuche gemacht, die gnostischen Systeme nach gewissen allgemeinen Gesichtspunkten in einzelne Gruppen zu ordnen und zu classificiren; denn da die Hauptvertreter des Gnosticismus, mit Ausnahme des jüngern Mani, sämmtlich in das zweite christliche Jahrhundert fallen, so lässt sich die bunte Reihe der verschiedenen Systeme nicht unter den chronologischen Gesichtspunkt von Entwickelungsstufen eines gemeinsamen Grundgedankens stellen, sondern es können nur gemeinsame Mittelpunkte aufgestellt werden, um welche sich einzelne gnostische Lehrsysteme gruppiren. Als solche Mittelpunkte können nur die verschiedenen Wendungen des Verhältnisses betrachtet werden, in welches bei den verschiedenen Systemen die drei geschichtlich vorliegenden Religionen, Heidenthum, Judenthum und Christenthum, zu einander treten. Bei der ersten Gruppe oder Klasse von Gnostikern wird die Einerleiheit des Christenthums mit seiner religiösen Vorzeit betont, d. h. das Judenthum erscheint als blosse Vorstufe des Christenthums bei Karpokratês aus Alexandrien, der um 130 lehrte, und in den sogenannten Clementinen (Recognitionen und Homilien). Bei einer zweiten Klasse von Gnostikern erscheint das Christenthum als der erzielte Höhepunkt seiner Vorreligionen: so bei dem Syrer Basileidês, welcher um 125 in Alexandrien lehrte, bei Valentinus, der um 140 aus Alexandrien nach Rom kam, und in der mit der Lehre Valentin's verwandten gnostischen Schrift „*Pistis Sophia*". Bei einer dritten Klasse von Gnostikern erscheint das Christenthum wesentlich als die allein göttliche Religion: so bei dem Syrer Saturninos, der seit 125 in Antiochia lehrte, bei dem Syrer Bardêsanês, der um 170 in Edessa lehrte, und bei dem Pontier Markiôn, der um 150 lehrte. Trat schon bei Bardêsanês eine Verbindung der parsischen Anschauung vom Gegensatz eines lichten und finstern Princips mit christlichen Elementen hervor, so wurde dieser dualistisch-christliche Gnosticismus seit 240 durch den Parsen Manes zum System ausgebildet, welches unter dem Namen des Manichäismus noch zur Zeit des Kirchenvaters Augustin in Blüthe stand. Aus der Bekämpfung des Gnosticismus durch Clemens von Alexandrien entwickelten sich die Grundgedanken einer kirchlichen Gnosis, welche von Origenes zu einem Systeme christlicher Glaubenswissenschaft entwickelt wurde.

Matter, histoire critique du gnosticisme. Paris, 1828 und 1843 (3 vols.)

F. Chr. Baur, die christliche Gnosis oder Religionsphilosophie. 1835.

R. A. Lipsius, Gnosticismus. (Aus der Allgemeinen Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, I, 71 besonders abgedruckt.) 1860.

A. Harnack, zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus. 1873.

Goclenius, Rudolf, hiess eigentlich Göckel und latinisirte nach damaliger Gelehrtensitte seinen Namen in Goclenius. Er war 1547 zu Corbach (im Waldeckischen) geboren, studirte 1568—1570 in Marburg und Wittenberg Philosophie und Theologie, wurde 1571 in Wittenberg Magister der Philosophie und Privatdocent derselben, 1575 Rector des Pädagogiums zu Cassel, 1581 Professor der Physik und seit 1589 der Logik, Ethik und Mathematik in Marburg, wo er 1628 starb. In seinen Anschauungen der damals noch herrschenden aristotelischen Philosophie abgeneigt, war er ein Anhänger des Petrus Ramus (Pierre Ramée), dessen Logik er in Deutschland zur Geltung brachte. In seiner „*Isagoge in organon Aristotelis*" (1598) stellte er zuerst den nach ihm genannten „Goclejanischen umgekehrten Kettensatz" in der Logik auf, nachdem er schon vorher andere logische Schriften veröffentlicht hatte, wie „*Quaestiones et disputationes logicae de ordine et methodo didascalica*" (1593), ferner „*Ratio ad solvendas vitiosas argumentationes*" (1597), woran sich seine „*Praxis logica*" (1598) und „*Institutionum logicarum liber unus de inventione*" (1598) und derselben „*libri tres*" (1600), sowie „*Controversiae logicae*" (1604) anschlossen. Auch Beiträge zur Metaphysik hat er unter dem Titel „*Metaphysica*" (1597), dergleichen zur Naturphilosophie unter dem Titel „*Philosophiae naturalis libri II*" (1596), sowie zur Psychologie unter dem Titel „*Psycho-*

logia h. e. de hominis perfectione, animo et inprimis ortu hujus“ (1590), auch ethische und politische Versuche „*Exercitationes ethicae et politicae*“ (1592), neben verschiedenen Abhandlungen über rationale Theologie, über Physik, Kosmographie und Grammatik geliefert. Schliesslich gab er in der Schrift „*Idea philosophiae Platonicae*“ (1612) einen Abriss der platonischen Lehre, wodurch er sich bei seinen bewundernden Landsleuten den Ehrennamen des „Marburger Platon“ erwarb.

Goddam, siehe Adam Goddam.

Godefroy de Fontaines (Godefredus de Fontano oder de Fontibus) auch Godefredus de Leodio (Lüttich) oder Leodiensis genannt, hatte zu Paris studirt und eine Zeit lang dort gelehrt. Im Jahr 1280 erscheint er als Kanzler der Pariser Universität und als eifriger Anhänger der Lehre des Thomas von Aquino. Er starb um das Jahr 1290 und wurde von seinen Zeitgenossen mit dem Namen „*Doctor venerandus*“ beehrt. Weder sein „*Tractatus contra mendicantes*“ (d. h. gegen die Bettelmönche), noch seine „*Quodlibeta*“ sind gedruckt worden. Während er sich in letzterer Schrift in der Lehre von den Universalien (Allgemeinbegriffen) ganz an die Lehre des Aquinaten anschliesst, weicht er von dieser doch darin ab, dass er (in Uebereinstimmung mit Göthals) allen realen Unterschied zwischen Sein und Wesenheit, zwischen Natur und Unterlage läugnet und sich gegen die Theorie vom Princip der Individuation erklärt, welches man immer in Etwas suche, was ausser dem Wesen, ausser der Substanz liegt, was also zu dieser erst als ein Zufälliges hinzukommt, und nach einem solchen können doch Substanzen nicht unterschieden werden, noch auch können solche zufällige Bestimmungen die Ursache oder das Princip der Individuation sein, da sie vielmehr ihre Indivualität oder Besonderheit von der Substanz haben, und nicht umgekehrt. Die Frage, woher die Individualität der Dinge komme, erscheint ihm darum eine ganz müssige, da jedes Wesen gerade dadurch, dass es als wirklich gesetzt wird, auch individuell ist und es eine reale Allgemeinheit nicht giebt, indem nur Einzelnes existiren kann. Das Princip der Individuation ist nichts anders als der Act der Existenz selbst; indem Gott schafft, schafft er das Wirkliche, und dieses kann nur individuell sein, folglich muss das Princip der Individuation, wenn von einem solchen die Rede sein soll, im schöpferischen Act Gottes selbst gesucht werden. Hiermit hat Gottfried der sogenannten Nominalistenschule den Weg gebahnt.

Görres, Joseph, war 1776 zu Coblenz geboren, wo er sich in den neunziger Jahren zuerst als Publicist durch Herausgabe der Zeitschrift „das rothe Blatt“, und nach dessen Unterdrückung unter dem Titel „Rübezahl im blauen Gewande“, mit feuriger Begeisterung der Verbreitung der Ideen der französischen Revolution widmete, aber nach der Revolution des 18. Brumaire (1799) in Napoleon den künftigen Tyrannen erkannte, und des politischen Lebens satt geworden, im Jahr 1800 die Stelle eines Lehrers der Naturgeschichte und Physik an der Secundärschule seiner Vaterstadt annahm. Er veröffentlichte als solcher einige Schriften in Form von Aphorismen über die Kunst (1802), über Organomie (1802), über Organologie (1805), Eposition der Physiologie (1805), worin er ein gründliches Studium der Schelling'schen Naturphilosophie beurkundete und mit begeisterter Anerkennung Fichte's und Schelling's sich über die damaligen neuesten philosophischen Bestrebungen aussprach, zugleich aber auch entschiedenen Widerspruch einlegte wider die eitle Anmaassung der Heroen in Kunst und Wissenschaft, sich als „Imperatoren der Wissenschaft“ zu geberden. Im Jahre 1806 wandte sich Görres, während ihm seine Stelle in Coblenz offen gehalten wurde, nach Heidelberg, um dort Vorlesungen über Physik und Mythologie zu halten, in der kleinen Schrift „Glaube und Wissen“ (1806) den Schelling'schen Pantheismus mit romantischen Gedanken Friedrich Schlegels verquickt zu verkündigen, 1807 die deutschen „Volksbücher“ herauszugeben und mit glänzender, phantasievoller Beredsamkeit die Herrlichkeit des Mittelalters zu preisen. Da er als Docent in Heidelberg, bei allem geistreichen Inhalt seiner Vorlesungen, doch wegen Mangel eines gereglten und zusammenhängenden wissenschaftlichen Vortrags kein Glück machte, kehrte er 1806 in seine Lehrstelle nach Coblenz zurück und gab aus seinen Heidelberger mythologischen Vorlesungen 1810 seine „Mythengeschichte der asiatischen Welt“ heraus, worin er ohne Rast und Halt auf seinem romantischen Hippogryphen, der geflügelten Phantasie, die Geschichte der Völker durchjagte. Nicht prüfender, sichtender Verstand, sondern die Willkür der Phantasie war es, welche das Nächste mit dem Entferntesten verknüpfend, historisches und mythologisches Detail in den Goldrahmen einer Weltanschauung einwob, in welcher sich ahnungsvolle Gedanken mit den willkürlichsten Einfällen bunt durchkreuzen. Die philosophische Romantik fuhr bei ihm mit vollen, geschwellten Segeln über den Strom des Wissens dahin, um mit dem kühnen Schwunge der Einbildungskraft die „Curve des Fortschritts in der geschichtlichen Welt“ zu zeichnen. Mit der Gründung der Zeitschrift „Der rheinische Merkur, eröffnete Görres 1814 von Neuem sein politisch-publicistisches Wirken, jetzt aber für die nationale Sache, mit solchem Erfolg, dass das Blatt von Napoleon die „fünfte Macht“ genannt und

schon zu Anfang 1816 von Preussen unterdrückt wurde. Dafür trat Görres 1816 mit der Schrift „Deutschlands künftige Verfassung“ hervor, worin die Herstellung der deutschen Kaiserwürde im Habsburgischen Hause gefordert wurde. In der Schrift „Deutschland und die Revolution“ (1819) hielt Görres Fürsten und Völkern gleichermaassen einen Spiegel vor, worin sie ihre eigne und des Vaterlandes Schmach erblicken sollten. Da er in dem bureaukratischen Polizeistaate vergebens die freie Geistesbewegung suchte, für die er glühte, so suchte er nun in der katholischen Kirche, in der Görres erzogen war, die Trägerin und Bewahrerin der vom Staate mit Füssen getretenen idealen Interessen. In Frankfurt a. M., wo sich Görres damals aufhielt, ereilte ihn ein Verhaftsbefehl; er entrann mit knapper Noth (1820) nach Strassburg, von wo er nach einiger Zeit in die Schweiz ging, um dort in den Jahren 1821 und 1822 wiederum in mehreren publicistisch-politischen Schriften, unter andern „Europa und die Revolution“ (1821) für die religiös-politische Widergeburt des Zeitalters in die Schranken zu treten. Er hoffte nun die Verwirklichung seiner Hoffnungen von einer einheitlichen Macht der katholischen Kirche, für deren Interessen er fortan kämpfte. Die gedruckte „Standrede an den König Ludwig“ (von Bayern), die Görres dem Kurfürsten Maximilian von Bayern in den Mund legte, hatte 1827 seine Berufung an die neuerrichtete Universität München zur Folge, wo er als Professor der Geschichte „das in Kampf und Streit stets wachsende Reich Gottes in aller Geschichte zu deuten“ übernahm. Die Weltgeschichte im Sinne und zur Verherrlichung des Katholicismus aufzufassen, dazu hatte sich Görres durch seine politisch-kirchlichen Flugschriften als der rechte Mann erwiesen. Eine Probe seiner phantastischen Construction der Geschichte aus den Principien der ultramontanen Weltanschauung gab er nun in seiner im Jahr 1830 erschienenen Schrift „Ueber die Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte“, worin er nach der Norm des biblischen Siebentagewerks die ganze Weltgeschichte gliederte. Nachdem Görres in dem preussischen Kirchenstreit über die gemischten Ehen als freiwilliger Sachwalter des Kölner Erzbischofs mit seiner Schrift „Athanasius“ (1837) aufgetreten war und 1838 die Gründung der „historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland“ veranlasst hatte, liess er in den fünf Bänden seiner „christlichen Mystik“ (1836 bis 1842) die Geister des Mittelalters, unbekümmert um geschichtliche Wahrheit, als die Nachtgespenster seines Greisenalters an's Licht treten. „Gebt die Mystik auf, und die Heiligen schwinden euch dahin. Im Geruche der Heiligkeit stehen, ist nicht bildliche Redensart; denn ein Wohlgeruch geht wirklich aus von denen, die ein heiliges Leben führen“. Nochmals liess Görres im Jahr 1845 seine Stimme erschallen zur Verherrlichung des katholischen Fetischdienstes in der kleinen Schrift „die Wallfahrt nach Trier“, um der Welt klar zu machen, dass er selbst als der „Odysseus der deutschen Romantiker“ (wie ihn Arnold Ruge genannt hat) kindisch geworden war. Wenige Wochen vor der Februarrevolution 1848 starb er, als gut katholischer Christ mit der letzten Wegzehrung versehen.

Joseph von Görres. Eine Skizze seines Lebens. 1848.

Göschel, Karl Friedrich, war 1784 zu Langensalza in Thüringen geboren, auf dem Gymnasium zu Gotha gebildet, und nachdem er seit 1803 in Leipzig Rechtswissenschaft studirt hatte, 1807 in seiner Vaterstadt Advokat geworden, 1817 als Oberlandesgerichtsrath nach Naumburg und 1834 als Hülfsarbeiter im Justizministerium nach Berlin übergesiedelt, wo er 1839 Mitglied des Obercensurcollegiums, 1845 Staatsrath und Präsident des Consistoriums für die Provinz Sachsen in Magdeburg wurde. Als solcher wurde er 1848 wegen seiner starren Anhänglichkeit an das Altlutherthum in Ruhestand versetzt und siedelte 1849 nach Berlin, 1861 aber nach Naumburg über, wo er 1862 starb. Während seiner Wirksamkeit in Naumburg war er zunächst in rechtsphilosophischem Interesse mit der Hegel'schen Philosophie bekannt geworden, in welcher er das Mittel zur wissenschaftlichen Rechtfertigung des positiven Christenthums vor dem denkenden Bewusstsein der Gebildeten erblickte. In diesem Sinne veröffentlichte er 1829 „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältniss zum christlichen Glaubensbekenntniss“, wofür ihn Hegel selbst in einer Recension dieser Schrift in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“ mit einem „dankbaren Händedruck“ begrüsste. Nach dem Tode Hegels trat er mit der Schrift „der Monismus des Gedankens“ (1832) hervor, die er als eine Apologie der gegenwärtigen Philosophie am Grabe ihres Stifters bezeichnete und worin er für das Princip der Hegel'schen Methode, die Einheit von Denken und Sein, gegen die Angriffe des Leipziger Philosophen Christian Hermann Weisse seine Lanze einlegte, während er in der Schrift „Hegel und seine Zeit, mit Rücksicht auf Goethe“ (1832) des letztern christliche Gesinnung darzuthun suchte. Als nach Hegels Tode sich dessen Schule, hauptsächlich in Rücksicht auf die Fragen nach der Persönlichkeit Gottes, nach der persönlichen Unsterblichkeit und nach der vorbildlichen Einzigkeit Christi, in eine rechte (orthodoxe) und linke (heterodoxe) Seite spaltete, stand Göschel auf der äussersten Rechten, zunächst in den Streitigkeiten, die sich über die per-

sönliche Unsterblichkeit entspannen. Er trat 1835 mit der Schrift „Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der speculativen Philosophie“ hervor, woran sich 1836 „Die siebenfältige Osterfrage“ anschloss. In der durch die christologische Schlussabhandlung zum „Leben Jesu“ von David Friedrich Strauss hervorgerufenen Bewegung erschien Göschel 1838 mit seinen „Beiträgen zur speculativen Philosophie von Gott, dem Menschen und dem Gottmenschen“ als Kämpe für den Urmenschen, welcher als ein „Moment in Gott“ zugleich als Seele in der geschaffenen Menschheit lebe, und veröffentlichte 1850 sein philosophisches Vermächtniss unter dem Titel „Zur Lehre von den letzten Dingen; eine Ostergabe“.

Göthals, Heinrich (latinisirt: Henricus Bonicollius), gewöhnlich Heinrich von Gent (Henricus de Gandavo oder Gandaviensis) genannt, war um 1217 zu Muda bei Gent geboren, daher bisweilen auch Mudanus genannt, und hatte zu Köln unter Albert dem Grossen seine Studien gemacht. Nachdem er in Gent eine Zeit lang als theologischer Lehrer gewirkt hatte, ging er um 1245 nach Paris, wo er an der Sorbonne lehrte und sich den Ehrennamen des „*Doctor solemnis*“ (der festliche Lehrer) erwarb, und starb 1293 als Archidiakonus in Tournay. Seine *Quodlibeta theologica*, die nachmals auch „*Quodlibeta aurea*“ genannt wurden und 1518 zum ersten Male gedruckt erschienen, enthalten einen Bericht über die von ihm 1278 gehaltenen allgemeinen Disputationen (im Ganzen 15), worin über 399 verschiedene Punkte entschieden wird und alle wichtigen spekulativen Fragen, welche die damalige Zeit beschäftigten, eingehend erörtert wurden. Die für seinen philosophisch-scholastischen Standpunkt wichtigste Schrift war die *Summa quaestionum ordinarium*, welche 1520 in zwei Bänden zuerst gedruckt wurde und worin er in 75 Artikeln zuerst von der Wissenschaft überhaupt, dann von der Theologie insbesondere, zuletzt von Gott und seinen Eigenschaften gehandelt wird. Daran schliesst sich die *Summa theologica* an, welche ebenfalls 1520 zuerst gedruckt wurde, während seine Commentare zu den „Sentenzen“ des Petrus Lombardus und zur Physik und Metaphysik des Aristoteles ungedruckt geblieben und nur handschriftlich erhalten sind. In seinen gedruckten Werken schöpft er vorzugsweise aus den Schriften des Kirchenvaters Augustinus, des heiligen Bernhard von Clairvaux und des Hugo von St. Victor, während er unter den Arabern meistens dem Avicenna folgt. Gegen den Aristotelismus des Albert und Thomas vertheidigt er eine dem platonisch-augustinischen Standpunkt sich anschliessende Lehrweise. Er wäre der ausgesprochenste Platoniker gewesen, wenn nicht der damalige arabische Aristotelismus als Autorität geherrscht hätte, so dass er es schliesslich für das Beste hält, den Platon und Aristoteles mit einander zu verbinden. Dem Albert und Thomas gegenüber behauptet er als Dominikaner, wenn er wirklich ein solcher gewesen ist, eine freie Stellung und weicht namentlich von letzterem, ohne direct gegen denselben zu polemisiren, doch in vielen Punkten wesentlich ab. Er erkannte im göttlichen Geiste nur Ideen als die Musterbilder der Gattungen und Arten, nicht aber zugleich der Individuen, wie es bei Thomas geschieht, an und fasste diese Musterbilder entschieden platonisch als selbstständige Wesen, indem er die göttliche Erkenntniss der Individuen als bereits in der Erkenntniss ihrer Gattungen mit einbegriffen annahm. Die Materie der sinnlichen Objecte will er nicht als etwas Nichtreales aufgefasst wissen, sondern als ein wirkliches, zur Aufnahme der Formen fähiges Wesen gelten lassen; ja schon der als formungsfähige, absolute Unterlage aller Entwickelung von Gott geschaffenen *materia prima* (ersten Materie) wird schon ein Grad von Wirklichkeit zugesprochen, so dass in der Annahme einer ohne alle Form existirenden Materie kein Widerspruch gefunden wird. Das „Princip der Individuation“ in den Dingen wird demgemäss auf eine doppelte Negation reducirt, durch welche er sich das Einzelwesen in der Weise bedingt denkt, dass durch die wirkende Ursache die specifische Form als in sich selbst ganz ungetheilt und von jedem andern Einzelwesen geschieden gesetzt wird, wonach die Vervielfältigung der Individuen in's Unendliche gehen kann, während die Vielheit der in Gott ideal vorgebildeten Arten oder Wesenheiten der Dinge eine beschränkte ist. Dadurch erscheint Göthals in der Auffassung des Allgemeinen, abweichend von der thomistischen Auffassung, als ein Vorläufer der Lehre des Duns Scotus. Er will überdies vom Betrieb der Wissenschaft nur insofern wissen, als sie der Theologie dient. Auch beim blos natürlichen Erkennen ist ihm der helfende allgemeine Einfluss der höchsten (göttlichen) Intelligenz nicht ausgeschlossen. Das Organ des Gottesbewusstseins im Menschen enthält den Schlüssel zur Erkenntniss der im göttlichen Lichte liegenden wahren Wesenheiten und ist eigentlich ein Geschenk der Gnade Gottes, der sie beliebig dem Einen verleiht, dem Andern entzieht. Erst auf Grund dieser natürlichen Erkenntniss Gottes können wir eine rationale oder begriffliche Erkenntniss gewinnen. Ausser der die eigentlich unterscheidende Wesensform des Menschen bildenden, intellectiven oder vernünftigen Seele ist im Menschen noch in Folge der in ihm vorhandenen verschiedenen Mischung der Elemente die Körperform zu unterscheiden, welche der

intelligibeln Seele untergeordnet ist, so dass letztere dem Menschen erst die specifische Vollendung seines Seins giebt. Die Substanz der Seele schliesst, als Princip der Thätigkeit, zugleich die Kräfte der Seele ein, die sich nur insofern unterscheiden, als sich die Thätigkeit auf verschiedene Gegenstände richtet. Die Freiheit des menschlichen Willensactes steht unter keiner zwingenden Ursache, sondern der zu den verschiedenen Objecten sich gleichgültig verhaltende Wille kann sich nach eigner Wahl für das Eine oder Andere entscheiden, und zwar ist diese Entscheidung nicht an das Urtheil des Verstandes gebunden, da sich dieser nicht bewegend und determinirend verhält; sondern der Wille kann sich auch für dasjenige entscheiden, was ihm der Verstand als das minder Gute vorstellt. Der Wille steht darum in jeder Beziehung höher als der Verstand.

Fr. Huet, recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrines de Henri de Gand. 1838.

Gorgias war zu Leontion, einer jonischen Pflanzstadt in Sicilien, um 483 vor Chr. geboren und kam als ein in seiner Vaterstadt hochangesehener Lehrer der Beredtsamkeit im Jahre 427 vor Chr. an der Spitze einer Gesandtschaft nach Athen, um für seine Mitbürger eine Hülfleistung gegen die Syrakusaner zu erlangen. Nachmals trat er in Athen und anderen griechischen Städten als Lehrer der Beredtsamkeit auf und hat sich durch die von ihm über die verschiedenartigsten Gegenstände bei Gelegenheit der regelmässig wiederkehrenden Volksfeste zu Olympia und Delphi gehaltenen Prunkreden Ruhm und Geld erworben. Durch die in diesen Vorträgen ausgesprochenen Anschauungen und Grundsätze war er einer der frühesten Vertreter der griechischen Sophistik (siehe diesen Artikel). Er war der Erste, der sich anheischig machte, aus dem Stegreif über jeden beliebigen Gegenstand einen Vortrag zu halten und auf jede Frage sofort antworten zu können. Er scheint in der Naturphilosophie ein Schüler des Agrigentiners Empedokles gewesen zu sein und von diesem auch die hochgetragene, rednerisch schwungvolle Weise gelernt zu haben, die Platon im Symposion nachgebildet hat. Er soll das Erscheinen des platonischen Dialogs „Gorgias“ noch erlebt und sich zuletzt zu Larissa in Thessalien aufgehalten haben, wo er im Genusse von Speise und Trank höchst mässig ein Alter von mehr als hundert Jahren erreichte und erst nach dem Tode des Sokrates um 375 einen sanften und schmerzlosen Tod fand. Eins seiner geistreichen Witzspiele hat uns Plutarch von Chäronea überliefert, wonach er die Bedeutung des Tragischen darin setzte, dass dasselbe eine Täuschung sei, bei welcher der Täuschende besser ist, als der Nichttäuschende, der Getäuschte aber klüger, als der Nichtgetäuschte. Seine Philosophie und Erkenntnisstheorie, die sich mit der seines sophistischen Vorgängers Protagoras nahe berührte, legte Gorgias schon in seinen jüngeren Jahren in einer kleinen Schrift nieder, welcher er den seltsamen Doppeltitel gab „Von der Natur oder dem Nichtseienden“, aus welcher uns bei Sextus, dem sogenannten Empiriker, und in der angeblich aristotelischen Schrift „über Melissos, Xenophon und Gorgias“ Bruchstücke erhalten sind. Er benutzte bei seinen Beweisführungen die einander widerstreitenden Sätze früherer Philosophen, um dieselben in ein rhetorisches Spiel zu verkehren, und knüpft namentlich an die Lehren der Eleatischen Schule, insbesondere des Zenon und Melissos an. Vom Standpunkt dieser Schule fand er in unserm Bewusstsein einen unauflöslichen Widerspruch. Da uns das ewig Eine (Absolute) niemals als solches entgegentritt, vielmehr überall nur Bedingtes und Einzelnes erscheint, so stellte Gorgias drei von den späteren Skeptikern vielfach wiederholte paradoxe Sätze auf, die einen philosophischen Nihilismus enthalten. Nämlich: 1) es ist überhaupt Nichts wirklich (d. h. es giebt kein Seiendes); denn wenn etwas wäre, so müsste dasselbe entweder geworden oder ewig sein. Nun aber kann es weder aus dem Seienden, noch aus dem Nichtseienden geworden sein, und eben so wenig kann es ewig sein, weil es dann zugleich unendlich sein müsste, das Unendliche aber weder in sich selber, noch in einem Andern sein kann, also nirgends ist. 2) Wäre aber auch etwas, so könnte das Seiende doch wenigstens nicht gedacht oder erkannt werden; denn wenn es eine Erkenntniss des Seienden gäbe, so müsste das Gedachtwerden ein Seiendes sein und das Nichtseiende auch nicht einmal gedacht werden können, und es gäbe also auch keinen Irrthum, während es doch Thatsache ist, dass Vieles gedacht werden kann, was kein Seiendes ist. 3) Gäbe es aber auch eine Erkenntniss, so wäre sie doch an Andere nicht mittheilbar, da man durch die Worte, als die herkömmlichen Zeichen für Gedanken oder Vorstellungen, das davon verschiedene Bezeichnete oder Vorgestellte nicht eigentlich ausdrücken und also davon Andern keine Vorstellung beibringen kann.

Gottfried von Fontaines, siehe Godefroy de Fontaines (Godefredus de Fontano oder de Fontibus.

Goudin, Antoine, war 1639 oder 40 zu Limoges unweit Poitiers geboren, trat 1658 in den Dominikanerorden, lehrte zu Avignon an einem Gymnasium Geschichte und Literatur und kam 1672 als Professor der Theologie nach Paris, wo er 1695 starb. In seinem Lehrbuche der Philosophie, welches

unter dem Titel *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque divi Thomae dogmata, Logicam, Physicam, Moralem et Metaphysicam complectens* (1679) erschien und öfters aufgelegt, zuletzt von Roux-Lavergne 1855 in Paris neu herausgegeben wurde, zeigt er sich als treuen Ausleger und Vertreter des Standpunkts von Thomas Aquinas.

Gousset, Jacques (Gussetius, Jacobus) war 1635 zu Blois an der Loire geboren, hatte zu Saumur studirt, wurde 1662 Prediger in Poitiers und ging nach der Zurücknahme des Edicts von Nantes nach Calais, dann nach England und zuletzt nach Holland, wo er 1687 Prediger bei der Wallonischen Gemeinde in Dordrecht wurde. Im Jahr 1692 folgte er einem Ruf als Professor der Theologie und hebräischen Sprache nach Gröningen, wo er 1704 starb. Von seinen zahlreichen theologischen Schriften abgesehen, griff er in der Schrift „*Causarum primae et secundarum realis operatio*" (1700) das System des Malebranche an und hält die Realität der sogenannten „zweiten Ursachen" fest.

Grand, Antoine le, siehe Legrand (Antoine).

Gratry, Auguste, war 1805 zu Lille geboren, brachte seine Knabenzeit in Deutschland zu, wo sich sein Vater bei der französischen Armee befand, und machte dann seine Studien in Tours und in Paris. Aus seinem frühern Unglauben wurde er über Nacht durch eine Vision zum katholischen Glauben zurückgeführt, studirte darauf in der polytechnischen Schule die exacten Wissenschaften und wurde Artillerie-Lieutenant in Metz. Nach einer zweiten Vision liess er sich in das Redemptoristenkloster zu Beichemberg bei Strassburg aufnehmen, wo er bis 1830 blieb. Dann schloss er sich als Weltgeistlicher an die religionsphilosophischen Anschauungen des Abbé Bautain an, unterwarf sich aber, nachdem Bautain's Philosophie die Verurtheilung durch die Kirche erfahren hatte, dem Urtheil der Kirche. Er ging nach Paris, wo er 1846 bei der *Ecole normale* eine Anstellung erhielt, trat dann in das dortige geistliche Oratorium ein und begann seit 1850 eine Reihe philosophischer Werke zu veröffentlichen, die ihm einen Ruf in der sogenannten theologisch-philosophischen Schule begründeten und 1863 eine Professur der evangelischen Moral an der Sorbonne und 1867 die Mitgliedschaft bei der Akademie der Wissenschaften verschafften. Er starb 1872 in Paris. In seinen philosophischen Schriften sucht er in einer nachlässigen und selbstgefälligen, bald rhetorisch-poëtischen, bald leidenschaftlich erregten und polemischen Sprache gegen die philosophischen „Sophisten" und das „ruchlose" literarische Gesindel auf philosophischem Gebiete kämpfend, ohne wissenschaftliche Ordnung und Methode und unter häufigen Abschweifungen von der Sache der durch De Maistre und De Bonald in Frankreich eingeleiteten religiösen Speculation seine Dienste zu leisten und dafür die philosophischen Errungenschaften der Neuzeit möglichst zu verwerthen, indem er auf eine Ueberführung der Erkenntnisslehre in die Ontologie verzichtet und sich mit einem psychologischen Unterbau für die Religion und Moral begnügt. Die Schriften des Abbé Gratry, welche die Philosophie berühren, sind folgende: *Etude sur la sophistique contemporaine* (1851), worin er unter den Sophisten das „abscheuliche Gezücht" der Hegelianer versteht; ferner: *De la connaissance de Dieu* (1855, in zwei Bänden); *Logique* (1856, in zwei Bänden), wodurch er das Princip der Identität in Verbindung mit dem Princip der Transscendenz als die beiden Wurzeln der Vernunft ansieht, worin die Seele das Unendliche (Gott) ebenso, wie die endlichen Wesen (die Welt und sich selbst) empfindet. Ferner: *De la connaissance de l'âme* (1857, in zwei Bänden), *Philosophie du Credo* (Philosophie des Glaubensbekenntnisses) 1861; *Les sophistes et la critique* (1864); *La morale et la loi d'histoire* (1868, in zwei Bänden). Nach der Ansicht des Abbé Gratry haben die Alexandrinischen Philosophen, d. h. die Neuplatoniker die Andeutungen, die sie bei Platon und Aristoteles über den natürlichen Glauben der Menschenseele fanden, weiter entwickelt und namentlich hat Proklos darüber viel Treffliches gesagt. Wenn Cartesius durch sein zwischen diesen Glauben und seinen Gegenstand sich eindrängendes Raisonnement die Verirrungen des Idealismus und Skepticismus hervorrief, so hat Kant diesen philosophischen Trug zerstört und nachdrücklich auf einen unveräusserlichen Vernunftglauben hingewiesen, an welchem sich das menschliche Denken orientiren müsse. In Bezug auf das Verhalten des Erkennenden zum höchsten Ziele der Erkenntniss unterscheidet er eine gesunde, eine verkehrte und eine faule Vernunft. Die gesunde Vernunft ist der Reflex der göttlichen Lichtfülle oder des göttlichen Wortes in der menschlichen Seele. Die Vernunft will sehen und wissen. Wissen aber heisst nichts anders, als in Betreff des verworrenen und zerstreuten Schaubildes der Welt unterscheiden und einigen. Weil es aber zwei Arten von Einheit giebt, die Einheit der Substanz und die Einheit von Ursache und Wirkung, so hat die Vernunft zwei Einigungsprincipien und dem entsprechend ein doppeltes logisches Verfahren, das syllogistische und das inductive, welches an der Hand der innern Erfahrung zu Gott führt. Das Evangelium ist das Gesetzbuch des Fortschritts, und die Zukunft der Welt ist an den Triumph des Evangeliums geknüpft.

Gravesande, Wilhelm Jacob, stammte aus einer alten patrizischen Familie in Delft, die eigentlich Storm van's Gravesande hiess, und war 1688 zu Herzogenbusch geboren, studirte 1704—7 in Leyden Mathematik und Astronomie und hielt bei Niederlegung des Rectorates 1724 eine unter dem Titel „*Oratio de evidentia*“ im Druck erschienene Rede, worin er die mathematische Gewissheit für das alleinige Kriterium der Wahrheit erklärte, während er die Bestätigung der moralischen Gewissheit in den Willen Gottes setzte. Seit 1734 war er zugleich Professor der Philosophie und trat dieses Amt mit einer Rede an, welche unter dem Titel „*Oratio de vera et nunquam vituperata philosophia*“ gedruckt wurde und worin er nach Darlegung der Mängel der bisherigen Philosophie die wahre Liebe zur Weisheit darin findet, dass ein Jeder dem Zwecke entspreche, wozu er erschaffen sei, und diese Philosophie habe zu allen Zeiten in Achtung gestanden. Er starb 1742 zu Leyden. In der Naturphilosophie beurkundete er sich durch Erläuterung der Schriften Newton's in seinen „*Institutiones philosophiae Newtonianae*“ (1723) als einen Anhänger Newton's, während er in der philosophischen Grundanschauung zur Schule Locke's zählt, dessen Principien er nach individuellen Bedürfnissen und Spinozischen Einflüssen modificirte. Sein Hauptwerk erschien unter dem Titel „*Introductio ad philosophiam, Logicam et Metaphysicam continens*“ (1736) und in französischer Uebersetzung (1737), auch in einer jetzt kaum noch geniessbaren deutschen Uebersetzung unter dem Titel „Einleitung in die Weltweisheit“ (Halle, 1755). Er gab darin zugleich eine sorgfältige Analyse der Seelenvermögen und interessante Erörterungen über die Wahrscheinlichkeit, kam aber durch die in dieser Schrift vorgetragene Lehre von der Freiheit, die er als das physische Vermögen des Menschen erklärte zu thun, was er wolle, wie auch die Bestimmung seines Willens sein möge, in den Verdacht des Spinozismus. Seine aus Journalen gesammelten kleinern Schriften wurden unter dem Titel *Oeuvres philosophiques et mathématiques*“ (1774, in zwei Bänden) durch J. N. S. Allamand veröffentlicht.

Greathead (Grossetête, Capito), siehe Robert.

Grêgorios Aneponymos, siehe Geôrgios Pachymerês.

Grêgorios (syrisch Grigûrios), genauer nach seinem arabischen Namen: Abûlfaradsch Dschordschis, latinisirt Abulfaragius, war der Sohn eines ursprünglich jüdischen, später zum Christenthum der Jakobiten-Secte übergetretenen Arztes, woher er den Beinamen Barhebraeus (Bar Ebraja) erhielt, unter welchem er sehr häufig angeführt wird. Er war zu Malatia in Kappadokia (rechts vom Euphrat) 1226 geboren und hatte sich neben dem Studium der arabischen und griechischen Sprache auch der Philosophie, Theologie und Medicin gewidmet. Als die Tartaren in seine Heimath eindrangen, war er 1244 mit seinen Eltern nach Antiochien geflohen, lebte dann einige Zeit in Tripolis (an der syrisch-phönizischen Küste), wurde 1246 als Bischof nach Gubos (Guba) bei Malatia berufen, 1252 nach Aleppo (Haleb) und 1264 zum Primas (Maphrian) der Jakobiten erhoben. Er starb 1286 zu Maraga. Ausser seinem berühmten, in syrischer Sprache verfassten „*Chronicon Syriacum*“ (syrische Chronik), wovon er selbst eine arabische Uebersetzung ausarbeitete, hat Abulfaradsch in syrischer Sprache unter dem Titel „Butter der Weisheit oder Buch der Weisheit der Weisheiten“ eine Bearbeitung der philosophischen Werke des Aristoteles verfasst, welche als kurzgefasste Darstellung der peripatetischen Philosophie bei den Syrern in hohem Ansehen stand, aber nur handschriftlich in verschiedenen Bibliotheken vorhanden ist. Gedruckt erschien von ihm syrisch und lateinisch: *Veteris philosophi Syri carmen de sapientia divina.*

Grêgorios von Nazianz war in (oder nahe bei) Nazianz, im südwestlichen Kappadokien, um's Jahr 330 n. Chr. geboren und reiste zu seiner Ausbildung nach Cäsarea in Palästina, dann nach Alexandrien und Athen, wo er mit seinem aus Cäsarea in Kappadokia gebürtigen Landsmanne Basilios (später der Grosse genannt) enge Freundschaft schloss. Beide lebten, als sie 360 in ihre Heimath zurückgekehrt waren, einige Zeit zu Pontos, wo sie gemeinschaftlich eine Anthologie aus den Schriften des von ihnen hochverehrten alexandrinischen Kirchenvaters Origenes veranstalteten. Im Jahre 361 wurde Basilios zum Presbyter geweiht. Von den der Lehre des Athanasius folgenden und treu an den Lehrbestimmungen des Nicänischen Glaubensbekenntnisses hängenden Christen zu Konstantinopel dorthin berufen, erlangte er als Kanzelredner einen solchen Ruf, dass er 381 dort Bischof wurde. In Folge der von den Arianern gegen den zur Lehre des Athanasius haltenden Bischof geschmiedeten Ränken legte er jedoch dieses Amt bald wieder nieder und kehrte in seine Heimath zurück, wo er in ländlicher Zurückgezogenheit 389 oder 390 starb. Seine Bedeutung als Theologe besteht hauptsächlich darin, dass er sich der philosophischen Begründung der Lehre von der göttlichen Trinität widmete.

K. Ullmann, Gregor von Nazianz der Theologe. 1825.

H. Weiss, die grossen Kappadokier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten. 1872.

Grêgorios von Nyssa war um 330 zu Cäsarea in Kappadokien geboren und ein jüngerer Bruder des mit Gregor von Nazianz befreundeten Basilius des Grossen. Seit dem Jahre 372 Bischof von Nyssa in Kappadokien, wurde er 375 verbannt, aber 378 zurück gerufen und starb daselbst im Jahre 394. In seinem Werke „die grosse katechetische Rede" hat er zuerst den ganzen Inbegriff der Nicänischen Dogmen aus der Vernunft zu begründen gesucht, wobei er sich in der Form der Darstellung an Origenes anschloss, dabei aber dessen Lehre von einem vorirdischen Dasein der Seele bekämpfte, während er sich wiederum in der Lehre von einer endlichen Wiederbringung der Dinge zur Gemeinschaft mit Gott oder Welt-Erneuerung zu den Anschauungen des Origenes hinneigt. In seinen zur Begründung der göttlichen Einheit in den drei Personen unternommenen Untersuchungen über das Verhältniss der allgemeinen Wesenheit zu den Individuen ist er ein Vorläufer der späteren scholastischen Streitfrage von der Bedeutung der Allgemeinbegriffe oder Universalien. Er betont die menschliche Freiheit bei der Aneignung des Heils als den Vorzug des Menschen vor dem Thier mit der Bemerkung, dass Gott voraussehe, wie sich der Mensch entscheiden würde, und danach dessen Loos bestimmt habe. Das um der Freiheit willen nothwendige sittliche Böse ist das einzig wirkliche Uebel; aber aus Gottes unendlicher Güte folgt die schliessliche Rettung aller vernünftigen Wesen. Wenn der Wille Aller in Gott ist, so wird für das Böse kein Platz mehr sein. — Ausserdem hat Gregor ein Gespräch „über die Seele und Auferstehung" (deutsch von H. Schmidt, 1864), ferner „über das Schicksal" und endlich „über die Erschaffung des Menschen" besondere Schriften verfasst. In letzterer Abhandlung werden biblische Sätze mit platonischen und aristotelischen Anschauungen combinirt. Eine Auswahl der wichtigsten Schriften Gregor's von Nyssa in deutscher Uebersetzung befindet sich in Oehler's Bibliothek der Kirchenväter, Bd. I—IV (1858 und 59).

J. Rupp, Gregor's des Bischofs von Nyssa Leben und Meinungen. 1834.
Stigler, die Psychologie des heiligen Gregor von Nyssa, 1857.

Gregorius von Rimini (Ariminensis) war zu Ende des 13. Jahrhunderts zu Rimini (Ariminum) im Kirchenstaate geboren und Augustiner-Mönch geworden. Er hielt als Doctor der Theologie in Paris Vorlesungen über die „Sentenzen" des Petrus Lombardus mit solchem Beifalle, dass er den Ehrennamen des „authentischen Lehrers" erhielt. Um's Jahr 1350 nach Italien zurückgekehrt, lehrte er in seinem Ordenskloster zu Rimini, wurde 1357 General seines Ordens, starb aber schon 1358 auf einer Reise in Wien. Das Ergebniss eines Theils seiner Vorlesungen wurde nachmals als „*Lectura primi libri sententiarum*" (1482 und öfter) und „*In secundum librum sententiarum*" (1494) gedruckt, während die „*Lectura in tertium et quartum sententiarum librum*" ebenso, wie seine „*Quaestiones metaphysicales*" noch ungedruckt sind. Er wollte aus der Logik das Dogma ganz ausgeschieden wissen, damit sich die Theologen nicht unter einander und mit den Ketzern herumstritten. In der Behandlung logischer Fragen schliesst er sich, als entschiedener Vertreter der nominalistischen Geistesrichtung unter den Scholastikern des Mittelalters, an Wilhelm Occam an. Während die unsinnlichen Dinge der Offenbarung vorbehalten bleiben sollen, lässt er für die sinnlichen Dinge nur eine unbestimmt allgemeine und verworrene Erkenntniss übrig. Abweichend von seinem Vorbilde Occam erblickt jedoch Gregor in der Annahme einer repräsentativen Gattung den einzig möglichen Erklärungsgrund dafür, dass die Sinneseindrücke abwesender Gegenstände in bestimmter Weise festgehalten und erkannt werden. Die Theologie gilt ihm, wie dem Occam, als eine speculative Wissenschaft, deren Gegenstand Gott in seinem Verhältniss nach aussen ist. Dabei werden in Betreff der göttlichen Personen, nach der bei den spätern Scholastikern beliebten Weise, die spitzfindigen Unterscheidungen auf die Spitze getrieben und unter Anderm behauptet, Gott könne machen, dass Vergangenes nicht gewesen sei. Aehnliche Spitzfindigkeiten finden sich bei der Unterscheidung der Sinnenseele und der intellectiven Seele. Auch über das den Engeln zukommende Denken wird weitläufig gehandelt und bei den Erörterungen über den Urzustand und den Fall Adams das Erstaunlichste eines unfruchtbaren und müssigen Scharfsinns geleistet. Alle Handlungen der Ungläubigen gelten dem Augustinermönch natürlich als sündhafte Acte, weil sie der Beziehung auf Gott ermangeln.

Greve, Heinrich, war um's Jahr 1450 in Göttingen geboren und dort Baccalaureus juris geworden. Später lehrte er als Professor der schönen Wissenschaften in Leipzig, wo er zu Anfang des 16. Jahrhunderts starb. Abgesehen von juristischen Schriften hat er eine Bearbeitung der sogenannten „*Parva logicalia*" unter einem weitläufigen Titel (zu Ende des 15. Jahrhunderts ohne Angabe des Ortes und Jahres gedruckt) geliefert, worin er sich auf dem nominalistischen Standpunkte der damaligen „Terministen" bewegt.

Griechische Philosophie. Mit dem Namen „Philosophie" wurde das, was man überhaupt unter Philosophie versteht, durch die Griechen (Hellenen) zuerst in die Weltgeschichte eingeführt. Auf dem Boden der hellenischen Welt traten gleichzeitig mit dem Beginne der moralischen Reflexion, die sich

in praktischen Sittensprüchen ausprägte, wie uns solche von den sogenannten „sieben Weisen“ überliefert worden sind, bei deren ältestem Vertreter Thales aus Milet seit der Mitte des siebenten vorchristlichen Jahrhunderts die ersten schöpferischen Antriebe und grundlegenden Gedanken zu einer einheitlichen theoretischen Weltanffassung auf erfahrungsmässiger Grundlage, ohne Beimischung mythisch-poëtischer Phantasieen über Weltbildung und Weltentwickelung, in der sogenannten jonischen Naturphilosophie hervortraten, welche ausserdem durch des Thales Landsleute und jüngere Zeitgenossen Anaximander und Anaximenes vertreten wurde. Ein halbes Jahrhundert später wurde in den westgriechischen Pflanzstädten, in Grossgriechenland, durch Pythagoras ein Bund wissenschaftlich strebender und praktisch thätiger Männer gestiftet, welche eine auf die Harmonie der Zahl gegründete Weltanschauung und eine auf das richtige Maass der Seelen-Thätigkeiten gerichtete sittliche Lebens-Ordnung erstrebten. Nachdem der Ephesier Herakleitos um's Jahr 500 die Ordnung der Welt auf den Process der Bewegung und Veränderung gegründet und das in Alles sich umwandelnde Feuer für das Grundelement der Welt, die Seele aber als trockenen Dunst vom Urfeuer erklärt hatte, stellte in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts der Klazomenier Anaxagoras, der Zeitgenosse und Freund des Perikles, die Fülle der elementarischen Stoffe unter den Gesichtspunkt der Mischung und Entmischung, während ein ewiger vernünftiger Geist als zweckmässig ordnendes Princip das Weltganze durchwalte. Waren die Urstoffe des Anaxagoras bereits eine Art von Atomen, so wurde durch seinen jüngeren Zeitgenossen Dêmokritos folgerichtig zu einer rein atomistischen Weltanschauung fortgeschritten, worin die Atome als das Volle und eigentlich Seiende dem Leeren als dem Nichtsein gegenüber stehen, in der allgemeinen Naturnothwendigkeit aber für Zweck-Ursachen kein Platz übrig bleibt. (Siehe den Artikel „Atomisten“.) Die Forderungen einer zutreffenden Vorstellung des einheitlichen Bandes in der Mannigfaltigkeit der Welt-Erscheinungen wurde das Problem, dessen Lösung im fünften Jahrhundert die Schule der Eleaten (Xenophanes, Parmenides, Zenon) versuchte, denen sich der Samier Melissos anschloss. (Siehe den Artikel „Eleaten“.) Dagegen erklärte der Agrigentiner Empedokles alle Veränderungen in der Welt aus Mischung und Trennung der vier Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde durch das Walten der Liebe und des Streites nach dem Gesetz der wirkenden Ursache. Im Perikleischen Zeitalter brachten die Sophisten (Protagoras, Gorgias, Hippias, Prodikos) in die Entwickelung der griechischen Philosophie eine erste Krisis, indem sie den Menschen, wie er geht und steht, und die unmittelbare Sinnesempfindung für das Maass aller Dinge erklärten, die Willkür des Einzelnen von der Ueberlieferung und vom Zusammenhang mit dem Ganzen emancipirten und durch Reflexion und Zweifel die volksthümliche Grundlage des Sittlichen auflösten. Aus dieser Krisis ging durch Sokrates die Philosophie verjüngt hervor, indem dieser von der Selbsterkenntniss ausgehend, als den Kern und Stern der Philosophie das praktisch-sittliche Wissen erfasste und den darauf gerichteten philosophischen Trieb zur Einheit von Wissen und Gesinnung zu entwickeln suchte. Durch die Wirksamkeit des Sokrates angeregt, sind die ursprünglich von vorsokratischen Richtungen des philosophischen Denkens ausgegangenen Männer Eukleides aus Megara, Antisthenes aus Athen und Aristippos aus Kyrene die Häupter der sogenannten kleineren sokratischen Schulen, der Megariker (welche die eleatische Geistesrichtung fortsetzten), der Kyniker (die durch Epikuros fortgesetzt wurden) und der Kyrenaiker (die Vorläufer der Stoiker) geworden. Durch des Sokrates grössten Schüler Platôn wurde die Philosophie innerhalb der Schranken des hellenischen Geistes zu ihren höchsten theoretischen und praktischen Aufgaben erhoben, indem er den sokratischen Begriff der Philosophie, wonach dieselbe zugleich als wissenschaftlicher und als praktischer Trieb nach der das selige Leben mit einschliessenden höchsten Bildung des Menschen bestimmt wurde, in seiner ganzen Ausdehnung, Höhe und Tiefe entwickelte. Durch Erkenntniss des vernünftigen Wesens des Menschen suchte Platon, unter Benutzung der vorsokratischen Gesichtspunkte, zur Erkenntniss der Welt zurückzukehren und wies die Welt der Sinneserkenntniss dem Werden und Wechsel zu, während die Welt der Ideen, als Gegenstand der sich auf sich selbst besinnenden Vernunft, das wandellose und unvergängliche Reich der Schönheit, Wahrheit und Güte bildet, wovon die Erscheinungswelt nur ein schwaches und unvollkommenes Nachbild wäre. Den hierin enthaltenen unvermittelten Gegensatz der materiellen und geistigen Welt suchte der Stageirite Aristoteles dadurch zu überwinden, dass er die Ideenwelt als das innerste Wesen und die bewegende Kraft der Erscheinungen darzuthun strebte. Indem aber der „Meister derer, welche wissen“ die Philosophie einseitig zur blos theoretischen Erforschung der letzten Gründe aller Dinge herabsetzte, entfremdete er dieselbe zugleich wieder von ihrer sokratisch-platonischen Universalität und entzog ihr die ethische Triebkraft sittlich-praktischer Lebensweisheit, während er zugleich als Vater der formalen Logik und Metaphysik die lebendig pulsirende Macht der Philosophie zur scholastischen

Begriffsweisheit erstarren liess. Platon's Schule setzte sich in der Akademie (siehe diesen Artikel) fort, während die Anhänger des Aristoteles schon in nächster Zeit mit Hintansetzung der dialektisch-metaphysischen Untersuchungen die realistische, auf die Pflege der besondern Wissenschaften gerichtete Seite der Philosophie in Pflege nahmen. Durch Aristoteles' Zeitgenossen Pyrrhôn wurde die Schule der Skeptiker gegründet, welche durch die sogenannte mittlere Akademie (Arkesilaos und Karneades) weitergeführt wurde, während sich die Schulen Epikur's und der Stoa mit der Aufsuchung des sittlichen Lebensideales wiederum mit dem sokratischen Begriffe der Philosophie befruchteten, indem Epikuros zugleich Erneuerer der Atomenlehre Demokrit's und Fortsetzer der kynischen Schule wurde und die Stoiker zugleich mit der Fortsetzung der kyrenaischen Schule den Standpunkt des Anaxagoras in eine pantheistische Weltanschauung umbogen. Während unter den Römern die philosophischen Standpunkte der Griechen mit überwiegender Richtung auf die praktische Seite eklektisch reproducirt und popularisirt wurden, erhob sich zugleich im ersten Jahrhundert der Kaiserzeit in Alexandrien ein durch den Juden Philôn vertretener jüdisch-griechischer und ein neupythagoriäscher Synkretismus, indem der christlich-gnostische Synkretismus am Neuplatonismus sein heidnisches Gegenstück fand, dessen letzte Vertreter das Edict des Kaisers Justinian (529) erlebten, wodurch die heidnischen Philosophenschulen geschlossen wurden, um der Ausbreitung der christlich-kirchlichen Religionsphilosophie Platz zu machen.

Chr. A. Brandis, Handbuch der griechisch-römischen Philosophie. 1835—60 (3 Theile in 5 Abtheilungen); derselbe: Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche. 1862 und 64 (in zwei Bänden).

L. Strümpell, Geschichte der griechischen Philosophie. 1854 (1863).

A. Schwegler, Geschichte der griechischen Philosophie, hg. von Köstlin. 1859 (1870).

E. Zeller, die Philosophie der Griechen. 1844—52 (in 3 Theilen), in 2. Auflage (5 Theile) 1856—1868; in 3. Auflage (I und II, 1) 1869 und 75.

G. H. Lewes, the history of philosophy. I (the ancient philosophy) 1866. Deutsch (von A. Ruge) 1871 (1873).

Griepenkerl, Friedrich Konrad, war 1782 zu Peine (im Fürstenthum Hildesheim) geboren und hatte 1805—8 in Göttingen Theologie und Philosophie studirt, wo er zu Herbart's eifrigsten Schülern gehörte. Nachdem er auf Herbart's Rath und Empfehlung einige Jahre Lehrer am Fellenberg'schen Institute zu Hofwyl bei Bern gewesen war, wurde er 1821 Doctor der Philosophie und Lehrer am Carolinum in Braunschweig, später am dortigen Gymnasium, wo er 1849 starb. Im Sinne der Lehre Herbart's gab er ein „Lehrbuch der Logik" (1828, in 2. Aufl. 1831) und ein „Lehrbuch der Aesthetik" (1827, in zwei Theilen) und „Briefe an einen jüngern gelehrten Freund über Philosophie und besonders über Herbarts Lehre" (1832) heraus.

Grohmann, Johann Christian, war 1770 zu Gross-Corbetha bei Weissenfels geboren, 1792 in Wittenberg Privatdocent und 1803 dort Professor der Logik und Metaphysik, 1809 Professor der theoretischen Philosophie am Gymnasium zu Hamburg geworden, von wo er 1833, nachdem er in den Ruhestand getreten war, nach Dresden übersiedelte, woselbst er 1847 starb. Ursprünglich durch die Vorträge Platner's für psychologische Forschungen und zum Studium der Werke Kant's, angeregt, zeigt er sich zunächst als einen Anhänger der Kant'schen Lehre in den Schriften: Ideen zu einer physiognomischen Anthropologie (1791), Ueber das Verhältniss der Theorie zur Praxis (1795), Neue Beiträge zur kritischen Philosophie und insbesondere zur Logik (1796), Ueber den Begriff der Geschichte der Philosophie (1797), Neue Beiträge zur kritischen Philosophie und der Geschichte der Philosophie (1798), Kritik der christlichen Offenbarung als einzig möglicher Standpunkt, die Offenbarung zu beurtheilen (1798), Ueber das Verhältniss der Kant'schen Kritik zur Herder'schen Metakritik (1802), Dem Andenken Kant's oder die neuern philosophischen Systeme in ihrer Nichtigkeit (1804). Während seiner Thätigkeit in Hamburg (1810—1833) wandte er sich vorzugsweise der Psychologie und ihrer praktischen Verwerthung für die Erziehung, die gerichtliche Medicin und psychischen Krankheiten zu. In dieser Richtung veröffentlichte er folgende Schriften: Psychologie des kindlichen Alters, an Eltern und Erzieher in Briefen (1812); Mittheilungen zur Aufklärung der Criminalpsychologie und des Strafrechts (1833); Untersuchung der Phrenologie oder Gall'schen Schädellehre; für Menschenkenntniss, Seelenleben und Pädagogik (1842).

Groot, Huig de, bekannter unter seinen latinisirten Namen Hugo Grotius, war 1583 zu Delft geboren und begleitete schon im 16. Lebensjahre als Doctor juris seinen Gönner Oldenbarnevelde, als Gesandten der holländischen Republik, nach Paris, wo er wegen seiner Gelehrsamkeit als „das Wunder von Holland" angestaunt wurde. In seinem 24. Jahre (1607) wurde er Generaladvokat von Holland und 1613 Pensionär und Syndikus von Rotterdam und dadurch Mitglied der holländischen Generalstaaten. Im Jahr 1609 entwickelte er in seiner Schrift „*Mare liberum*" (das freie Meer) die Principien des Seerechts und vertheidigte die Freiheit des Handels in völkerrechtlicher Hinsicht.

Während der religiösen Streitigkeiten der Arminianer und Gomaristen veröffentlichte Grotius die Schrift „*De veritate religionis christianae*“ (1619), worin er mit einer Widerlegung des Heidenthums, Judenthums und Islams die Vertheidigung der den christlichen Confessionen gemeinsamen Lehren unternahm. Nachdem in demselben Jahre sein Gönner Oldenbarnevelde enthauptet worden war, wurde Hugo Grotius mit andern Mitgliedern der Generalstaaten gefangen gesetzt und zu lebenslänglicher Haft verurtheilt, weil er gegen die Religion und den Frieden des Landes gesprochen habe. Vom Schlosse Löwestein wurde er jedoch 1621 durch seine Gattin in einer leer aus dem Gefängniss zurückgehenden Bücherkiste befreit und entfloh nach Paris, wo er zehn Jahre als Privatmann lebte und sich der vielseitigsten, namentlich theologischen Schriftstellerei ergab und 1625 sein berühmtes Hauptwerk „*de jure belli et pacis*“ (Hugo Grotius, vom Rechte des Kriegs und Friedens, deutsch von H. J. von Kirchmann, 1869, als 16. Band der „Philosophischen Bibliothek“) veröffentlichte, welches ungeheures Aufsehen machte, eine neue Epoche in der Geschichte der Rechtsphilosophie eröffnete, seinen Namen in alle Länder trug und schon 1627 von der römischen Curie verboten wurde. Nachdem er sich 1631 nach Hamburg begeben hatte, wurde er zum schwedischen Gesandten am französischen Hof ernannt und reiste 1645 über Holland nach Schweden zurück. Da er sich dort nicht behaglich fühlte, dachte er in sein Vaterland zurückzukehren und dort seine letzten Lebensjahre zu verbringen, er erkrankte aber schon auf der Reise und starb 1645 in Rostock. Obwohl er in seinem genannten Hauptwerke auch die Ansichten griechischer und römischer Philosophen berücksichtigt, insbesondere den Aristoteles und Karneades bekämpft, kommt er doch vorzugsweise auf das rechtsphilosophische Werk des Jean Bodin „vom Staate“ zurück. Seine epochemachende Bedeutung hat das Werk des Grotius dadurch erlangt, dass er zuerst vom überlieferten Recht auf das Naturrecht als letzte Rechtsquelle zurück ging und die Idee des gesellschaftlichen Ganzen zum maassgebenden Gesichtspunkt seiner Rechtsauffassung machte. Während das „göttliche Recht“ auf den Vorschriften des Alten und Neuen Testaments beruht, hat das „menschliche Recht“ einen natürlichen Ursprung und ist entweder natürliches oder freiwilliges Recht. Ersteres fliesst mit Nothwendigkeit aus der menschlichen Natur selbst, letzteres beruht auf positiven Bestimmungen. Da der mit Vernunft und Sprache begabte Mensch zum Leben in der Gemeinschaft bestimmt ist, so entspringt das natürliche Recht aus der geselligen Natur des Menschen, von welcher schon Aristoteles alles Gemeinschaftsbedürfniss hergeleitet hatte. Die der menschlichen Vernunft angemessene Bewahrung der Gesellschaft ist die Quelle des Naturrechts. Ebenso folgt aus diesem angebornen Geselligkeitstriebe als allgemeinstes Rechtsgebot das Wohlwollen gegen Andere oder die Menschenliebe und hieraus die übrigen Pflichten. Allerdings entspringt auch das Naturrecht zuletzt aus dem freien Willen Gottes, aber dasselbe würde auch dann bestehen, wenn wir annehmen wollten, es sei kein Gott, der sich um die menschlichen Angelegenheiten bekümmere. Das Naturrecht ist so unveränderlich, dass es Gott selbst nicht ändern kann. Auf vernunftgemässer Anwendung eines natürlichen Rechts auf besondere Fälle beruht auch das Herkommen und das daraus hervorgehende Gewohnheitsrecht. Ursprünglich, so lange die Menschen im einfachen Naturzustande lebten, hatten Alle das Recht auf Alles, und diese Gütergemeinschaft ist das naturgemässe Verhältniss. Erst durch die Sünde ist ein gewaltsamer Rechtsschutz und ein Privateigenthum nöthig geworden. Mit dem erwachten Bestreben der Menschen, sich einen verfeinerten Lebensgenuss zu verschaffen, kamen dieselben durch einen ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag mit einander überein, die Güter zu theilen und das einem Jeden Zufallende oder was er sich erwarb, als sein Eigenthum anzuerkennen. Im Gesellschaftstrieb der menschlichen Natur überhaupt und in dem Bedürfniss des Rechtsschutzes und der gegenseitigen Unterstützung liegt der natürliche Grund der staatlichen Gemeinschaft, zu deren wirklichem Hervortreten es jedoch eines ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrags bedurfte, wodurch sich die Menschen verpflichteten, sich demjenigen zu unterwerfen, was entweder die Mehrheit der Gesellschaftsmitglieder oder ein mit der Herrschaft betrauter Einzelner anordnen. Damit entstand auf der Grundlage des Naturrechts das positive Recht, welches sich als *jus civile voluntarium* vom *jus gentium* (bürgerliches und Völkerrecht) unterscheidet.

H. Luden, Hugo Grotius, nach seinen Schicksalen und Schriften. 1806.

Guérinois, Jacques Casimir, war 1640 zu Laval geboren, im 16. Lebensjahre Dominikaner geworden und hatte im Kloster seines Ordens zu Paris schöne Wissenschaften und Theologie studirt, die er nachher in Bordeaux lehrte, wo er 1703 starb. Er hat sich als Gegner des Cartesianismus in einem vierbändigen Werke bekannt gemacht, welches unter dem Titel: „*Clypeus philosophiae Thomisticae contra veteres et novos ejus impugnatores*“ (1703) erschien und im 1. Bande die Logik, im 2. und 3. Bande die Physik, im letzten die Metaphysik und Ethik behandelt.

Günther, Anton, war 1785 zu Lindenau in Böhmen geboren, hatte zu Raab (in Ungarn)

seine Studien gemacht, war 1820 Priester geworden und liess sich als Weltpriester in Wien nieder, wo er als philosophischer Schriftsteller thätig war und 1861 starb, nachdem 1857 sein religionsphilosophisches System nach mehrjährigen Verhandlungen von der kirchlichen Autorität verworfen worden war, welchem Urtheilsspruch er sich pflichtschuldigst unterwarf. Seine wichtigsten philosophischen Schriften sind folgende: Vorschule zur speculativen Theologie (1828 in zwei Bänden), Süd- und Nordlichter am Horizonte speculativer Theologie (1832), Janusköpfe für Philosophie und Theologie (1834, mit seinem Freunde J. H. Pabst, einem Arzt in Wien herausgegeben), die *Justemilieus* in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit (1838), Eurystheus und Herakles, metalogische Kritiken und Meditationen (1843). Die von Günther und Veith 1849—54 herausgegebene Zeitschrift „*Lydia*" war das wissenschaftliche Organ der Günther'schen Philosophie, zu welcher sich ausser Johann Heinrich Pabst auch Carl von Hock, J. Merten und einige andere katholische Philosophen bekannten. Obwohl Gegner Hegel's und Herbart's, hat sich Günther doch an die Grundbegriffe und dialektische Methode Hegel's angeschlossen, nur dass er dem Hegel'schen Pantheismus einen Dualismus entgegensetzte, worin Gott antipantheistisch über die Welt gestellt und diese als „Contraposition" Gottes gefasst wird. Von einer Scheidung der speculativen Theologie von der Philosophie will Günther ganz im Sinne Hegel's Nichts wissen, sondern verlangt, dass beide eins seien und dieselbe Methode haben. Nicht blos die natürlichen oder sogenannten Vernunftwahrheiten gehören zur Philosophie, sondern auch die sogenannten Mysterien müssen, wenn auch nicht hinsichtlich ihres „Wie", doch hinsichtlich ihres „Warum" wissenschaftlich begriffen und vor dem Denken gerechtfertigt werden. Der Menschengeist ist auch an sich dazu fähig, und wenn ihm dies allerdings in Folge der Sünde erschwert ist, so kommt ihm die Offenbarung zu Hülfe. Darum steht der nach einem beharrlichen und einem beweglichen Inhalte zu unterscheidende christliche Lehrbegriff in Bezug auf seine dogmatisch-philosophische Begriffsbestimmung stets unter dem Einflusse der jezeitigen Wissenschaft und erfordert die freie Bethätigung des forschenden Geistes. Da sich das Sein nur in seiner Erscheinung und durch dieselbe bezeugt, so ist all unser Wissen um das Sein ursprünglich ein Glauben. Der denkende Geist glaubt demgemäss eben so sehr an sich selbst, als an Gott und an die Natur, indem er in aufsteigender Richtung hinter und über der Erscheinung das Sein als den Grund und die bewirkende Ursache der Erscheinung erfasst und festhält. Erst durch diesen Glauben ist ein Wissen möglich, welches darin besteht, dass in absteigender Richtung nunmehr die Erscheinung aus dem Sein als aus ihrer Wurzel und dann das Sein selber wieder aus seinem höchsten Grunde, durch den es bedingt ist, begriffen wird. Hat sich der Glaube einmal zum Wissen erhoben und in diesem sich vollendet, so ist er damit zugleich als blosser Glaube, wie fern dieser die Voraussetzung für das Wissen ist, überflüssig geworden. Indem ich mich im Selbstbewusstsein als Ich erfasse, welches sich nach Seiten der Receptivität im Erkennen und nach Seiten der Spontaneität im Wollen bethätigt, wird das Selbstbewusstsein mit dem Ichgedanken die Grundlage und der Ausgangspunkt aller weitern philosophischen Erkenntniss. Indem der Geist im Ich sein Sein erfasst, erkennt er dieses zugleich als ein in seiner Kraftäusserung beschränktes und bedingtes, welches nothwendig ein unbedingtes Sein voraussetzt. Der Geist kann sich nicht als Ich erfassen, ohne zugleich Gott als das Unbedingte mitzuerfassen und muss, wie er sich selbst als ein reales Sein denkt, nothwendig auch das im Ichgedanken mitgedachte Unbedingte (Gott) als real denken. Weil aber der Geist sich selber als das reale Princip seiner eignen Thätigkeiten in und aus diesen selber findet, so muss er für alle andern Erscheinungen, die er nicht auf sich selbst als den Realgrund ihres Daseins beziehen kann, einen andern Realgrund ausser ihm selbst voraussetzen. Dieser ist das Princip der Natur, welches in der blossen Erscheinung aufgeht und nicht zum Ichgedanken vorzudringen vermag. Damit hat sich aus der Analyse des Selbstbewusstseins ein dreifaches Sein ergeben: Gott, Geist und Natur, welches ein weiterer Gegenstand speculativer Forschung wird. Diese weist nun wiederum im Begriffe Gottes das Selbstbewusstsein als die wesentliche Form seines Seins nach. Indem sich Gott sein eignes Wesen entgegensetzt und somit durch Emanation sich verdoppelt, dann aber die beiden Glieder im Gegensatze wieder einander gleichsetzt, somit ein Drittes im göttlichen Selbstbewusstsein setzt, erhält die göttliche Wesensdreiheit die Bedeutung eines ewigen theogonischen Processes, in welchem Gott sich selbst als wirklich setzt und sein absolutes Selbstbewusstsein hat. Indem aber Gott als ein dreifaches Ich sich setzt, folgt wiederum aus der wechselseitigen formalen Negation der drei göttlichen Factoren der Gedanke eines dreifachen göttlichen Nicht-Ich oder die Idee der Weltcreatur sowohl an sich, als auch in ihrer dreifachen Gliederung als Geist, als Natur und als Einheit beider, d. h. als Mensch. Real gesetzt wird jedoch die Weltcreatur erst durch die Schöpfung, indem Gott um der Vollendung seiner eignen Selbstoffenbarung willen nothwendig, nach Seiten seiner Allmacht wie seiner Liebe,

eine von seiner eignen wesentlich verschiedene Substanz ausdrücklich setzt, um die göttliche Seligkeit an Geschöpfe mitzutheilen. Die allen Creaturen zum Grunde liegende Substanz ist ein unmerisch einheitliches Sein, dessen Erscheinungen eben die Naturproducte sind. Indem sich diese Naturmonade in bestimmte Unterschiede zertheilt und veräussert, strebt sie durch diese Veräusserung zu jener Verinnerung zu gelangen, welche das Wesen des Bewusstseins ausmacht. Aber die Naturmonade gelangt bloss zum Gedanken ihrer Erscheinungen, nicht zugleich zum Gedanken des Ich, welchen nur das Geistwesen im Processe seines Selbstbewusstseins erreicht. Im Menschen erhebt sich das Naturprincip zur Psyche, welche seine höchste Verinnerung ist. Die Psyche ist aber vom Leibe ebenso unterschieden, wie vom Geiste, welcher dem durch die Natur-Psyche lebendigen Leibe durch göttliche Schöpfung eingeschaffen wird und das eigentliche Ich im Menschen ist. Hiernach vollzieht sich im Menschen neben dem niedrigen oder sinnlichen Erkennen zugleich ein höheres oder vernünftiges Erkennen, und in der Region des Willens neben dem niedern oder sinnlichen Begehren das höhere und eigentliche Wollen. Der Wille der Natur-Psyche ist nicht Gott zugewandt, sondern nur der sinnlichen Lust. Das Böse entspringt daraus, dass der Wille des Geistes den Gelüsten der Natur-Psyche folgt. Daran schliesst sich im Günther'schen Systeme die Theorie des Sündenfalles und der Erlösung, bei deren Ausführung der speculative Theologe in der Christologie eben so wie in seiner Auffassung der göttlichen Trinität dem kirchlichen Dogma nicht gerecht wurde. Die Umsetzung der Hegel'schen Philosophie des Absoluten aus der Immanenz der dialektischen Selbstbewegung der Idee in die Transscendenz der dualistisch-kirchlichen Weltanschauung konnte hier nicht durchdringen.

Guilelmus Parisiensis, siehe Wilhelm von Auvergne.

Gundling, Nicolaus Hieronymus, war 1671 zu Kirchen-Sittenbach bei Nürnberg geboren, hatte seit 1690 in Altdorf, Jena und Leipzig Theologie studirt und war 1695 als Hofmeister einiger junger Leute von Stande nach Halle gekommen, wo er durch Thomasius veranlasst, sich dem Studium der Rechtswissenschaft widmete und 1700 Doctor der Rechte wurde. Eben dort erhielt er 1703 eine Professur der Philosophie, später auch der Dichtkunst und Beredsamkeit, noch später des Natur- und Völkerrechts, und starb daselbst 1729 als Consistorial- und geheimer Rath. Während er in seinem „*Jus naturae et gentium*" (1714) auf dem Standpunkt seines Lehrers Thomasius sich bewegte, bekennt er sich in seinem philosophischen Werke „*Via ad veritatem moralem*" im Wesentlichen zur empirisch-sensualistischen Richtung Locke's, vertheidigt auch gelegentlich Hobbes gegen Angriffe Anderer, entlehnt aber auch Manches von der damals in Halle blühenden Lehre Wolff's und zeigte sich somit als einen Eklektiker. In seiner nicht weiter fortgesetzten frühesten Schrift „*Historia philosophiae moralis, P. I* (1706) liess er sich vom Pater Harduin anstecken, in der Geschichte der Philosophie überall den Atheismus aufzuspüren, wodurch er in allerlei gelehrte Streitigkeiten verwickelt worden war.

H.

Hales, siehe Alexander von Hales (Alesius).

Hamann, Johann Georg, war 1730 zu Königsberg in Preussen geboren, wo er seit 1746 sich erst theologischen, nachher juristischen Studien zugewandt hatte, dann aber auch mit Philologie und Kritik und mit Romanlectüre sich befasste. Im Jahr 1752 nahm er eine Hofmeisterstelle in Livland an, von welcher er jedoch nach einigen Monaten zu einer andern Stelle in Kurland überging, die er ebenfalls nicht lange versah. Im Auftrag eines ihm befreundeten Kaufmannshauses in Riga reiste er 1756 über Danzig, Berlin, Hamburg, Amsterdam nach London, wo er im Frühjahr 1757 ankam, ohne jedoch dort den Erwartungen seines Hauses zu genügen, da er sich in die Vergnügungen und Ausschweifungen des Weltlebens und dadurch in einen Zustand innerer Verzweiflung stürzte, den er selbst in den „Gedanken über meinen Lebenslauf" mit grosser Offenheit schilderte. Durch Bibellesen wieder innerlich beruhigt, kehrte er nach Riga zurück, wo er in dem befreundeten Hause theils einen Theil der Correspondenz besorgte, theils der Schwester desselben Unterricht gab. Im Jahr 1759 ging er nach Königsberg zurück und widmete sich neben der Pflege seines alten Vaters einige Jahre lang eifrigen, wiewohl unzusammenhängenden Studien. Nachdem er darauf wieder einige Zeit im Geschäftsleben

thätig gewesen, wurde er 1767 in Königsberg Uebersetzer bei der Accisedirection und 1777 Packhofverwalter, welche Stelle ihm Musse genug liess, um seinen Büchern, seiner Freundschaftscorrespondenz, sowie dem Umgang mit Hippel, Kant, Kraus und Schulze zu leben. Nachdem 1784 sein Gehalt erheblich vermindert worden war und er bald nachher mit einer geringen Pension in Ruhestand getreten war, wurde er durch die Freigebigkeit eines begeisterten Verehrers seiner Schriften von Sorgen befreit, indem ihm dieser ein bedeutendes Kapital für jedes seiner Kinder schenkte. Er starb im Jahr 1788 in Münster, als er bei eben diesem Verehrer (Buchholz von Walbergen) sich aufhielt und die Rückreise nach Königsberg antreten wollte. Hamann's Schriften sind sämmtlich Gelegenheitsschriften und lauter kleine Aufsätze, die er selbst „fliegende Blätter" nannte. Durch eingestreute lokale Beziehungen, Anspielungen auf seine jeweilige Lectüre und den Ausdruck zufälliger persönlicher Stimmungen, sowie durch einen seltsamen, oft barocken Styl, oft aber auch durch die Tiefe der ausgesprochenen Gedanken erschienen die fliegenden Blätter Hamann's schon seinen Freunden und Verehrern höchst dunkel und schwer verständlich, wodurch er sich bei diesen den Namen des „Magus aus Norden" erwarb. Er schrieb unter andern: biblische Betrachtungen eines Christen (1758), Sokratische Denkwürdigkeiten (1759), Kreuzzüge eines Philologen (1762), eine Anzeige von Kant's Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabnen (1764), des Ritters Rosenkreuz Willensmeinung (gegen Herder's Preisschrift über den Ursprung der Sprache), hierophantische Briefe (eine Apologie des Lutherthums gegen den Darmstädter Hofprediger Stark), Fragmente über apokalyptische Mysterien (gegen Stark's Apologie des Freimaurerordens), Golgatha und Scheblimini (gegen Mendelssohns Jerusalem), eine Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft (gegen Kant), welche jedoch bei seinen Lebzeiten nicht mehr erschienen, sondern erst in Rink's „Mancherley" (1800) veröffentlicht worden ist. Zur Kenntniss seiner Ansichten sind auch seine Briefe unentbehrlich, von welchen die an seinen Freund Friedrich Heinrich Jacobi gerichteten im vierten Bande von des Letztern Werken enthalten sind. Hamanns Schriften wurden, nachdem E. D. Cramer unter dem Titel „Sibyllinische Blätter des Magus in Norden" (1819) eine Blüthenlese Hamann'scher Gedanken veröffentlicht hatte, zuerst von Roth (1821—42) in acht Bänden vollständig gesammelt, später wieder herausgegeben von Gildemeister: Hamanns Leben und Schriften (1851—68) in fünf Bänden, wozu als sechster noch „Hamannstudien" (1873) kamen. Hamann besass einen gründlichen Widerwillen gegen alle Einseitigkeiten und Abstractionen und bezeichnet Giordano Bruno's *principium coincidentiae oppositorum* oder die Vereinigung der Gegensätze und Widersprüche der abstrahirenden Vernunft als das Höchste, was zu erstreben sei. Darum will er auch von einem Gegensatze des Göttlichen und Menschlichen Nichts wissen, da Alles göttlich und menschlich sei. Ebenso leugnet er einen Gegensatz zwischen Natur und Geschichte, zwischen Vernunft und Offenbarung, die vielmehr zusammenstimmen und eins seien. Nur die Schulvernunft, meint er, trennt Idealismus und Realismus, von deren Gegensatze die ächte Philosophie Nichts weiss. Die Aufklärung, dieses „Nordlicht unsers Jahrhunderts", wie er sie nannte, und die Freigeisterei des französischen Materialismus waren ihm in der Seele zuwider. Auch die Kant'sche Trennung von Sinnlichkeit und Verstand will ihm nicht in den Sinn, da diese beiden Stämme der menschlichen Erkenntniss ohne ihre gemeinsame Wurzel verdorren müssten. Die Trennung von Materie und Form gilt ihm als der Grundmangel der Kant'schen Philosophie, in welcher die hohe Bedeutung der Sprache verkannt und die Biederkeit der Sprache in ein sinnloses magisches Schattenspiel verwandelt werde. Dem gegenüber lobt er Hume, dass er an die Stelle des Wissens die subjective Gewissheit des Glaubens gestellt habe. Der Glaube (hebt Hamann hervor) ist kein Werk der Vernunft und kann deshalb auch keinem Angriff derselben unterliegen, weil Glauben eben so wenig durch Gründe geschieht, als Schmecken und Fühlen und Sehen. Da der Glaube zu den natürlichen Bedingungen unserer Erkenntnisskräfte und zu den Grundtrieben unserer Seele gehört, sogar jeder allgemeine Satz auf gutem Glauben beruht und unser eignes Dasein, sowie die Existenz aller Dinge nur geglaubt werden kann; so berauben sich die berühmtesten Speculanten unserer Zeit über Religion selbst ihrer Vordersätze und Mittelbegriffe, die zur Erzeugung vernünftiger Schlussfolgen nothwendig sind, schämen sich ihrer eignen Werkzeuge und machen ein Geheimniss daraus, wo kein Geheimniss stattfinden kann. Glaube hat Vernunft eben so nöthig, wie diese jenen. Die Philosophie ist aus Idealismus und Realismus, wie unsere Natur aus Leib und Seele zusammengesetzt; nur die Schulvernunft theilt sich in Idealismus und Realismus. Jede ächte und rechte Philosophie besteht aus gewisser und ungewisser Erkenntniss, aus Idealismus und Realismus, aus Sinnlichkeit und Schlüssen. Empfindung kann in der menschlichen Natur eben so wenig von Vernunft, als diese von der Sinnlichkeit geschieden werden. Empfindung und Vernunfterkenntniss beruhen beiderseits auf Verhältnissen der Dinge und ihrer Eigenschaften

mit den Werkzeugen unserer Empfänglichkeit, wie auf den Verhältnissen unserer Vorstellungen. Es ist reiner Idealismus, Glauben und Empfinden vom Denken abzusondern. Wenn wir unsern Empfindungen, unsern Vorstellungen glauben, dann hört aller Unterschied auf; wir können für uns dieser Zeugen nicht entbehren, aber Niemanden durch ihre Uebereinstimmung widerlegen. Glaube ist nicht Jedermanns Ding und auch nicht mittheilbar, wie eine Waare, sondern das Himmelreich und die Hölle in uns. Zwischen Sein und Glauben ist eben so wenig Zusammenhang, als zwischen Ursache und Wirkung, wenn ich das Band der Natur entzwei geschnitten habe. Wenn diejenigen Narren sind, welche in ihrem Herzen das Dasein Gottes leugnen, so kommen mir diejenigen noch unsinniger vor, welche dasselbe erst beweisen wollen. Die Leute reden von Vernunft, als wenn sie ein wirkliches Wesen wäre, und vom lieben Gott, als wenn selbiger Nichts als ein Begriff wäre. Weiss man erst, was Vernunft ist, so hört aller Zwiespalt mit der Offenbarung auf. Vernunft ist für mich ein Ideal, dessen Dasein ich voraussetze, aber nicht beweisen kann. Vernunft ist die Quelle aller Wahrheit und aller Irrthümer; sie ist der Baum der Erkenntniss Gutes und Böses; also haben beide Theile Recht und Unrecht, die sie vergöttern und die sie verlästern. Glaube ist eben so die Quelle des Unglaubens, als des Aberglaubens. Sein, Glaube, Vernunft sind lauter Verhältnisse, die sich nicht absolut behandeln lassen; sie sind keine Dinge, sondern reine Schulbegriffe, Hülfsmittel, unsere Aufmerksamkeit zu erwecken und zu fesseln. Unsere Vernunft muss warten und hoffen, Dienerin und nicht Gesetzgeberin der Natur sein wollen. Erfahrung und Offenbarung sind einerlei und unentbehrliche Flügel und Krücken unserer Vernunft, wenn sie nicht lahm bleiben und kriechen soll. Die Gnade und Wahrheit wird nicht durch die Vernunft erkannt, sondern muss geschichtlich offenbar werden; sie lässt sich nicht ergrübeln, noch ererben, noch erwerben. Bei mir ist nicht sowohl die Frage: was ist Vernunft, sondern was ist Sprache? Vernunft ist unsichtbar ohne Sprache. Ich mache die ganze Philosophie zu einer Grammatik, zu einem Elementarbuch unserer Erkenntniss. Ich will Erfahrung der reinen Vernunft entgegensetzen. Allen Sprachen liegt eine allgemeine zu Grunde: Natur, deren Herr und Stifter ein Geist ist, der allenthalben und nirgends ist, dessen Sausen man hört, ohne zu wissen, woher und wohin. Natur und Geschichte sind die zwei grossen Commentare des göttlichen Wortes und dieses der einzige Schlüssel, uns eine Erkenntniss in beiden zu eröffnen. Eine gesunde Philosophie muss auf die Harmonie dieser Offenbarungen dringen; Naturkunde und Geschichte sind die zwei Pfeiler, auf denen die wahre Religion beruht. Ohne das sogenannte Geheimniss der göttlichen Dreieinigkeit scheint mir gar kein Unterricht des Christenthums möglich zu sein; Ende und Anfang fällt weg; in der Menschwerdung ist dieses Geheimniss enthüllt, aller philosophischer Widerspruch und das ganze historische Räthsel unserer Existenz sind durch die Urkunde des fleischgewordenen Wortes aufgelöst. Gott allein entdeckt uns Neues; die Offenbarung Gottes im Fleisch ist die einzige Neuigkeit, die für die Erde und ihre Bewohner wichtig, allgemein und wirklich neu ist, ja niemals aufhören wird, neu zu sein. Gott wiederholt sich in der Natur, in der Schrift, in der Regierung der Welt, in der Aufbauung der Kirche, im Wechsellaufe der Zeiten. Die Zeugnisse der menschlichen Kunst, Wissenschaft und Geschichte dienen alle zum Siegel der Offenbarung. Alles ist göttlich, und die Frage vom Ursprung des Uebels läuft am Ende auf ein Wortspiel und Schulgezänk hinaus; alles Göttliche ist aber auch menschlich, und diese Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist der Hauptschlüssel aller unserer Erkenntniss. Unser Selbst ist in dem Schöpfer desselben gegründet; wir müssen bis in den Schooss der Gottheit dringen, um das ganze Geheimniss unsers Wesens aufzulösen. Der Christ allein ist ein lebender Mensch, weil er in Gott, ja selbst für Gott lebt, sich bewegt und da ist. Der Christ thut Alles in Gott; wer in Gott lebt, nur der allein wacht; der natürliche Mensch schläft. Die Analogie zum Schöpfer ertheilt allen Creaturen ihren Gehalt und ihr Gepräge; jeder Eindruck der Natur im Menschen ist ein Unterpfand der Grundwahrheit, wer der Herr ist; jede Gegenwirkung des Menschen in die Creatur ist Brief und Siegel von unserm Antheil an der göttlichen Natur und dass wir seines Geschlechtes sind.

In solcher Form von hingeworfenen Gedankenbruchstücken, Brocken, Grillen und Einfällen (wie er sie selber nennt) hat Hamann seine Ahnungen und Anschauungen ausgesprochen, da er Wahrheiten, Grundsätzen, Systemen nicht gewachsen sei. Indem er sich in tiefsinnigen, theils mystischen, theils theosophischen Gedankenblitzen vor der nüchternen Aufklärungstendenz seiner Zeit rettete, gab er durch den Einfluss, den er auf Herder und Jacobi ausübte, den eigentlichen Anstoss zur Begründung der sogenannten Glaubensphilosophie, die durch Herder und Jacobi weiter entwickelt wurde.

M. Petri, Johann Georg Hamann's Schriften und Briefe. 1872 und 73, in vier Theilen.

G. Poel, J. G. Hamann der Magus im Norden. Sein Leben und Mittheilungen aus seinen Schriften. 1874 und 76 (in zwei Bänden).

Hamilton, William, war 1788 zu Glasgow geboren und zunächst dort, später

in Edinburg gebildet, wo er ursprünglich Rechtswissenschaft studirte und 1821 Professor der Universalgeschichte wurde, als welcher er sich 1829 bis 1832 durch eine Reihe von Abhandlungen in der Edinburgh Review bekannt machte, welche später von ihm unter dem Titel „*Discussions on philosophy and literature, education and university reform*“ (1852) gesammelt herausgegeben wurden. Nachdem er in Edinburg 1836 die Professur der Logik und Metaphysik erhalten hatte, wirkte er durch seine Vorlesungen im Sinn und Geist der schottischen Schule des „*Common sense*“ (des gemeinen Bewusstseins) und hat dadurch, dass er die Grundanschauungen dieser Schule mit den Gedanken deutscher Philosophen, insbesondere Kant's scharfsinnig und geschickt zu verbinden wusste, eine höhere Entwickelung jener Schule herbeigeführt. Nachdem er sich 1846 durch die Herausgabe der Werke Reid's verdient gemacht hatte, fügte er der zweiten Ausgabe derselben (1849) erläuternde Abhandlungen (*supplementary dissertations*) bei, welche den Werth eines selbständigen Werkes über Erkenntnisstheorie besitzen und worin er eine gründliche Kenntniss der philosophischen Literatur aller Zeiten und insbesondere eingehendes Verständniss der deutschen Philosophie mit Durchbildung des eignen philosophischen Denkens und Reife des Urtheils verbindet. Die von ihm 1854 begonnene Herausgabe der Werke Dugald Stewart's hat er nicht mehr vollendet, da er schon 1856 starb. Aus seinem Nachlasse wurden seine im Winter 1836—37 niedergeschriebenen Vorlesungen nebst einem Anhange unvollendeter Abhandlungen, Entwürfe und Reflexionen veröffentlicht unter dem Titel: „*W. Hamilton's Lectures on Metaphysics (I II) and Logic*“ (*III u. IV*), *edited by* H. L. Mansel und John Veitch, 1859—63, in vier Bänden. In seiner Logik und Erkenntnisslehre, die den Mittel- und Schwerpunkt seiner Geistesarbeit bildet, zeigt er bei engem Anschluss an die Principien Reid's und Stewart's zugleich Kant'sche Einflüsse, ohne dadurch jedoch die empirische Richtung der schottischen Schule aufzugeben. Er gelangte zu dem Ergebnisse, dass der menschliche Geist mit seinem durch die Erfahrung bedingten und auf Erfahrung beschränkten Bewusstsein nicht nur kein Erkennen und Wissen vom Wesen Gottes besitze, sondern auch nicht einmal einer Vorstellung Gottes als des Unbedingten oder Absoluten fähig, ja dass das Absolute überhaupt undenkbar und der Gedanke Gottes unmöglich sei. Die ursprünglichen Thatsachen des Bewusstseins gelten bei Hamilton als die Grundlagen und der Ausgangspunkt der Philosophie. An ihnen als unmittelbaren Erscheinungen unsers Bewusstseins lasse sich nicht zweifeln, womit jedoch nicht zugleich bewiesen sei, dass unsern Wahrnehmungen auch äussere Gegenstände entsprechen. Dieser Beweis lasse sich nur dadurch führen, dass jeder Zweifel an der Wahrheit der Aussagen unsers Bewusstseins überhaupt als unberechtigt erscheint. Dazu aber werde eine Analyse und Kritik dieser ersten Annahmen des gemeinen Bewusstseins erfordert, die weder von Beattie und Oswald, noch von Reid geliefert worden sei. Diese ersten und unmittelbaren Annahmen oder Thatsachen des Bewusstseins unterscheiden sich von andern Annahmen oder Maximen durch ihre Unbegreiflichkeit, ihre Einfachheit, ihre verhältnissmässige Gewissheit und Evidenz und ihre Nothwendigkeit und absolute Allgemeinheit. Wir glauben an die Existenz einer äussern Welt nur darum, weil wir sie als existirend unmittelbar inne werden. Seinen Vorgängern in der schottischen Schule gegenüber entwickelt nun Hamilton eine neue Theorie der Perception, indem er die unmittelbar vergegenwärtigende (präsentative) Perception von der vermittelten vorstellenden Perception unterscheidet. Ein Ding wird unmittelbar erkannt, wenn wir es in ihm selber erkennen, mittelbar dagegen, wenn wir es in oder durch etwas numerisch von ihm Verschiedenes erkennen. Die unmittelbare Perception eines Dinges schliesst die thatsächliche Wirklichkeit seiner Existenz, die mittelbare Erkenntniss dagegen nur die Möglichkeit seiner Existenz ein. In jener präsentirt sich das Ding selbst unserer Anschauung und das erkannte Ding ist mit dem existirenden Ding eins und dasselbe; in der vermittelten Perception ist das erkannte Ding nur durch ein Anderes repräsentirt. Auf dieser Unterscheidung beruht, nach Hamilton, der natürliche oder repräsentative Realismus unserer Weltanschauung, worin die Erkenntniss der Qualitäten der Körper eingeschlossen ist. Indem sich somit die ganze Philosophie, mit Ausnahme der Naturphilosophie, bei Hamilton in Psychologie verwandelt, wird zugleich gefordert, dass die Geisteslehre zuerst als „Phänomenologie“ alle Erscheinungen und Aeusserungen des Geistes aufzähle, dann als „Nomologie“ die diesen Erscheinungen zu Grunde liegenden Gesetze aufsuche und endlich als „Ontologie oder Metaphysik“ aus diesen aufgefundenen Gesetzen Folgerungen über das Wesen des Geistes ziehe.

John Stuart Mill, Examination of W. Hamilton's philosophy. 1865.

John Veitch, Memoir of Sir William Hamilton. 1869.

Hansch, Michael Gottlieb, war 1683 zu Müggenhahl bei Danzig geboren und 1703 in Leipzig Magister geworden, wo er bis 1711 Vorlesungen hielt. Später gab er einen Theil der Keppler'schen Schriften heraus. Als Philosoph bekannte er sich zu Leibniz und machte den Versuch, dessen

zerstreute Aeusserungen über Philosophie, ohne irgend etwas von dem Seinigen hinzuzufügen, in ein zusammenhängendes Ganze zu bringen, wobei er sich die mathematische Methode Spinoza's zum Vorbild nahm: „*Leibnitii principia philosophiae more geometrico demonstrata*" (1728). In demselben Jahre veröffentlichte er eine „*Medicina mentis eo corporis*", nachdem er schon vorher eine „*Diatribe de enthusiasmo Platonico cum epistola Leibnizii*" (1716) und „*Selecta moralia*" (1720) und eine „*Ars inveniendi*" (1727) herausgegeben hatte. Er führte ein unstetes Leben und hielt sich später in Wien auf, wo er eine Schrift „*Trias meditationum logicarum*" (1734) veröffentlichte, wegen der ihn Christian Wolff des Plagiats beschuldigte. Er scheint um das Jahr 1752 gestorben zu sein.

Hardenberg, Friedrich von, gewöhnlich mit seinem Dichternamen Novâlis genannt, war 1772 in der Grafschaft Mansfeld auf seinem Familiengute Wiederstedt geboren und streng religiös im Sinne der Herrenhuter Gemeinde erzogen. Nachdem er seine Vorbildung auf dem Gymnasium zu Eisleben erhalten hatte, studirte er seit 1790 zwei Jahre in Jena Philosophie, dann zu Leipzig und Wittenberg Rechtswissenschaft und wurde 1795 als Auditor bei den Salinen zu Weissenfels angestellt. Der Tod seiner Verlobten entwickelte in ihm eine tiefe Sehnsucht nach dem Tode und der überirdischen Welt, welche er in den um diese Zeit von ihm verfassten „Hymnen an die Nacht" und in den „Lehrlingen zu Saïs" zum poetischen Ausdruck brachte. Nachdem er 1797—99 noch die Bergakademie in Freiberg besucht hatte, wurde er 1799 Salinen-Assessor zu Weissenfels und war bereits zum Amtshauptmann des thüringischen Kreises ernannt, als er 1801 im 29. Lebensjahre zu Weissenfels im elterlichen Hause an der Schwindsucht starb. Seine Freunde Friedrich von Schlegel und Ludwig Tieck gaben seine gesammelten „Schriften" 1802 (in zwei Bänden) heraus, wozu 1846 noch ein drittes Bändchen kam und endlich sich noch weiter anschliesst; „Friedrich von Hardenberg, genannt Novâlis: eine Nachlese aus den Quellen des Familienarchivs" (1873.) In seinem unvollendet gebliebenen Romane „Heinrich von Ofterdingen" finden sich eingeflochtene Betrachtungen über Natur, Geschichte, Liebe, Kunst voll tiefsinniger Gedanken. Wie Alles, was er geschrieben hat, Fragment geblieben ist, so hat er ausser seinen in ihrer Art klassischen „geistlichen Liedern", die von tiefster religiöser Innigkeit im Herrenhuter'schen Sinne durchweht sind, auch eine grosse Zahl „Fragmente vermischten Inhalts" hinterlassen, die er zwar selber nur Blumenstaub nannte, die aber ein Blumenstaub voll herrlicher Befruchtungskeime sind. In diesen zerstreuten keimkräftigen Gedanken spiegelt sich am deutlichsten seine philosophische Weltansicht, welche auf Fichte'schem Grunde als poetisch-prophetische Vorbedeutung und Bevorwortung philosophischer Standpunkte erscheint, die später von Andern weiter entwickelt wurden. Seine Anschauungen lassen sich in folgendem Zusammenhange übersichtlich an einander reihen. Die höchste Aufgabe der Bildung ist, sich seines transscendentalen Selbst zu bemächtigen, um das Ich seines Ich's zu sein. Die vollständige Darstellung des durch diese Handlung zum Bewusstsein erhobenen geistigen Lebens ist die Philosophie. Sie ist eigentlich Heimweh, der Trieb, überall zu Hause zu sein; sie wird darum erst im vollständigen Systeme aller Wissenschaften recht sichtbar sein. Die Philosophie beruht auf höherem Glauben, der vom Idealismus untrennbar ist, worin der Geist von innen heraus die Geisterwelt producirt. Unglaube ist ein Mangel an göttlichem Organe und an Gottheit. Der Glaube an ächte Offenbarung des Geistes ist mehr, als Schauen, Hören und Fühlen, er ist eine Empfindung unmittelbarer Gewissheit, eine Ansicht unsers wahrhaftesten, eigensten Lebens. Wir denken uns Gott persönlich, wie wir uns selbst persönlich denken; Gott ist gerade so persönlich und individuell wie wir; denn unser sogenanntes Ich ist nicht unser wahres Ich, sondern nur dessen Abglanz. Jedes Du ist ein Supplement zum grossen Ich; wir sind noch gar nicht wirklich Ich; aber wir können und sollen Ich werden, wir sind Keime zum Ich-Werden. Wir sollen Alles in ein Du, in ein zweites Ich verwandeln; nur darum erheben wir uns selbst zum grossen Ich, welches Eins und Alles zugleich ist und welchem gleich zu werden sich der Mensch sehnt. Erregung des wirklichen Ich durch das idealische Ich ist Philosophie, und Philosophiren darum eine eigentliche Selbstoffenbarung, die der Grund aller andern Offenbarungen ist. Die höhere Philosophie behandelt die Ehe von Natur und Geist. Natur ist ein encyclopädischer, systematischer Inbegriff oder Plan unsers Geistes. Um die Natur zu begreifen, muss man sie innerlich in ihrer ganzen Folge entstehen lassen. Kehrt der denkende Mensch zur ursprünglichen Function seines Daseins, zur schaffenden Betrachtung, zu jenem Punkt zurück, wo Hervorbringen und Wissen in wundervoller Wechselwirkung standen; so entfaltet sich vor ihm, sobald er ganz in die Beschauung dieser Urerscheinung versinkt, in neuentstehenden Zeiten und Räumen die Erzeugungsgeschichte der Natur. Die sorgfältige Beschreibung dieser innern Geschichte der Welt ist die wahre Theorie der Natur. Die Natur ist eine versteinerte Zauberstadt; der Mensch ist der Messias der Natur, und vielleicht giebt es auf diese Art eine fort-

währende Erlösung der Natur. Es müsste untersucht werden, ob nicht die Natur mit der wachsenden Cultur sich wesentlich verändert hat. Alles Leben ist ein fortwährender Erneuerungsprocess, welcher nur äusserlich den Schein eines Vernichtungsprocesses hat. Die Philosophie ist die Kunst, ein Weltsystem aus den Tiefen unsers Geistes heraus zu denken, eine rein intelligible Welt, die Geisterwelt von innen heraus zu produciren. Die Anschauung des Verstandes als Universum ist Mathematik, deren Begriffe und Verhältnisse Weltbegriffe und Weltverhältnisse sind. Die Thätigkeit des Raumes und der Zeit ist die Schöpfungskraft, und ihre Verhältnisse sind die Angeln der Welt. Die Mathematik ist realisirter und vergegenständlichter Verstand; die mathematische Kraft ist ordnende Kraft. Das höchste Leben, das Leben der Götter ist Mathematik. Mathematik ist Religion. Der Mathematiker weiss Alles. Der Sinn der Welt ist die Vernunft; der Entwurf zur Welt, den wir suchen, sind wir selbst. Im sittlichen Handeln lösen sich alle Räthsel der mannigfaltigsten Erscheinungen; sittliches Gefühl ist Gefühl des absolut schöpferischen Vermögens, der productiven Freiheit, der eigentlichen Göttlichkeit in uns. Nur durch den moralischen Sinn wird uns Gott vernehmlich; unser eigner sittlicher Wille ist Gottes Wille. Das Gewissen ist der eingeborne Mittler jedes Menschen, Gottes Wort; es ist das eigenste Wesen des Menschen in voller Verklärung, der himmlische Urmensch. Indem das Herz, abgezogen von allen wirklichen Gegenständen, sich selbst empfindet, entsteht Religion. Gott ist in dem Augenblick, da ich ihn glaube. Angewandter irdischer Glaube ist Wille; Glaube ist Wahrnehmung des realisirten Willens. Nach innen geht der geheimnissvolle Weg; in uns ist das Weltall; in uns oder nirgend ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und die Zukunft. Wer die Sünde versteht, der versteht die Tugend und das Christenthum, sich selbst und die Welt. Die christliche Religion ist die eigentliche Religion der Wollust; die höchste Wollust liegt im Schmerz; deshalb liegt im Sündenbewusstsein diese Wollust, weil nur dadurch die Vereinigung mit der Gottheit möglich ist. Die Sünde ist der grösste Reiz für die Liebe der Gottheit; je sündiger der Mensch sich fühlt, desto christlicher ist er. Unbedingte Vereinigung mit der Gottheit ist der Zweck der Sünde und der Liebe. Nichts ist zur wahren Religiosität unentbehrlicher, als ein Mittelglied, das uns mit der Gottheit verbindet; die wahre Religion ist die, welche den rechten Mittler für das Organ der Gottheit hält, für ihre sinnliche Erscheinung. Vernichtung der Sünde, dieser alten Last der Menschheit, und alles Glaubens an Busse und Sühnung ist durch die Offenbarung des Christenthums eigentlich bewirkt worden. Die Lehre vom Mittler erleidet auch Anwendung auf die Politik; auch hier sind der Monarch und die Regierungsbeamten Staatsmittler. Der vollkommene Bürger lebt ganz im Staate; aus jedem Staatsbürger leuchtet der Genius des Staates hervor, sowie in einer religiösen Gesellschaft ein persönlicher Gott gleichsam in tausend Gestalten sich offenbart. Nur pantheistisch erscheint Gott ganz, und nur im Pantheismus ist Gott ganz, überall in jedem Einzelnen. Jetzt regt sich nur hie und da der Geist: wann wird der Geist im Ganzen sich regen? Wann wird die Menschheit in Masse sich selbst zu besinnen anfangen? Vergänglich ist Nichts, was die Geschichte ergriffen; aus unzähligen Verwandlungen geht es in immer reifern Gestalten hervor. Die Aufklärer haben jede Spur des Heiligen zu vertilgen gestrebt; aber die Zeit der Auferstehung ist gekommen; wahre Anarchie ist das Zeugungselement der Religion, die aus der Vernichtung des Positiven ihr Haupt als neue Weltstifterin emporhebt. Das Neugeborne wird eine grosse Versöhnungszeit sein, ein Heiland, der wie ein ächter Genius unter den Menschen einheimisch, nur geglaubt, nicht gesehen werden kann, doch unter zahllosen Gestalten den Gläubigen sichtbar, als Brot und Wein verzehrt, als Geliebte umarmt, als Luft geathmet, als Wort und Gesang vernommen und mit himmlischer Wollust als Tod unter den höchsten Schmerzen der Liebe in das Innere des verbrausenden Lebens aufgenommen wird.

Hardouin (Harduinus), Jean, war 1646 zu Quimper in der Bretagne geboren, trat in seinem zwanzigsten Jahre in die Gesellschaft Jesu und machte zu Paris seine theologischen Studien. Nachdem er eine Zeit lang als Lehrer der Rhetorik verwendet worden war, wurde er Gehülfe und später (1683) Bibliothekar am Collège in Clermont und lehrte daneben noch Theologie. Er starb 1729 in seinem Ordenshause zu Paris. In den verschiedenartigsten Gebieten als Schriftsteller thätig, hat der Pater Harduin durch seine paradoxen Ansichten und Behauptungen vielfaches Aufsehen gemacht und den Widerspruch zeitgenössischer Gelehrten hervorgerufen. In der Philosophie war er ein Skeptiker und dabei leidenschaftlicher Gegner der Lehre des Cartesius. In seiner Schrift unter dem Titel „*Atheistae detecti*“ sah er die Geschichte der Philosophie von Atheisten wimmeln. Auch Platon soll ein solcher gewesen sein, dem die Natur als Gott gelte. In neuerer Zeit erschienen ihm nicht blos Descartes und Malebranche, sondern auch Arnauld und Pascal als Atheisten und er wünscht, dass die „verfluchten Lehren“ von Descartes und Malebranche mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden möchten. Eine Samm-

lung auserwählter Schriften des paradoxen Paters erschien durch einen seiner Zeitgenossen noch bei Lebzeiten Harduin's unter dem Titel „*Opera selecta*“ (1709), eine andere nach dem Tode desselben unter dem Titel „*Opera varia*“ (1733).

Harpokratiôn war ein Schüler des Neuplatonikers und Aristotelesgegners Attikos und soll eine nicht mehr vorhandene „Denkschrift auf Platon“ verfasst haben. In seinen Anschauungen folgte er dem Neuplatoniker Numênios in der Lehre von den drei höchsten Göttern, deren ersten er bald Uranos, bald Kronos, den zweiten bald Zeus oder Herrscher, bald aber auch den ersten wieder Zeus und König der Gedankenwelt genannt habe. Er erklärte mit Numênios die Verbindung der Seele mit dem Leibe für ein Uebel und leitete aus dem Leibe alles Böse her.

Hartley, David, war 1704 oder 1705 zu Illingworth, nach Andern zu Armley in der Grafschaft Yorkshire geboren, hatte ursprünglich Theologie, dann Philosophie und Medicin im Jesus-Collegium zu Cambridge studirt und lebte als praktischer Arzt an verschiedenen Orten, zuletzt in Bath am Avon in der Grafschaft Somerset, wo er 1757 starb. In seinen philosophischen Anschauungen ein Anhänger Locke's, hat er sich durch seine Schrift „*Observations on man, his frame, his duty and his expectation*“ (1749, in zwei Bänden) berühmt gemacht, welche öfter aufgelegt (6. Auflage 1834) und in's Französische, sowie in's Deutsche (David Hartley's Beobachtungen über den Menschen, seine Einrichtung, seine Pflichten und seine Hoffnungen, mit Anmerkungen und Zusätzen von Pistorius, 1772 in zwei Bänden) übersetzt wurde. Einen Auszug daraus gab später Priestley unter dem Titel „*Theory of the human mind*“ (1775) heraus. Indem Hartley in diesem seinem Lebenswerke die Seelenfunctionen auf Ideenassociation zurückführt und diese von Schwingungen des Nervenäthers ableitet, wusste er als Determinist und Materialist doch den Glauben an Gott und Unsterblichkeit festzuhalten und gab den Theologen seiner Zeit nur dadurch Anstoss, dass er die Ewigkeit der Höllenstrafen leugnete. Nach seiner Lehre geschieht alle Empfindung, alle Association von Vorstellungen und alle Muskelbewegung durch eine Berührung der Nerven, wodurch in denselben eine schwingende oder zitternde Bewegung hervorgebracht wird, welche sich bis in das Gehirn fortpflanzt. Jeder dadurch im Gehirn vor sich gehenden Veränderung entspricht eine Veränderung in unsern Vorstellungen. Solche Veränderungen im Gehirn werden wiederum in Nichts Anderem bestehen, als in schwingenden Bewegungen, die sich als Verhältnisszeiger der verändernden Ursachen darstellen. Die schwingenden Bewegungen können verschieden sein in Ansehung ihres Grades, sofern sie stärker oder schwächer sind, in Ansehung ihrer Art oder Geschwindigkeit, sofern sie mehr oder minder zahlreich in einem gegebenen Zeitpunkte sind und einen grössern oder geringern kleinsten Raum durchbeben, ferner in Ansehung des Ortes im Gehirn, wo sie ursprünglich vor sich gehen, und endlich in Ansehung der Richtung, je nachdem sie verschiedene Nervenbahnen zwischen dem Gehirn und dem Umkreis des Leibes durchlaufen. Oefter wiederholte Schwingungen verursachen im Gehirn eine Disposition zu kleineren, ihnen entsprechenden Schwingungen, die man Miniaturschwingungen nennen kann. Nach dem Eindruck äusserlicher Empfindungen geht nämlich der davon betroffene Theil der Hirnmasse Anfangs zwar in ihren ursprünglichen Zustand zurück; nach und nach aber, wenn sich die Sinnesempfindung öfter wiederholt, verliert der betreffende Hirntheil den angenommenen Zustand immer schwerer, so dass beim Erzeugtwerden neuer gleichartiger Empfindungen sich das Gehirn immer leichter in die schon geläufige zitternde Bewegung versetzt. Diese Miniaturschwingungen, die in einer bestimmten Gegend des Gehirns ihren Sitz haben, sind den ursprünglichen Empfindungsschwingungen vollkommen ähnlich, nur schwächer als diese, also nur dem Grade nach verschieden, dagegen der Art, dem Orte und der Richtung nach ihnen gleichartig. Wird eine dieser Miniaturschwingungen allein eingedrückt, so ist sie vermögend, die übrigen mit ihr ursprünglich associirten Schwingungen ebenfalls hervorzubringen. Bei der bleibenden Disposition der Hirntheile zu ihren natürlichen und geläufig gewordenen Schwingungen wird immer eine durch die andere modificirt und verändert; die durch Association erregten Schwingungen aber werden in ihrem Fortgange immer schwächer. Aber zusammengesetzte Schwingungen können aus so vielen neben einander seienden oder auf einander folgenden Theilen bestehen und diese wiederum können einander so abändern und erhöhen, dass die resultirende Erschütterung des Gehirns nicht länger aus schwächeren Schwingungen besteht, sondern diese gerade so lebhaft werden können, als die ursprünglichen Empfindungsschwingungen. Die geistigen Lust- oder Unlustempfindungen sind entweder grösser, als die ursprünglichen sinnlichen Empfindungen, oder sie sind denselben gleich, oder sie sind schwächer als dieselben, je nachdem Jemand mehr oder weniger, lebhaftere oder schwächere Miniaturschwingungen im Gehirn vereinigt; aber im Wesentlichen sind auch die geistigen Lust- und Unlustempfindungen nichts Anderes, als die sinnlichen, nur von allen Richtungen her angesammelt, mannichfach unter sich gemischt und zusammengesetzt, somit erworben und gemacht. Werden

die verwickelten kleineren Schwingungen dem Grade nach erhöht, so werden die ihnen entsprechenden zusammengesetzten Vorstellungen oder Ideen verhältnissmässig auch erhöht und gehen so in geistige Neigungen über, die sich allesammt aus den Spuren der sinnlichen Eindrücke oder aus deren Zusammensetzung und Verknüpfung vermittelst der Association erklären lassen. Die Erscheinungen, welche die Muskelbewegung begleiten, geschehen auf dieselbe Art, wie die Sinnesempfindungen und die Vorstellungen. Zuerst im Gehirn als Miniaturschwingungen hervorgebracht, steigen oder laufen sie als Schwingungen längs der Bewegungsnerven herunter, und da die Miniaturschwingungen durch gleichzeitige oder auf einander folgende Associationen zusammenhängen, so können die zusammenhängenden Bewegungs-Erscheinungen der Muskeln ebenfalls genau zusammenhängen und schnell auf einander folgen. Haufen und Reihen oder Knäuel von zusammengesetzten und associirten Miniaturschwingungen sind es, was wir Wille nennen. — Der philosophische Arzt Hartley hat mit dieser Theorie den ahnungsvollen Gedanken weiter zu bestimmen gesucht, welchen Newton's Genie am Schlusse seiner „mathematischen Principien der Naturphilosophie" (1687) ausgesprochen hatte, dass alle Empfindung und Gliederbewegung durch Schwingungen hervorgebracht werde, welche durch die Nervenfäden von den äussersten Sinneswerkzeugen bis zum Gehirn und vom Gehirn bis in die Muskeln fortgepflanzt werden. Die von Hartley einstweilen nur erst hypothetisch hingestellte Lehre von den Nervenschwingungen wurde von Priestley und Darwin aufgenommen und hat durch Dubois-Reymond's Entdeckung des elektrischen Nervenstromes (1849) ihre feste Unterlage erhalten und darf dieselbe Sicherheit in Anspruch nehmen, wie die Schwingungstheorie in der Lehre vom Licht, vom Schall, von der Wärme, von der Elektricität und vom Magnetismus, deren Erregungen sich begreiflicher Weise im lebendig thätigen Nerven ebenfalls nur als Schwingungen fortpflanzen können. Die Nervenschwingungen fallen selbstverständlich unter die Gesetze der Wellenlehre, welche durch die Gebrüder Weber in Leipzig (1815) begründet worden ist. Auf die Schwingungsbewegungen, deren Träger und Unterlage die Strömung im lebendig thätigen Nerven ist, hat zwar allerdings die Wellenlehre bisher noch keine Anwendung gefunden, da die Wissenschaft noch kein Mittel besitzt, um die schwingende Wellenbewegung im erregten Nerven dem Experiment zu unterwerfen. Die Fortentwicklung der neuerdings begründeten „Psychophysik" wird früher oder später auch dieses Ziel erreichen.

Hasenclever, Richard, war 1813 zu Ehringhausen bei Remscheid geboren, hatte in Bonn und Berlin Medicin studirt und als praktischer Arzt in Düsseldorf sich niedergelassen. Nachdem er einige Zeit Kreisphysikus in Grevenbroich gewesen war, nahm er seinen Aufenthalt später dauernd in Düsseldorf, wo er im Kriegsjahre 1870 — 71 an den städtischen Hospitälern eifrig thätig war. Da er neben seinem ärztlichen Berufe fortwährend auch sein Talent für Musik ausbildete und in Düsseldorf für Musik und Gesangvereine thätig war, so trat er nicht blos als medicinischer Schriftsteller, sondern auch mit einem Werke „über die Grundsätze einer rationellen musikalischen Erziehung" (1874) hervor. Als Abgeordneter im ersten deutschen Reichstage war er als ein entschiedener Gegner der Partei des vaticanischen Concils aufgetreten und zuletzt für die Interessen des Altkatholicismus und die Ausbreitung desselben thätig gewesen, bis im Jahre 1876 ein Gehirnschlag seinem Leben ein Ende machte. Der philosophische Grundzug in seinem wissenschaftlichen Charakter tritt in den in seinem Nachlasse vorgefundenen Erörterungen „Zur Analysis der Raumvorstellung" und in den „Philosophischen Skizzen" hervor, deren Veröffentlichung durch Freundeshand im Märzheft der „Preussischen Jahrbücher" (1877) erfolgte. Er weist in dieser Abhandlung auf die Schwierigkeiten hin, in welche sich die hauptsächlich durch Ernst Häckel vertretene heutige Welteinheitslehre (Monismus) nothwendig verwickele, so lange sie sämmtliche Erscheinungen aus mechanisch - atomistischen Ursachen erklären zu können meint, und dass dieselbe ihren Boden verliere, sobald es sich um eine Erklärung der Entstehung des Bewusstseins handle. Indem er daran festhält, dass der Menschengeist von einer Kraft in Bewegung gesetzt und erhalten werde, deren Ausgangspunkt im Unendlichen liege, setzt er die wesentliche Energie des Geistes in den Trieb nach dem Uebersinnlichen und weist auf das reale Unendliche (Gott) als die ausser und über der Welt befindliche Ursache aller Dinge hin.

Havenreuter, Johann Ludwig, war 1548 zu Strassburg geboren, hatte Medicin und Philosophie studirt und letztere einige Zeit in Strassburg gelehrt, war dann 1586 zu Tübingen Doctor der Philosophie und später Professor der Metaphysik und Physik in Strassburg geworden, welche Stelle er jedoch nur bis zum Jahr 1589 bekleidete. Seitdem widmete er sich bis zu seinem Tode (1618) der medicinischen Praxis. Ausser einer Analyse des ersten Buchs der „spätern Analytik" des Aristoteles verfasste er auch Commentare zur Metaphysik und ein Compendium zu den acht Büchern der Physik des Aristoteles, sowie eine Erklärung des platonischen Staates und veranstaltete eine Ausgabe der Schriften des averroistischen

Aristotelikers Jacob Zabarella. Seinen bewundernden Zeitgenossen galt er als ein „zweiter Aristoteles" und zugleich als ein „zweiter Hippokrates".

Hêdoniker, siehe Kyrenaiker.

Heerebord, Hadrian, war gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts zu Leiden geboren und ebendaselbst 1659 als Professor der Philosophie gestorben. In seinen Schriften *„Parallelismus aristotelicae et cartesianae philosophiae naturalis"* (1643), *„Philosophia rationalis, moralis et naturalis"* (1654), *„Meletemata philosophica"* (1654) und *„Pneumatica"* (1659) zeigt er sich als eifrigen Anhänger der Lehre des Cartesius und Verbreiter derselben in Holland.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, war 1770 zu Stuttgart geboren und auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt gebildet. Zum Studium der Theologie bestimmt, bezog er im Herbst 1788 die Universität Tübingen, wo er als herzoglicher Stipendiat in dem am Neckar gelegenen theologischen Stift (Seminar), einem ehemaligen Augustinerkloster wohnte, in welchem die theologischen Studenten unter der Aufsicht von besondern Repetenten, die gleichfalls im Stift wohnten, zuerst ihre zweijährigen vorbereitenden philosophischen und dann ihre dreijährigen theologischen Studien in klösterlicher Zurückgezogenheit betrieben. Mit seinem Stiftsgenossen Friedrich Hölderlin stand Hegel in inniger Freundschaft und studirte mit ihm und andern Freunden Platon, Kant und Jacobi. Erst 1790 trat der damals fünfzehnjährige, frühreife Schelling in das Stift und in den Hegel'schen Kreis. Mit beiden Freunden nahm Hegel an einem politischen Clubb der Stiftsgenossen Theil, dessen Mitglieder sich lebhaft für die Ideen der französischen Revolution begeisterten, während sich Hegel sogar als Redner für „Freiheit und Gleichheit" betheiligte. Seine nach Vollendung des philosophischen Cursus zur Erwerbung der Würde eines Magisters (Doctors) der Philosophie abgefasste Abhandlung bezeugt ebensowohl Hegel's Studium der Kant'schen Philosophie, als seinen Kampf mit derselben. Im Jahr 1793 erhielt er in seiner theologischen Candidatenprüfung das Zeugniss eines Menschen von guten Anlagen, aber von mässigem Fleiss und Wissen, eines schlechten Redners und eines Idioten in der Philosophie. Als solcher ging er zu Ende des Jahres als Hauslehrer nach Bern, wo er seine Musse hauptsächlich zu theologischen und historischen Studien benutzte. Namentlich hat er 1795 ein noch im Manuscript vorhandenes vollständiges „Leben Jesu" ausgearbeitet, worin er alle Wunder einfach wegliess, da er von einem Versuche, dieselben exegetisch oder historisch zu erklären Nichts wissen wollte. Später arbeitete er eine ausführliche „Kritik des Begriffs der positiven Religion" aus und nahm in dieser Zeit auch das Studium der Werke Kant's wieder auf. Im Jahr 1796 wurde ihm durch seinen Freund Hölderlin eine Hauslehrerstelle in Frankfurt a. M. vermittelt, die er im Januar 1797 antrat. Er verfasste hier einen noch handschriftlich vorhandenen Commentar zur Kant'schen Metaphysik der Sitten und zur Rechtslehre desselben. Daneben beschäftigten ihn politische Studien; er entwarf eine Kritik des kurz vorher veröffentlichten preussischen Landrechts und 1798 eine kleine Abhandlung „über die neuesten innern Verhältnisse Württemberg's, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung." Zugleich arbeitete er 1799 und 1800 in stiller Verborgenheit zu Frankfurt ein eignes System der Philosophie in einem noch vorhandenen umfangreichen Manuscript aus, worin er bereits den Satz aufstellte: „Das Absolute ist Geist". Doch trug sein damaliges Philosophiren noch einen theosophischen Charakter, es begegnen uns darin auch platonische Anschauungen und Wendungen, aber zugleich bereits die Gliederung seines spätern gereiften Systems in logische Idee, Natur und Geist. Aus dem Christenthum sollte, nach seiner Meinung, durch Vermittelung der Philosophie eine über Katholicismus und Protestantismus hinausführende dritte Form der Religion hervorgehen. Nach dem im Januar 1799 erfolgten Tode seines Vaters in den Besitz eines kleinen Vermögens gelangt, fasste er den Entschluss, sich nach Jena als dem damaligen Hauptherd der Philosophie zu begeben. Als ein Dreissigjähriger habilitirte er sich dort 1801 als Privatdocent der Philosophie und beurkundete gleichzeitig seine philosophische Physiognomie durch eine Schrift unter dem Titel: „Die Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie" (1801). Schelling gab gerade damals eine Darstellung seines Systems der Identitätsphilosophie heraus, wonach Alles, was ist, dem Sein nach eins und dasselbe d. h. Gott (das Absolute) ist und nur verschieden nach der Entwickelungsstufe, auf welcher es das Absolute zur Erscheinung bringt. Angesichts dieser Schelling'schen „Darstellung" setzte nun Hegel in der genannten Schrift auseinander, dass im Princip des Ich oder des reinen Bewusstseins bei Fichte zwar von einer Identität des Subjectiven und Objectiven die Rede sei, dieselbe bleibe aber bei ihm nur eine subjective Identität beider; Schelling dagegen stelle dem subjectiven Subject-Object Fichte's das objective Subject-Object in der Naturphilosophie entgegen und stelle beide in einem Höhern, als das Subject ist, vereinigt dar. Bei Fichte werde das Princip der Identität nicht zugleich Grundprincip des Systems, sondern dasselbe werde aufgegeben, sowie das System sich zu bilden anfange, und

diesem Systeme gelinge es nicht, die Vielheit von Endlichkeiten durch die ursprüngliche Identität in den Brennpunkt einer Totalität oder zur absoluten Selbstanschauung zusammenzufassen. Bei Schelling dagegen sei das Princip der Identität absolutes Grundprincip des ganzen Systems, und dies werde dadurch erreicht, dass beide Seiten, das Subject wie das Object, eben als Subject-Object gesetzt werden, so dass sich in jedem von Beiden das Absolute darstelle und sich vollständig nur in beiden finde, indem das Absolute als ihr absoluter Indifferenzpunkt beide in sich schliesse, beide aus sich und sich aus beiden gebäre. In der absoluten Identität seien Subject und Object auf einander bezogen und damit vernichtet; sie seien darin aufgehoben, aber weil sie in der Identität sind, so bestehen sie zugleich, und dieses Bestehen derselben sei es, was ein Wissen möglich mache. Eine Identität (sagt Hegel), die durch Vernichtung der Entgegengesetzten bedingt ist, kann nur als eine relative Identität gelten; das Absolute ist darum die Identität der Identität und Nichtidentität; im Absoluten ist Entgegengesetztsein und Einssein zugleich, und die Identität muss sich als Totalität construiren. Fichte hat nur das Eine der Entgegengesetzten in das Absolute gesetzt; es müssen aber Beide in das Absolute und dieses selbst in beide Factoren gesetzt werden, zugleich aber müssen beide als Getrennte bestehen, so dass das Subject subjectives und das Object objectives Subject-Object sei. In der Schelling'schen Transscendentalphilosophie ist das Subject als Intelligenz die absolute Substanz, und die Natur ist als Object nur ein Accidens; in der Naturphilosophie dagegen ist die Natur die absolute Substanz und dagegen das Subject oder die Intelligenz nur ein Accidens. Der höhere Standpunkt nun, welcher die Einseitigkeiten dieser beiden Wissenschaften aufhebt, ist weder ein solcher, in welchem die eine oder die andere dieser beiden Wissenschaften aufgehoben und entweder nur das Subject oder nur das Object als Absolutes behauptet wird, noch ein solcher Standpunkt, in welchem beide Wissenschaften vermengt werden. Ihrem Zusammenhange nach ist jede dieser beiden Wissenschaften der andern gleich; jede ist ein Beleg der andern, und Alles ist nur in Einer Totalität. In jeder sind beide Pole des Erkennens und des Seins vertreten und beide haben also auch den Indifferenzpunkt in sich. Nur aber ist im Systeme der Transscendentalphilosophie der ideelle, im Systeme der Naturphilosophie der reelle Pol überwiegend; in dem einen System ist Erkennen die Materie und Sein die Form, im andern Systeme ist Sein die Materie und Erkennen die Form. In beiden Systemen aber ist das Absolute dasselbe, und deswegen müssen beide in Einer Continuität, als eine einzige zusammenhängende Wissenschaft betrachtet werden, da beide als Pole der Indifferenz in dieser selbst zusammenhängen. Der Indifferenzpunkt aber, nach welchem beide Systeme streben, ist das Ganze als eine Selbstconstruction des Absoluten vorgestellt, d. h. als die Anschauung des sich selbst gestaltenden und in vollkommener Totalität objectiv werdenden Absoluten, oder mit andern Worten: die Anschauung der ewigen Menschwerdung Gottes. — Hatte auf diese Weise Hegel in dem damals üblichen abstracten Begriffskauderwelsch den Standpunkt des Schelling'schen Identitätssystems im Unterschiede vom subjectiven Idealismus Fichte's als einen absoluten Idealismus bezeichnet, so galt er selbst nach dieser seiner ersten öffentlichen Aeusserung als ein Anhänger Schelling's, und die „Allgemeine Zeitung“ konnte die Nachricht bringen, Schelling habe sich aus seinem Vaterlande einen rüstigen Vorfechter geholt und thue jetzt durch diesen dem staunenden Publikum kund, dass auch Fichte tief unter ihm stehe. Beide Freunde und Landsleute traten 1802 vereint als Herausgeber einer Zeitschrift unter dem Titel „Kritisches Journal der Philosophie“ hervor, worin Beide ihre Beiträge ohne Namensunterschrift gaben und dadurch stillschweigend erklärten, dass sie zusammen als Ein Mann vor das Publikum traten und ihre Philosophie recht eigentlich als ein Compagniegeschäft unter der Firma „Schelling und Hegel“ angesehen wissen wollten. Da aber Schelling zugleich seine „Neue Zeitschrift für speculative Physik“ herausgab, so überliess er das kritische Journal vorzugsweise seinem Freunde Hegel, sodass etwa nur ein Viertheil der darin veröffentlichten Abhandlungen aus Schelling's Feder floss, während als Hegel's Antheil unter andern die Abhandlungen über das Wesen der philosophischen Kritik, über das Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie, über das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, über Glauben und Wissen, über die wissenschaftliche Behandlungsart des Naturrechts und dessen Stelle in der praktischen Philosophie erscheinen. Das „kritische Journal“ ging schon zu Anfang des Jahres 1803 wieder ein. Auf dem Katheder hatte Hegel Anfangs sein System in der ganzen Härte und Strenge seiner ursprünglichen Conception vorgetragen, wurde aber schon durch die Erfahrungen weniger Semester zu der Einsicht geführt, dass er eine mehr populäre Darstellung wählen müsse. In diesem Sinne arbeitete er darum die Philosophie der Natur und des Geistes um und stellte in den Einleitungen das Bedürfniss der Philosophie, ihre absolute Berechtigung und ihren Zusammenhang mit dem Leben und den positiven Wissenschaften dar, indem er dabei zugleich gegen die Ausartungen

der Schelling'schen Naturphilosophie bei Schelling's Anhängern kämpfte und gegen die Voraussetzung protestirte, als ob die Philosophie ihrer Natur nach nur für eine kleine Schaar Auserwählter und geborner Genie's existirte, da sie vielmehr recht eigentlich für Alle sei, wenn auch nicht Alle wirklich dazu gelangten. Die wenigsten Veränderungen erfuhr bei dieser Umarbeitung die Logik nnd Metaphysik, die meisten die Philosophie des Geistes, in welcher das der ursprünglichen Conception Hegel's noch anhaftende platonisch-mystische Element jetzt zurücktrat und einer nüchternen Verständigkeit Platz machte, die sogar der Philosophie zumuthete, die Religion zu ersetzen. Am Schlusse seiner Wintervorlesungen (1805—6) sprach er die bedeutsamen Worte aus: „Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen; es scheint, dass es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde und gegenständliche Wesen von sich abzuthun und endlich als absoluter Geist sich zu erfassen und das, was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen und in seiner Gewalt zu behalten. Das endliche Selbstbewusstsein hat aufgehört, das blos endliche zu sein, und dadurch hat andererseits das absolute Selbstbewusstsein diejenige Wirklichkeit erhalten, deren es vorher entbehrte. Die ganze bisherige Weltgeschichte überhaupt und die Geschichte der Philosophie insbesondere stellt nur diesen Kampf des endlichen und des absoluten Selbstbewusstseins dar und scheint da an ihrem Ziele angelangt zu sein, wo das absolute Selbstbewusstsein aufgehört hat, ihr ein Fremdes zu sein, wo also der Geist als Geist wirklich ist". Aus den Einleitungen zu seinen Vorlesungen über Logik und Metaphysik, in denen Hegel den Begriff der Erfahrung entwickelte, welche das Bewusstsein von sich selbst mache, entstand seit 1804 die Anlage zur „Phänomenologie des Geistes", deren Erscheinen als Lehrbuch von ihm mehrere Jahre hindurch angekündigt wurde und in die er zugleich die Ergebnisse seiner damaligen Studien ablagerte. Dieses Werk wurde im Sommer 1806 gedruckt, während er den Inhalt desselben in einem Auszuge auf dem Katheder vortrug. Obwohl Hegel gleichzeitig mit Fries im Februar 1805 zum ausserordentlichen Professor befördert worden war, veranlasste ihn doch die politische Katastrophe durch die Schlacht bei Jena, im Frühjahr 1807 nach Bamberg überzusiedeln, wo er durch die Vermittlung seines Freundes Niethammer die Stelle als Redacteur einer politischen Zeitung erhielt. Hier erschien 1807 die „Phänomenologie des Geistes", als erster Theil des Systems der Wissenschaft. In der Vorrede wendet er sich zunächst polemisch gegen die dünkelhafte Genialität eines Philosophirens, welches sich zu gut für den Begriff und ein anschauendes Denken halte und willkürliche Combinationen einer durch den Gedanken nur desorganisirten Einbildungskraft zu Markte bringe, d. h. Gebilde, die weder Fleisch noch Fisch, weder Poesie noch Philosophie seien. Für die Darstellung der Philosophie fordert Hegel die Form des Begriffs, welcher allein die Allgemeinheit des Wissens hervorbringen könne, durch dessen Selbstbewegung allein die Wissenschaft existire. Was Schelling in seinem transcendentalen Idealismus als eine pragmatische Geschichte des menschlichen Bewusstseins bezeichnet hatte, den erkennenden Menschengeist in den verschiedenen Formen seiner Thätigkeit auf dem Erfahrungswege des Bewusstseins zu begleiten, den seiner selbst bewusstwerdenden Menschengeist gleichsam als das in allen Denkenden wirkende allgemeine Individuum in seinem Bildungsgange zu begreifen, dies war das Thema des Hegel'schen Werkes. Er wollte, wie er sich ausdrückt, den Weg der Seele betrachten, wie sie die Reihe ihrer aufeinander folgenden Entwickelungsstufen als ihre Stationen durchwandert, um vom sinnlichen Bewusstsein ausgehend sich allmälig zum wirklichen Geiste zu läutern, in Sittlichkeit und Bildung, in Kunst und Religion sich als solchen zu bewähren und endlich im absoluten Wissen ganz er selbst im reinen Elemente der Wahrheit zu sein. Das einzelne Individuum muss auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten oder bereits zurückgelegte Stufen des geschichtlichen Wegs. Weil die Substanz des Individuums, weil sogar der Weltgeist die Geduld gehabt, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchlaufen und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte in der Herausgestaltung seines ganzen Inhaltes zu übernehmen und weil er durch keine geringere Arbeit das Bewusstsein über sich erreichen konnte; so kann zwar der Sache nach das Individuum nicht mit Weniger seine Substanz begreifen, aber es hat doch zugleich geringere Mühe, weil die Arbeit an sich schon vollbracht ist. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der unmittelbare Geist, ist das sinnliche Bewusstsein. Um zum eigentlichen Wissen zu werden, ist das Bewusstsein zuerst die bestimmte Beziehung des Ich auf einen ihm gegenüberstehenden Gegenstand. Auf der nächsten Stufe ist der Gegenstand des Bewusstseins das Ich selbst und das Bewusstsein ist Selbstbewusstsein. Auf der dritten Stufe ist der Gegenstand des Bewusstseins ein Object, welches eben so sehr dem Ich angehört, nämlich der Gedanke, und das Bewusstsein ist Vernunft, deren Wissen nicht mehr blos sinnliche Gewissheit, sondern auch Wahrheit ist, weil Wahrheit in der Einheit der Gewissheit und Gegenständlichkeit besteht. Auf

der ersten Stufe beginnt das Bewusstsein als einfach sinnliches, d. h. als die unmittelbare Gewissheit von einem einzelnen äusserlichen Gegenstande; es schreitet fort und wird wahrnehmendes Bewusstsein, welches das Ding mit seinen Merkmalen oder Eigenschaften zum Gegenstande hat, bis es als Verstand oder verständiges Bewusstsein das Innere der Dinge von ihrer Erscheinung, die Kraft von ihrer Aeusserung unterscheidet. Auf der Stufe des Selbstbewusstseins schaut das Ich sich selber an und strebt sich in Allem zugleich das Bewusstsein seiner selbst zu geben. Es durchläuft in diesem Streben die Stufen der Begierde, mit deren Befriedigung es nur zu seinem Selbstgefühle kommt, dann des anerkennenden Selbstbewusstseins mit der Einsicht in das Verhältniss der Herrschaft und Knechtschaft, und endlich die Stufe des allgemeinen Selbstbewusstseins, worin sich das Ich als wesentliches und allgemeines Selbst oder reine geistige Allgemeinheit weiss, d. h. als der Familie, dem Staate, dem Vaterlande, der Menschheit angehörig. Die Stufen des Standpunkts der Vernunft oder des vernünftigen Bewusstseins sind der Glaube, die Aufklärung und das absolute Wissen. Dem Glauben gehört der Inhalt des Geistes an ohne Einsicht. Er ist zwar reines Bewusstsein des Wesens, d. h. des einfachen Innern, aber nur unmittelbares Denken, und diese Unmittelbarkeit erhält die Bedeutung eines gegenständlichen Seins, welches ausser dem Bewusstsein des Selbstes liegt. Die reine Einsicht dagegen weiss das Wesen nicht mehr blos als etwas Gegenständliches, sondern als absolutes Selbst. Gegen den Glauben richtet die reine Einsicht die verneinende Kraft des Begriffes, es tritt der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben hervor und durch deren Geschäft sinkt der Glaube in dumpfes Weben des Geistes in ihm selbst, in reines Fühlen zusammen und wird damit inhaltlos. Zwar ist auch im Glauben der Inhalt des Vorstellens Nichts anders als der absolute Geist, aber in Gestalt eines Andern und Fremden, während der seiner selbst in seinem Dasein gewisse Geist, als absolutes Wissen, zum Elemente des Daseins Nichts anders hat, als dieses Wissen von sich selbst als Inbegriffes aller Wesenheit und alles Daseins. Diese letzte Gestalt des Geistes ist der Standpunkt des begreifenden Wissens oder die Wissenschaft. Die Natur ist das lebendige, unmittelbare Werden des Geistes; sie ist die Bewegung, welche als ihr Ziel und Ergebniss den Geist als Subject herausstellt. Wie die Natur der noch an den Raum entäusserte Geist ist, so ist die Geschichte der noch an die Zeit entäusserte Geist oder sein wissendes und sich vermittelndes Werden. Dieses Werden stellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, eine Gallerie von Bildern, deren jedes mit dem vollständigen Reichthume des Geistes ausgestattet, eben darum sich so träge bewegt, weil das Selbst diesen ganzen Reichthum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat. Indem seine Vollendung darin besteht, seine Substanz oder das, was er ist, vollkommen zu wissen, so ist dieses Wissen ein Insichgehen, in welchem er fortschreitend sein früheres Dasein verlässt und seine jedesmal vergangene Gestalt der Erinnerung übergiebt. In seinem Insichgehen ist der Geist in der Nacht seines Selbstbewusstseins versunken, aber sein verschwundenes Dasein ist in ihr aufbewahrt, und dieses aufgehobene Dasein ist als aus dem Wissen neugeboren eine neue Welt und Geistesgestalt. In ihr hat der Geist unbefangen wiederum von vorn anzufangen und sich von ihr aus wieder gross zu ziehen, als ob er aus der Erfahrung der frühern Geister Nichts gelernt hätte. Aber die Erinnerung hat dieselbe aufbewahrt und ist als das Innere zugleich die in der That höhere Form der Substanz, sodass der Geist immer auf einer höhern Stufe von vorn anfängt. Das Geisterreich, welches sich auf diese Weise im geschichtlichen Dasein bildet, macht eine Aufeinanderfolge aus, worin Einer den Andern ablöste und ein Jeder das Reich der Welt vom Vorhergehenden übernahm. Das Ziel dieser Geistesentwickelung ist das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist, welcher zu seinem Wege die Erinnerung der Geister hat. Ihre Aufbewahrung nach Seiten ihres noch in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach Seiten ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens, die Phänomenologie des Geistes. Beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und Schädelstätte des absoluten Geistes und die wahre Wirklichkeit und Gewissheit seines Thrones, ohne welche derselbe das leblose Einsame wäre; nur aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit!

Damit schliesst das merkwürdige Jugendwerk Hegel's, welches seit Kant's Kritik der reinen Vernunft und Fichte's Wissenschaftslehre das erste gediegene philosophische Werk des deutschen Geistes und zugleich ein wahrhaft philosophisches Kunstwerk war. Die ganze spätere Ausführung des Hegel'schen Systems war eigentlich nur ein Auseinanderfalten und Vervollständigen des Inhalts der „Phänomenologie des Geistes". Durch die Bemühungen seines Freundes Niethammer, welcher mittlerweile als Oberstudienrath nach München versetzt worden war, erhielt Hegel im Herbst 1808 die Stelle eines Rectors am Aegidien-Gymnasium zu Nürnberg, wo es ihm namentlich oblag, den Unterricht in der Philosophie und Religion zu ertheilen und seit 1813 auch als Schulrath die Candidaten

des Lehramtes in der Philosophie zu prüfen. Aus den Heften, die Hegel in den Jahren 1808—11 für seinen philosophischen Unterricht verfasste, unter Benützung der Aufzeichnungen, die sich die Schüler von der mündlichen Erläuterung des Dictats machten, ist Hegel's „Philosophische Propädeutik" (1840) unter den Werken Hegel's von Rosenkranz herausgegeben worden. Neben seinem Amte behielt Hegel, nachdem er sich 1811 mit Fräulein von Tucher aus Nürnberg verheirathet hatte, die Musse zur Ausarbeitung seiner „Wissenschaft der Logik", welche in drei Bänden 1812—16 erschien. Indem er die von Fichte entworfene Methode weiter ausbildete und zur sogenannten dialektischen Methode entwickelte, glaubte er durch dieselbe Alles aus einem einzigen Princip in nothwendiger Entwickelung als die Selbstbewegung des Begriffs ableiten und begründen und die Welt selbst als einen logischen Process construiren zu können. Auf diesem Wege, behauptete er, sei die Philosophie allein fähig, eine wirklich demonstrirbare Wissenschaft zu werden. Was Schelling im „Identitätssystem" als absolute Vernunft oder als Indifferenz von Natur und Geist kurz abgefertigt und als Identität von Object und Subject an die Spitze des Systems gestellt hatte, sollte jetzt wirklich als solches erwiesen und gezeigt werden, dass die Entwickelung alles natürlichen und geistigen Lebens allein auf der Natur der reinen Wesenheiten beruhe, die den Inhalt der Logik ausmachen. Die Logik sei demnach zugleich Metaphysik und als absolute Logik das System der reinen Vernunft, und das Reich des reinen Gedankens. Jede logisch-metaphysische Bestimmung oder Kategorie, die auf dem Wege der dialektischen Begriffsentwickelung gewonnen wurde, sollte zugleich als eine Definition des Absoluten gelten, und man könne sich deswegen auch so ausdrücken, dass der entwickelte Inhalt dieser metaphysischen Logik die Offenbarung Gottes sei, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes sei. — Im Sommer 1816 erhielt Hegel einen Ruf als Professor der Philosophie an die Stelle des wieder nach Jena zurückgerufenen Fries. Er trat hier zum ersten Male mit dem Ganzen seiner Philosophie hervor, indem er zum Gebrauche für seine künftigen Vorlesungen das im Wintersemester 1816—17 gegebene Dictat im Druck veröffentlichte, unter dem Titel: „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse", worin der erste Theil die Logik, der zweite die Philosophie der Natur, der dritte Theil die Philosophie des Geistes behandelte, in welcher letzteren zugleich die Phänomenologie des Geistes ihren Platz erhielt. Er war darin zur antiken (platonischen) Dreigliederung der Philosophie in Logik, Naturphilosophie und Ethik zurückgekehrt, indem er die aus dem Mittelalter überlieferte und durch Wolff formulirte Eintheilung in theoretische und praktische Philosophie beseitigte. Die Hegel'sche Encyclopädie der Philosophie wurde das eigentliche Haupt- und Grundbuch der absoluten Philosophie oder des absoluten Idealismus. In seiner Naturphilosophie hielt Hegel den Primat fest, den Fichte dem Geiste vor der Natur gegeben hatte, folgte aber im Uebrigen bei der Auffassung der Stufenreihe der Naturentfaltung und in der Bestimmung der Stufen als mechanischer, physikalischer und organischer Natur den Schelling'schen Anschauungen und Gesichtspunkten. In ähnlicher Weise sucht Hegel im ersten Abschnitte der Geistesphilosophie, in der Lehre vom subjectiven Geiste oder der Psychologie die von Schelling im „System des transscendentalen Idealismus" entwickelte psychologische Ansicht der Wissenschaftslehre mit dem „verklärten Spinozismus" des Identitätssystems zu vereinigen. Im anthropologischen Theil der Lehre vom subjectiven Geiste wird der Mensch als Naturwesen gefasst, im phänomenologischen Theil wird das der Natur, als dem Nicht-Ich, sich entgegensetzende Ich als Bewusstsein betrachtet, im dritten Theil tritt der Geist als mit der Natur versöhnt und frei auf, sowohl nach Seiten der Intelligenz, als des Willens in ihren besondern Entwickelungsstufen. In der Lehre vom objectiven Geist unternahm es Hegel, die Grundgedanken von Fichte's praktischer Wissenschafts-Lehre vom Standpunkte des Identitätssystems durchzuführen und schrieb darin (wie ein Neuerer treffend bemerkt hat) zugleich das Buch zu Kant's Titelblatte einer die Rechts- und Tugendlehre einschliessenden Metaphysik der Sitten. Der Rechtsstandpunkt aber, wie die Moralität bilden bei Hegel nur untergeordnete Momente im sittlichen Gebiete, worin in antikem Sinne die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und der Staat betrachtet, die Verwirklichung des Vernunftstaates oder der Freiheit aber als das Ziel der Weltgeschichte hingestellt wird. Aber der Geist als subjectiver (einzelner), wie als objectiver, ist gleichwohl noch nicht der vollendet freie Geist, und der Mensch fühlt es, dass es über allen diesen weltlichen Weisen seines Daseins, innerhalb deren die Versöhnung nur gesucht wird, noch eine höhere Sphäre geben müsse, in welcher der Geist von allen Widersprüchen wahrhaft befreit und allen beengenden Schranken seines endlichen Daseins enthoben ist. Dies ist die Sphäre des absoluten Geistes, die den Schluss des Systems bildet. Die gesuchte Versöhnung des Geistes in und mit sich selbst wird objectiv dargestellt und angeschaut in der Kunst; sie wird subjectiv als eigene Befriedigung gefühlt und erfahren in der Religion. End-

lich aber erhebt sich das Bewusstsein dieses Versöhntseins zur Form des vollendeten Wissens in der Philosophie, welche sich selbst und ihre Geschichte begreift.

Trotz seines äusserlich nicht sofort ansprechenden und durchaus nicht imponirenden Kathedervortrags machte Hegel in Heidelberg bald Aufsehen und befand sich in seinen dortigen Verhältnissen auch ganz zufrieden. Als ihm jedoch, auf Vorschlag des Professors Solger, die noch erledigte Professur Fichte's, wegen der schon 1816 bei ihm angefragt worden war, durch das Ministerium Altenstein von Neuem angetragen wurde, meinte er, der Berliner Sand sei für die Philosophie eine empfänglichere Sphäre, als Heidelberg's romantische Umgebungen. Er nahm den Ruf nach Berlin alsbald an und eröffnete im Wintersemester 1818—19 seine dortigen Vorlesungen. Im Jahre 1820 wurde er zum Mitglied der wissenschaftlichen Prüfungscommission für die Provinz Brandenburg ernannt. Den Eintritt Hegel's in die Berliner Akademie der Wissenschaften hintertrieb Schleiermacher, mit welchem Hegel innerlich gespannt lebte. Hatte er schon in seiner Antrittsrede verkündigt, die Philosophie im „Staate der Intelligenz“, wie er Preussen nannte, zum Centralpunkt aller Geistesbildung erheben zu wollen, so breitete sich sein philosophischer Ruhm von Jahr zu Jahr mehr aus. Hunderte und aber Hunderte von Zuhörern sammelten sich um ihn, der trotz der Schwerfälligkeit und Unbeholfenheit seines Kathedervortrags seine Zuhörer zu fesseln und ihrem Denken die Richtung und das Gepräge seines Geistes zu geben verstand. Von der Höhe des alle Wirklichkeit in sich fassenden „absoluten Begriffes“ erstrebte Hegel nunmehr das doppelte Freundschaftsbündniss mit dem Glauben und der positiven Religion einerseits und mit dem politischen Conservatismus andererseits. Das Vehikel dieses Bemühens ward von ihm in der Vorrede zu seinen im Jahr 1822 veröffentlichten „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ mit dem merkwürdigen Satze ausgesprochen: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig“, ein Satz, dessen Zweideutigkeit darin liegt, dass darin entweder auf das „wirklich“ oder auf das „ist“ der Ton und das Hauptgewicht fällt und jenachdem das Eine oder das Andere geschieht, ein ganz verschiedener Sinn entsteht. Das Eine Mal wird damit das Wirkliche als das Bestehende für vernünftig erklärt und damit gerechtfertigt; im andern Falle liegt die Consequenz darin, dass was am Bestehenden sich nicht als vernünftig erweist, auch nicht als wahrhaft wirklich seiend, sondern nur als Schein oder Zufälliges in der Erscheinungswelt gelten kann. Mit letzterer Hinterthür ward dem Geiste der Schein des Rechtes zur Kritik gewahrt, wovon er jedoch als guter Christ und gehorsamer Unterthan keinen Gebrauch macht. Unter dem Scheine, den sogenannten destructiven Tendenzen in Kirche und Staat gegenüber, den vernünftigen Wahrheitskern im historischen Staat und in der historischen Religion mit Hülfe des philosophischen Begriffes zu Ehren zu bringen, wird darauf Verzicht geleistet, das Nichtvernünftige und Unberechtigte am Bestehenden an's Licht zu stellen. In seiner Geschmeidigkeit gegen die bestehende Wirklichkeit bringt der Philosoph des absoluten Begriffs in seiner „Philosophie des Rechts“ den auf den Karlsbader Beschlüssen ruhenden Polizeistaat des Restaurationszeitalters, in der Religionsphilosophie die kirchliche Orthodoxie zu Ehren. In der Vorrede, welche Hegel zu der von seinem Heidelberger Schüler Hinrichs „über die Religion im innern Verhältniss zur Wissenschaft“ (1822) veröffentlichten Schrift verfasste, suchte er darzuthun, dass für die Religion das Gefühl nicht zum Princip genommen werden könne, um darauf die Dogmatik und Theologie zu gründen. Damit hatte er indirect, ohne dessen Namen zu nennen, aber deutlich genug, den Standpunkt Schleiermacher's angegriffen, welcher sein System der Glaubenslehre (1821) auf das Abhängigkeitsgefühl des Menschen gegründet hatte. Er selbst nahm 1821 in besondern Vorlesungen über die Religionsphilosophie zunächst die Construction der geschichtlichen Entwickelung der verschiedenen Religionen als einer Stufenreihe in Angriff, worin sich die Religion in ihrem geschichtlichen Verlauf zu ihrer Vollendung in der christlichen als der absoluten Religion d. h. derjenigen erhebe, in welcher der Begriff der Religion erreicht und der absolute Geist offenbar geworden sei. Indem dabei festgehalten wird, dass die religiöse Vorstellung nur der Form nach vom absoluten Begriffe verschieden sei und als Vorstellung Gottes mit dem Begriffe des Absoluten wesentlich denselben Inhalt habe, war damit das Vehikel gewonnen, im religiösen Gebiete so ziemlich Alles als beziehungsweise vernünftig zu rechtfertigen, wie es aus irgendwelcher Vernunft zu irgendwelcher Zeit hervorgegangen ist. So brachte Hegel durch seine willfährige Accommodation an die religiöse Vorstellungsweise jenen neuen und höchst eigenthümlichen Rationalismus in der Theologie zu Wege, welcher über dem Bemühen, den „trüben Wein“ des kirchlichen Dogma zu klären, und die „Morgenröthe des Friedens zwischen Glauben und Wissen“ zu verkündigen, das kritische Geschäft, welches auch in der Entwickelung des religiösen Bewusstseins neben dem beziehungsweise Vernünftigen zugleich das in Fortschritt des sich aufklärenden Bewusstseins Ueberwundene aufzuzeigen sich bemüht, mit vor-

nehmer Miene als antiquirt und abgethan betrachtet, dagegen die Wiederherstellung der von der Verstandesaufklärung auf ein Minimum reducirten Kirchenlehre als die Aufgabe der Philosophie bestimmt, die den überlieferten Inhalt der Dogmen vor dem Begriffe rechtfertige. Hegel wurde der scholastisch - sophistische Apologet der confessionellen Orthodoxie, indem er namentlich die Lehren von der göttlichen Dreieinigkeit, von der Einheit der Naturen in Christus und von der Versöhnung durch speculative Aus- und Umdeutung aus der Sphäre der religiösen Vorstellung in den Bereich des philosophischen Begriffs zu erheben suchte. In diesem Sinne ist auch eine weitere Arbeit bemerkenswerth, welche Hegel (1829) als Vorlesung benutzte und die späterhin als Anhang zu seinen religionsphilosophischen Vorlesungen im Druck erschien, nämlich eine Abhandlung „Ueber die Beweise für das Dasein Gottes", worin er den sogenannten kosmologischen, ontologischen und teleologischen Beweis erörtert und darzuthun sucht, dass dieselben von der Aufklärung mit Unrecht verachtet würden, da sie das ausgesprochene Bewusstsein über den Gang enthalten, den die Erhebung des Menschen zu Gott nehme. Geradeso wie das vom hinfälligen Dasein unbefriedigte religiöse Gemüth sich über jene Eitelkeit erhebe, so schliesse auch das kosmologische Argument aus dem sich selbst Aufheben des Zufälligen auf das Nothwendige, während der teleologische Beweis von dem sich aufhebenden Begriffe des Mittels zum Gedanken eines Endzweckes und Selbstzweckes getrieben werde. Was aber durch diese beiden Beweise erreicht werde, wäre nach Hegel unserer christlichen Vorstellung von Gott nicht vollkommen entsprechend, indem das kosmologische Argument nur dasjenige ableite, was in der griechischen Religion als Schicksal das Höchste gewesen sei, während das teleologische Argument dem römischen Standpunkt entspreche. Dem in sich vertieften christlichen Geist werde vielmehr erst das ontologische Argument völlig gerecht, indem dasselbe von der Mangelhaftigkeit des blos Subjectiven ebenso ausgehe, wie sich der christliche Geist der Endlichkeit seiner eignen Subjectivität bewusst werde. Im Winter 1822—23 trug Hegel zum ersten Mal „Philosophie der Geschichte" vor, worin er den Entwickelungsgang der Weltgeschichte als den nothwendigen Fortgang in der Verwirklichung der Freiheit betrachtet. Wie aber Hegel mit Bewusstsein darauf ausging, Schule zu machen und in Berlin keine andere, als die „Philosophie des Absoluten" aufkommen zu lassen, so wusste er es durchzusetzen, dass dem Doctor Beneke, der seit 1820 als Privatdocent im Sinne der Erfahrungsphilosophie auf dem Katheder und in Schriften zu Berlin thätig war, das Katheder entzogen wurde, nachdem derselbe in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1822) sich in eine, wenn auch nicht namentliche, doch sachlich deutlich genug hervortretende Opposition gegen die „Philosophie des Absoluten" gesetzt hatte. Hegel wurde mehr und mehr, als preussischer Staatsphilosoph und philosophischer Examinator, eine wissenschaftliche Macht. Es wurde in Berlin Ton, ihn zu hören; Männer aus allen Ständen besuchten seine Vorlesungen; Studirende aus allen Gegenden Deutschlands, aus allen europäischen Staaten, insbesondere Polen, aber auch Neugriechen und Skandinavier, sassen zu seinen Füssen und lauschten seinen Orakelsprüchen, die er hustend, schnupfend, sich räuspernd und in den Papieren seines Hefts wühlend, unter häufigen Wiederholungen und in langen, oft unvollendet bleibenden Perioden nicht ohne Mühseligkeit hervorbrachte. Und wie er selber sich selbst und seine Philosophie als eine geschichtliche Nothwendigkeit begriffen hatte, so erblickten die Jünger der Wissenschaft, die in Berlin studirten, in der Hegelianisirung oder wenigstens in dem Scheine derselben das Mittel, um in Preussen zu einem Lehrfache befördert zu werden. Enthusiastische Anhänger und lehrsüchtige Schüler verrichteten das Hochamt zur Verherrlichung des Meisters und schwangen das Rauchfass zu seiner Ehre. Auf Hegel's Anregung wurde im Jahr 1827 mit Unterstützung der preussischen Regierung eine kritische Zeitschrift unter dem Titel „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" gegründet, welche fortan das Organ der Hegel'schen Schule wurde und für die Lehre Hegel's Propaganda machte. In demselben Jahre (1827), welches den Gipfelpunkt von Hegel's Einflusse bezeichnet, mochte derselbe im Hochgefühle seiner Bedeutung auch leicht von der Eifersucht ablassen, womit er zu Anfang der zwanziger Jahre auf einen erfahrungsphilosophischen Gegner, wie Beneke, geblickt hatte, und er widersetzte sich jetzt nicht mehr der Zulassung desselben zum philosophischen Lehramt in Berlin, so dass Beneke nunmehr als Privatdocent wieder eintrat. Während Hegel an den „Jahrbüchern" sich selbst mit einigen ausführlichen Recensionen über Solger's nachgelassene Schriften, über J. G. Hamann's Schriften, über den dritten Band von F. H. Jacobi's Werken betheiligte und Göschel's Schrift „Aphorismen über Wissen und absolutes Nichtwissen" (1829) mit einem dankbaren Händedruck begrüsste, brachte die lehrsüchtige Anmaassung und oberflächliche Phraseologie junger Hegelianer die „Hegelei" beim Publikum in Misscredit, so dass sich in Berlin selbst im Stillen von erfahrungsphilosophischer Seite her eine Opposition gegen die Philosophie des Absoluten

vorbereitete. Nachdem im Frühjahr 1831 **Gruppe** unter dem Titel „Die Winde oder ganz absolute Construction der neuern Weltgeschichte durch Oberon's Horn, gedichtet von Absolutus von Hegelingen" anonym eine Komödie gegen die Hegel'sche Schule veröffentlicht hatte, rückte derselbe Verfasser mit der unter seinem Namen erschienen Schrift „Antäus" (1831) vom festen Boden der Erfahrung aus der speculativen Philosophie gründlich auf den Leib. Schon nach dem ersten Erscheinen der Hegel'schen „Logik" hatte ein humoristisch scharfsinniger Landsmann Hegel's, der mathematische Professor Pfaff in Erlangen, mit welchem Hegel von Nürnberg aus correspondirte, sich nicht erwehren können, brieflich gegen Hegel zu äussern, dass er in dieser „Logik" nur Postulate und keine Beweise finde, und den Verfasser derselben ironisch zu fragen, ob solches Speculiren etwa darum von „*speculum*" (Spiegel) abzuleiten sei, weil sich dieses spiegelnde Denken als Spiegelfechterei herausstelle. Der Verfasser des „Antäus" nannte sein Buch mit diesem aus der griechischen Mythologie genommenen Namen desshalb, weil dasselbe einen riesenhaften Gegner allein dann richtig bekämpft glaubte, wenn der Mensch als ein Sohn der Erde den Boden nicht unter den Füssen verliere, aus welchem er mit seinem Denken und Wissen hervorgewachsen sei. Die speculative Philosophie, in ihrer Gestalt als Hegel'sche, war dieser Riese, welchem der gewagte Kampf galt. Zwei Monate nach dem Erscheinen dieses Buches starb Hegel am 14. November 1831 unerwartet an der damals in Berlin hausenden Cholera. In Folge höherer Fürsprache wurde ausnahmsweise seine Leiche nicht auf den Cholerakirchhof gebracht, sondern auf dem Friedhofe vor dem Oranienburger Thore neben Fichte und nahe bei Solger an der Stätte, die er sich selbst ausgewählt hatte, beerdigt.

Ueber dem Grabe Hegel's vereinigten sich unter den Freunden und Schülern desselben Ph. Marheineke, J. Schulze, Ed. Gans, Leop. von Henning, H. G. Hotho, K. L. Michelet und F. Förster zu Herausgabe einer Gesammtausgabe seiner bereits gedruckten Werke in Verbindung mit seinen Vorlesungen, welche 1832—45 in 18 Bänden, davon der siebente in zwei und der zehnte in drei Abtheilungen, erschienen. Sie enthalten: I. Philosophische Abhandlungen, herausgegeben (und mit einer auch besonders gedruckten Einleitung versehen) von Michelet (1832, 2. Aufl. 1845); II: Phänomenologie des Geistes, herausgegeben von J. Schulze (1832, 2. Aufl. 1841); III bis V: Wissenschaft der Logik, herausgegeben von Leop. von Henning; 1) die objective Logik, erste Abtheilung: die Lehre vom Sein; zweite Abtheilung: die Lehre vom Wesen; 2) die subjective Logik oder die Lehre vom Begriff (1833, 2. Aufl. 1841) in drei Bänden; VI: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1) die Logik, herausgegeben und nach Anleitung der vom Verfasser gehaltenen Vorlesungen mit Erläuteterungen und Zusätzen versehen von Leop. von Henning (1840, 2. Aufl. 1843); VII: 1) Vorlesungen über die Naturphilosophie, als zweiter Theil der Encyclopädie der Wissenschaft, herausgegeben von K. L. Michelet (1842, 2. Aufl. 1847); VII: 2) Die Philosophie des Geistes, als dritter Theil der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, herausgegeben von L. Boumann (1845); VIII: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, herausgegeben von Ed. Gans (1833, 2. Aufl., besorgt von K. Hegel, 1840); IX: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, herausgegeben von Ed. Gans, 1837; X 1—3: Vorlesungen über die Aesthetik, herausgegeben von H. G. Hotho, in drei Bänden, 1835—38; 2. Aufl. 1842 und 1843; XI und XII: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, nebst einer Schrift über die Beweise vom Dasein Gottes, herausgegeben von Ph. Marheineke, in zwei Theilen (1832, 2. Aufl. 1840); XIII—XV: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, herausgegeben von K. L. Michelet, in drei Theilen, 1833—36, 2. Aufl. 1840—44; XVI und XVII: Vermischte Schriften, herausgegeben von Fr. Förster und L. Boumann, 2 Theile, 1834 und 35; XVIII: Philosophische Propädeutik, herausgegeben von K. Rosenkranz (1840). In den aus Collegienheften der verschiedensten Zeiten zusammengetragenen Vorlesungen Hegel's über die Geschichte der Philosophie zeigt sich ein grosses Missverhältniss hinsichtlich der Ausführlichkeit der Behandlung. Die griechische Philosophie von Thales bis herab auf die Neuplatoniker reicht bis in den dritten Band herein, die scholastische Philosophie des Mittelalters wird mit „Siebenmeilenstiefeln" durchlaufen, während die neuere Philosophie, obwohl sie auf einer weit grösseren Seitenzahl behandelt wird, doch am Meisten zu kurz gekommen ist. Fichte und Schelling werden von Hegel als die letzten Philosophen behandelt und dann das Ergebniss in Bezug auf seinen eigenen Standpunkt gezogen. Was die gegenwärtige Zeit an selbstbewusster Vernünftigkeit besitze, sei aus der Gedankenarbeit aller vorausgegangenen Geschlechter hervorgegangen, indem der Ausdruck der Weltanschauung und Weisheit einer jeden früheren Zeit unverloren blieb und im denkenden Selbstbewusstsein unserer Zeit nachweisbar enthalten ist. Unser Standpunkt (sagt er) ist das Erkennen der Idee, das Wissen der Idee als Geist, als absoluter Geist, der sich so dem endlichen Geiste entgegensetzt, dass der absolute Geist für den endlichen Geist sich in einer Reihe von Gestaltungen ausprägt,

welche das wahre Geisterreich ist, eine Reihe aber, welche nicht eine auseinanderfallende Vielheit ist, sondern die einzelnen Momente oder Entwickelungspunkte in dem Einen gegenwärtigen Geiste bildet, als dessen Pulsschläge sich jene Vielheit von Gestaltungen erweist.

In seiner Lehre (um von dieser einen Ueberblick zu geben) knüpft Hegel unmittelbar an Schelling an und will mit ihm vom Absoluten ausgehen und ein absolutes Wissen gewinnen, zugleich aber im Unterschied von Schelling diesen Standpunkt des absoluten Wissens auch wissenschaftlich begründen, denn das Absolute sei nicht, wie es bei Schelling erscheine, ein in sich verharrendes, sondern es soll als ein sich entwickelndes, als ein das Endliche und Besondere aus sich erzeugendes und sich in ihm verwirklichendes oder mit andern Worten als der absolute Geist erfasst und begriffen werden. Dazu ist aber, nach Hegel, erforderlich, dass das Denken die verschiedenen Stadien seiner Entwickelung im Erkennen nachbilde. Wie das absolute Princip alle Dinge mit innerer Nothwendigkeit nacheinander hervorbringt, ebenso muss die Wissenschaft die ganze Mannichfaltigkeit des Seins in einem bestimmten und innerlich nothwendigen Fortgange durch den Denkprocess von einem einzigen Punkt aus entstehen lassen. Dies geschieht in der von Hegel sogenannten dialektischen Methode, in welcher sich unser Erkennen der sachlichen Bewegung des Begriffs ganz und gar überlässt. Dieses Verfahren schliesst aber drei Momente in sich ein. Zunächst das abstract verständige Moment, worin die Begriffe so festgestellt werden, wie sie sich unmittelbar geben. Da jedoch das Wirkliche nicht blos ein unmittelbar gegebenes Sein, sondern eben so sehr ein Vermitteltes und insofern Bewegung und Selbstunterscheidung ist, so bleibt das Erkennen bei der ersten Auffassung des Gegenstandes nicht stehen, sondern findet an demselben verschiedene Seiten und Bestimmungen, die sich nicht unmittelbar vereinigen lassen. Dadurch kommt das ruhende Sein des Begriffs in Fluss und schlägt in Gegensatz und Widerspruch um, und damit geht das abstract verständige Verfahren in ein dialektisches Widerspiel über, wobei das Erkennen gewahr wird, dass der Begriff, welcher in seiner Unmittelbarkeit durch den an ihm hervortretenden Widerspruch aufgehoben wird, seiner Wahrheit nach in einem höhern Begriffe aufbewahrt werde, der die sich widerstreitenden Momente zur Einheit zurückführt und verknüpft. Und dieses dritte Moment im dialektischen Verfahren ist erst das eigentlich speculative oder positiv vernünftige, welchem gegenüber das Moment des Widerspruchs auch als das blos negativ vernünftige bezeichnet wird. Nach dieser dialektischen Methode betrachtet nun Hegel das Absolute, wie es sich von seiner dürftigsten Gestalt, der Stufe des reinen Seins, fortschreitend zu immer reichern Bestimmungen entfaltet und schliesslich im absoluten begreifenden Wissen zu seiner vollendeten und höchsten Form, nämlich zur Gestalt des seiner selbst gewissen und sich nach seinem ganzen Inhalte durchsichtigen absoluten Geistes gelangt. Die Darstellung dieses absoluten Wissens ist das System der Philosophie oder als Ganzes der Wissenschaft die Darstellung der absoluten Idee. Die Idee aber erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken, welches zugleich die Thätigkeit ist, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüberzustellen und in diesem Andern, als seinem eigenen, wiederum nur bei sich selbst zu sein. Darauf gründet sich die Dreitheilung des Systems der Wissenschaft. Das sich in seiner Reinheit entfaltende Denken, als das ewig einfache Wesen in sich selbst, bildet den Inhalt der Logik oder der Wissenschaft der Idee an und für sich. In ihr hat sich das Denken weder verwirklicht, noch ist es sich wissender Gedanke. Da aber der Gedanke alle Wirklichkeit ist, so muss er sich auch als solche setzen; das Wesen muss sich entäussern. Das dem reinen Gedanken entgegengesetzte Andere ist die Natur, der Abfall desselben von sich selbst und die Verzerrung des Gedankens in Raum und Zeit. Die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein ist also zweitens die Naturphilosophie. Aus dieser seiner Entfremdung kehrt der Gedanke in sich selbst zurück, er hebt das Anderssein der Natur wieder auf und wird erst dadurch wirklicher, sich wissender Gedanke oder Geist. Die Philosophie des Geistes ist darum die dritte Wissenschaft im Systeme der Philosophie, die Wissenschaft der aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrenden Idee.

Die Logik, als spekulative, weiss nichts von einer Trennung der Form des Denkens vom Inhalte desselben. Sie vereinigt darum dasjenige, was seit Aristoteles gewöhnlich formale Logik genannt wird, mit der sogenannten Ontologie oder dem ontologischen Theile der Metaphysik. In diesem Sinne hat die Wissenschaft der Logik das Denken und den Umfang seiner Bestimmungen zum Gegenstande, sie ist das Wissen vom Denken in seiner Wahrheit d. h. vom Denken, wie es alles Sein und alle Wahrheit in sich enthält. Indem sie den Gedanken in seinem reinen Elemente betrachte, enthüllt sie nach und nach vor unsern Augen alle Gegensätze des Gedankens, welche sich zuletzt, den Kreis ihrer Entwickelungen schliessend, in die höchste Idee zusammennehmen. Der Anfang der Wissenschaft ist das Einfachste und Unentwickeltste; es wird ausgegangen vom einfachen, noch ganz leeren Begriffe des Seins. Das reine Sein ist das Leerste, was es

giebt, die ganz allgemeinste und ärmste Bestimmung, die keinem Dinge abgesprochen werden kann. Das reine Sein ist das reine Nichts. Wenn ich das reine Sein denke, denke ich in der That Nichts. Das Sein hat den Gedanken des Nichts an ihm selbst und ist in denselben übergegangen. Beide schlagen beständig in einander um, jedes verschwindet in seinem Gegentheil. Diese Bewegung ist das Werden; der Uebergang vom Nichts zum Sein ist Entstehen, der Uebergang vom Sein zum Nichts ist Vergehen; Entstehen und Vergehen sind die beiden Momente des Werdens. Aus dem Werden geht aber das Dasein hervor, und jedes Dasein ist bestimmtes Sein, es ist Etwas, es hat seine Qualität durch das, was es ist. Jedes Etwas weist aber auf ein Anderes und hat an diesem seine Grenze, es ist ein Endliches. Dem Endlichen steht das Unendliche gegenüber und giebt sich in diesem Gegensatze zunächst als die einfache Negation des Endlichen. In Wahrheit aber sind beide ein und dasselbe. Sofern das Unendliche das Endliche noch ausser sich hat, ist es nur das schlechte oder abstracte Unendliche und ist als solches selbst ein endliches und begrenztes, während das Endliche, welches durch seine Begrenzung in's Unendliche hinausweist, ebendamit den Fortgang zum Unendlichen, die Unendlichkeit an sich hat. Die wahre Unendlichkeit ist nur da, wo das Unendliche im Endlichen als das Wesen desselben erkannt wird. Sofern das Dasein diese innere Unendlichkeit gewonnen hat, ist es Fürsichsein. Das Fürsichseiende ist Eins oder Monade und bezieht sich als solches nur auf sich und verhält sich ausschliessend gegen Anderes. Diese Ausschliessung ist aber zugleich eine Beziehung auf Anderes und verhält sich also zugleich anziehend. Damit sind viele Eins gesetzt, und das Eins ist also ebensowohl Vielheit, als Aufhebung dieser Vielheit durch den fortwährenden Uebergang vom Einen zum Andern. Das aufgehobene Fürsichsein oder Eins ist die Quantität, diese also eine ununterbrochene Continuität in sich selbst; aber da sie ebensosehr das Eins enthält, so hat sie ebenso auch das Moment der Discretion an sich. Die Grösse ist entweder continuirlich oder discret und ist als begrenzte Grösse ein Quantum, das in's Unbestimmte vermehrt und vermindert werden kann. Es giebt kein Quantum, über das nicht ein grösseres oder kleineres gesetzt werden könnte; dasjenige Quantum, welches das letzte sein, d. h. über welches kein grösseres oder kleineres gesetzt werden soll, heisst das unendlich Grosse oder das unendlich Kleine; aber damit hört es auf, ein Quantum zu sein, und ist für sich gleich Null, d. h. es hat nur noch die Bedeutung als Bestimmung eines Verhältnisses, einer Beziehung auf ein Anderes. Dies ist die Bestimmung des mathematisch Unendlichen. Das Maass ist ein specifisches Quantum, insofern es nicht äusserlich, sondern durch die Natur der Sache, durch die Qualität bestimmt ist. Indem das Maass einer Sache verändert wird, verändert sich die Sache selbst; da sich aber durch jede Veränderung der Quantität wieder ein neues Maass herstellt, so geht das Maass mit sich selbst zusammen, und das Sein wird zum Wesen. Das Wesen ist das aus seiner Unmittelbarkeit in sich zurückgekehrte Sein oder das in sich reflektirte Sein, in welchem sich Inneres und Aeusseres, Dasein und Grund des Daseins unterscheiden. Die erste Bestimmung des Wesens ist Identität, die wesentliche Einheit mit sich selbst: Alles ist sich selbst gleich. Die zweite Bestimmung des Wesens ist der Unterschied, und dieser ist wiederum entweder als Bestimmung der Verschiedenheit (es giebt nicht zwei Dinge, die einander vollkommen gleich sind) oder als Bestimmung der Entgegensetzung (Etwas ist entweder A oder nicht A, und es giebt kein Drittes). Die dritte Bestimmung des Wesens ist diejenige, dass dasselbe Grund ist (Alles hat seinen zureichenden Grund). Was aus dem Grunde hervorgeht ist die Existenz, und das Existirende, welches seine verschiedenen Beziehungen in sich selbst als ihrem Grunde reflectirt, ist das Ding, und jene Beziehungen sind seine Eigenschaften; diese selbst aber als selbstständig gedacht, sind die Materien, aus denen das Ding zusammengesetzt ist. Indem aber die Materien zur Einheit eines Dings vereinigt sind, durchdringen sie sich gegenseitig und lösen sich in einander auf. Als eine sich selbst aufhebende ist die Existenz Erscheinung. Das Wesen muss erscheinen; um der Identität des Grundes und des Existirenden willen ist Nichts im Wesen, was nicht erscheint, und Nichts in der Erscheinung, was nicht im Wesen ist. Die wesentliche Beziehung in den Bestimmungen der Erscheinung ist das Gesetz derselben. Indem diese Bestimmungen auch in der Form selbstständiger Existenz erscheinen, macht ihre Beziehung aufeinander, als ein zugleich durch Anderes Bestimmtsein, das Verhältniss aus. Das unmittelbar bedingte Verhältniss ist das des Ganzen und der Theile. Das Ganze als innere thätige Form ist die Kraft, die keine äussere Materie zu ihrer Bedingung hat, sondern in der Materie selbst thätig ist. Es ist Nichts in der Aeusserung der Kraft, was nicht in ihrem Innern ist; darum ist das Aeussere und das Innere dasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen. Die Substanz ist das unbedingte, an und für sich bestehende Wesen, sofern es unmittelbare Existenz hat. Die Substanz ist das Bestehen und die

Macht ihrer Accidenzen, welche in ihrer Totalität die Substanz ausmachen. Die Accidenzen, sofern sie an sich in der Substanz enthalten sind, sind möglich. Die innere, vollständige Möglichkeit liegt in der Totalität der an sich seienden Bestimmungen der Substanz. Was diese innere Möglichkeit hat, ist unmittelbar und an und für sich wirklich. Die Möglichkeit der Substanz ist daher ihre Wirklichkeit. Der Zusammenhang der Accidenzen in der Substanz ist ihre Nothwendigkeit, welche die Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit ist. Sofern sich die Substanz im Entstehen und Verschwinden der Accidenzen manifestirt, ist sie Ursache und macht als solche ihren ursprünglichen Inhalt zur Wirkung oder zu einem durch Anderes Gesetzten. Sowohl der Regress einer Reihe von Ursachen und Wirkungen, als auch der Progress einer solchen führt in's Unendliche. Sofern die Wirkung auf die Ursache zurückgeht, ist sie selbst Ursache, ist Rückwirkung, die der Wirkung gleich ist. Die Wechselwirkung besteht darin, dass das was Wirkung ist, sich gegenseitig Ursache, und was Ursache, gegenseitig auch Wirkung ist. Die Substanz ist als Ursache nur auf und in sich selbst thätig und steht nur in Wechselwirkung mit sich selbst oder sie ist das Allgemeine. In der Wechselwirkung der Dinge kommt es zum Vorschein, dass ebenso alles Einzelne Erscheinung des Allgemeinen ist, wie andrerseits das Allgemeine sich als Einzelnes setzt. Die absolute Substanz erweist sich als das sich von sich selbst unterscheidende und in dieser Selbstunterscheidung mit sich identische Wesen, als in sich durchsichtige Totalität, als der Begriff.

Mit der Lehre vom Begriff beschäftigt sich der dritte Theil der Hegel'schen Logik, welcher als „subjective Logik" bezeichnet wird. In dieser wird aber wiederum die gewöhnliche formale Logik, als Lehre von den Formen des Begriffes, des Urtheils und des Schlusses, nur als erster Theil behandelt. Aber auch sie werden von Hegel nicht blos als Formen unsers begreifenden, urtheilenden und schliessenden Denkens aufgefasst, sondern zugleich als Formen der Sache selbst, sofern alles Wirkliche an ihm selber die Bestimmtheit habe, erstens unmittelbare Einheit mit sich selbst zu sein, zweitens sich in seine Momente zu unterscheiden und diese als selbstständige zu setzen, drittens aber dieselben wiederum durch den Unterschied mit sich zu vermitteln und in sich zur Totalität zusammenzuschliessen. Aus dieser Bewegung ergiebt sich ein durch die Aufhebung der Vermittelung entstandenes unmittelbares Sein, d. h. der Begriff nimmt die Gestalt der Objectivität an, als deren drei Formen oder Begriffsstufen der Mechanismus, der Chemismus und die Teleologie bestimmt werden. Indem nun aber die Zweckbeziehung keine blos äusserliche, sondern eine innere, den Dingen immanente ist, so erweist sie sich damit als diejenige Bewegung, wodurch der Begriff sich mit sich selbst vermittelt oder im Object sich selbst bestimmt. Insofern sich der Begriff in dieser Weise selbst verwirklicht, und in seiner Verwirklichung identisch mit sich bleibt, ist er die Idee. Sie ist der adäquate d. h. derjenige Begriff, in welchem das Dasein dem Begriff als solchem entspricht. Die Idee ist theils Leben, theils Erkennen, theils Wissenschaft. Das Leben ist die Idee im Elemente des Daseins. Das Lebendige ist ein solches Ganze, in welchem die Theile Nichts für sich, sondern nur durch das Ganze und im Ganzen sind, als organische Theile. Als sich verwirklichende Selbstbewegung ist das Leben der dreifache Process der Gestaltung des Individuums in sich selbst, der Selbsterhaltung desselben gegen seine unorganische Natur und der Erhaltung seiner Gattung. Die im Elemente des Denkens sich verwirklichende Idee ist das Erkennen. Die Erkenntniss ist die Darstellung eines Gegenstandes nach seinen daseienden Bestimmungen, wie dieselben in der Einheit seines Begriffs befasst sind. Das absolute Wissen ist der als Begriff existirende und sich aus sich selbst construirende Begriff. Das absolute Wissen hat nichts Aeusserliches, auf irgend eine Weise Gegebnes, sondern nur sich selbst zum Gegenstande. Das Leben der absoluten Idee ist der Gedanke, welcher sich im Andern seiner selbst wieder erkennt und darin nur mit sich selbst zusammengeht.

Im System des absoluten Wissens bildet die Philosophie der Natur den zweiten Theil. Indem sich die Idee als absolute Einheit des reinen Begriffs und seiner Realität setzt, somit in die Unmittelbarkeit des Seins zusammen nimmt, ist sie so als die Totalität in dieser Form Natur. Indem sich die Idee entschliesst, das Andere aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen, um als Geist zu sein, geht sie von der Form der Allgemeinheit, die sie als logische Idee hat, durch die Besonderheit, die Natur, im endlichen Geist zur Einzelheit fort. Wenn nun das äussere Dasein der Idee in der Natur eine wesentliche Bestimmung ihrer Wirklichkeit ist, so kann sie ohne diese Form ihres Andersseins gar nicht gedacht werden, also auch nie gewesen sein. Darum ist die Welt, wenn auch ihrer Natur nach endlich und insofern nicht ewig, doch ohne Anfang in der Zeit. Die Natur ist die absolute Idee in der Gestalt des unendlichen Aussereinanders, worin sich die Momente der Idee als gegen einander gleichgültige und äusserliche Dinge gegenüber stehen, in denen der Begriff zwar als inneres Gesetz wirkt, aber noch nicht zu sich selbst und seiner bewussten

Erscheinung gekommen ist. Die Natur ist daher das Reich der äussern Nothwendigkeit, weil ihre Gebilde unfrei von aussen bestimmt werden, und das Reich der Zufälligkeit, weil eben darum Vieles an ihren Gebilden von äussern Bedingungen abhängt. Aus dieser unangemessenen Form, welche die Idee in der Natur hat, muss sie sich in fortschreitender Entwickelung befreien. Die Natur bildet daher ein System von Stufen, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht, nämlich durch Metamorphose des Begriffs, und der Fortschritt ihrer Gestaltungen hat keinen andern Sinn, als das zufällige Aussereinander zu überwinden und im Geiste die Idealität des Begriffs wieder her zu stellen. Dieser Stufengang in der Natur ist aber nur ein solcher der Dignität, welcher im Innern des denkenden Begriffs [daher oben Mechanismus, Chemismus und Teleologie] seinen Verlauf hat, nicht aber als zeitliche Aufeinanderfolge zum Vorschein kommt. Die Natur hat daher als solche keine Geschichte, und was sich dem Analoges findet, ist nur Rückwirkung des Geistes auf sie. Sie ist vielmehr Alles zumal; denn die Nothwendigkeit, welche ihre Gestalten fesselt, erlaubt nicht, dass die eine ohne die andere sei, und weil sich also die Natur nicht allmälig entwickelt hat, so hat sie sich nicht vervollkommnet, sondern ist ewig dieselbe. In der schroffsten Weise des Aussereinander erscheint die in der Natur objectivirte Idee zunächst unter der Form des Mechanismus, und die erste Wissenschaft in der Natur ist also die Mechanik, welche zunächst als „mathematische Mechanik" den Raum und die Zeit und die Einheit beider, den Ort, betrachtet und die Bewegung als das Vergehen und Sichwiedererzeugen des Raums in der Zeit und der Zeit im Raume begrifflich bestimmt, während aus beiden die Materie, als ihre unmittelbar identische daseiende Einheit, abgeleitet wird. Den Gegenstand der „endlichen Mechanik" bildet die Lehre von der Schwere, worin die Trägheit der Materie, Stoss und Fall erörtert werden. Endlich die „absolute Mechanik" ist die Verwirklichung der Schwere in einem Systeme von frei sich bewegenden, gegen einander gravitirenden Weltkörper, wobei zuerst die allgemeine Gravitation, dann die Gesetze der himmlischen Bewegung und zuletzt die Totalität des Sonnensystems construirt werden. Während in der Mechanik die logischen Kategorien des Seins herrschen, treten in der zweiten Naturwissenschaft, in der Physik, die logischen Bestimmungen des Wesens hervor; dem blos Massenhaften tritt jetzt die Form als das innere Wesen und der realisirte Einheitspunkt der Materie gegenüber. In der „Physik der allgemeinen Individualität" wird die Lehre vom Licht und den leuchtenden Himmelskörpern behandelt, dann die Lehre von den Elementen (in ihrer alten von Empedokles aufgestellten und von Aristoteles adoptirten Vierzahl) und die Meteorologie als elementarischer Process dargestellt, womit der Uebergang zur „Physik der besondern Individualität" gemacht wird, welche von der specifischen Schwere, dem Klange und der Wärme handelt. Die dritte physikalische Wissenschaft endlich, die „Physik der totalen Individualität" oder der Gestalt, handelt vom Magnetismus und der Krystallisation, dann von den besondern Eigenschaften der Körper, als Licht und Farben, Geruch und Geschmack, Elektricität, zuletzt vom chemischen Processe, welcher die Eigenschaften der Körper verändert und die Relativität der unmittelbaren Substanzen und Eigenschaften zum Vorschein bringt, dadurch aber sich als die Totalität des Gestaltens erweist und den Uebergang zu dem sich selbst anfachenden und unterhaltenden organischen Processe bildet. Die dritte naturphilosophische Wissenschaft ist die Organik, worin als wesentliche Momente des Erdorganismus zuerst der geologische Organismus (Mineralreich), dann der pflanzliche und zuletzt der thierische Organismus in seinem Gestaltungs-, Assimilations- und Gattungsprocesse betrachtet wird. Indem der Organismus stirbt, geht über diesem Tode der Natur, aus dieser todten Hülle eine schönere Natur, der Geist, hervor. Das Lebendige ist zwar die höchste Weise der Existenz des Begriffs in der Natur; aber da diese Existenz eine der Allgemeinheit der Idee immer nur erst noch ununangemessene ist, so muss die Idee diesen Kreis durchbrechen und sich durch Zerbrechen dieser Unangemessenheit Luft machen. Der Tod ist das eigentliche Hervorgehen der Gattung als des Geistes. Die Idee existirt hiermit in dem selbständigen Subjecte, welches denkt. Das Denken ist das Unsterbliche; das Sterbliche ist, dass die Idee oder das Allgemeine sich nicht angemessen ist. Dies ist der Uebergang der Natur in den Geist. Im Lebendigen hat die Natur sich vollendet und ihren Frieden geschlossen, indem sie in ein Höheres umschlägt. Das Ziel der Natur ist, sich selbst zu tödten und ihre Rinde des Unmittelbaren, Sinnlichen zu durchbrechen, sich als Phönix zu verbrennen, um aus dieser Aeusserlichkeit verjüngt als Geist hervorzutreten. Die Natur selbst ist sich ein Anderes geworden, um sich als Idee wiederzuerkennen und sich mit sich zu versöhnen. Aber es ist einseitig, den Geist nur so kurzer Hand als Werden aus der Natur hervorgehen zu lassen; er ist ebenso vor, als nach der Natur, und als Zweck der Natur ist er vor ihr; sie ist aus ihm hervorgegangen, jedoch nicht erfahrungsmässig, sondern in der Weise, dass er in ihr, die er sich selber voraussetzt, immer schon enthalten ist. Der Geist aber, zunächst aus dem Unmittelbaren hervorkommend, will sich selbst befreien,

als die Natur aus sich herausbildend, und dieses Thun des Geistes ist die Philosophie. Der Geist, der sich erfasst hat, will sich auch in der Natur erkennen, den Verlust seiner selbst wieder aufheben. Diese Versöhnung des Geistes mit der Natur und der Wirklichkeit ist allein seine wahrhafte Befreiung, und diese Befreiung von der Natur und ihrer Nothwendigkeit ist der Begriff der Naturphilosophie, deren Schwierigkeit eben darin liegt, einmal dass das Materielle so widerspenstig gegen die Einheit des Begriffs ist, und dann dass hier den Geist ein Detail in Anspruch nimmt, das sich immer mehr häuft. Aber dessen ungeachtet muss die Vernunft das Zutrauen zu sich haben, dass in der Natur der Begriff zum Begriffe spricht und die wahrhafte Gestalt des Begriffs, welche unter dem Aussereinander der unendlich vielen Gestalten verborgen liegt, sich ihr zeigen wird. In dieser Aeusserlichkeit nur den Spiegel unserer selbst zu finden, in der Natur einen freien Reflex des Geistes zu sehen, ist das Streben und Ziel der Naturphilosophie. — Die Hegel'sche Naturphilosophie ist die schwächste Seite seines Systems. Er erscheint darin am Wenigsten als selbständig, und entspricht die Eintheilung, wie der Inhalt der Mechanik, Physik und Organik im Wesentlichen der Schelling'schen Naturphilosophie, nur dass er deren Detail in das Prokrustesbett des „Begriffs" und in den Rahmen seiner speculativen Construction einzuzwängen sucht. Dabei wird er ungerecht gegen die empirischen Naturforscher, welche das Detail der Naturwissenschaft heraufzufördern streben, ungerecht auch gegen Naturphilosophen wie Steffens und Oken, welche die Erfahrungsforschung am höchsten geachtet hatten, deren Bedeutung von Hegel ganz unterschätzt wird.

Den dritten Haupttheil des Hegel'schen Systems bildet die Philosophie des Geistes. Der aus der Natur zurückkehrende, seiner selbst bewusste logische Gedanke ist der Geist, welcher im Gegensatze gegen die Natur unter die Kategorie der Freiheit fällt, indem seine Gestaltungen nicht ausser und neben einander sind, sondern er selber wesentlich der diese Formen durchlaufende Process ist, wodurch er sich selber zu dem erst macht, was er seinem Begriffe nach ist. Aus der Natur heraustretend und sich zum Bewusstsein seiner Freiheit hindurch arbeitend, ist er zunächst subjectiver Geist; indem er diese Freiheit in einer von ihm hervorzubringenden Welt des Rechts und der Sittlichkeit realisirt, tritt er sodann als objectiver oder praktischer Geist auf; indem er sich endlich in der Einheit seines Daseins und seines Begriffs erfasst, vollendet er sich als absoluter Geist. Hiernach zerfällt die Philosophie des Geistes in drei besondere Wissenschaften. In der Lehre vom subjectiven Geist ergeben sich durch den Fortschritt des Begriffs wiederum drei Theile: sie ist zunächst Anthropologie, dann Phänomenologie und endlich Psychologie. Der Geist beginnt in seiner Naturbestimmtheit noch mit seiner Unfreiheit, aus der er sich nach und nach herauszuringen hat. So ist er noch nicht wirklich als Geist, sondern nur erst als Seele, die als natürliche Seele die ideelle Einheit ihres Leibes ist und die individuellen Eigenthümlichkeiten des Naturells, Temperaments und Charakters zeigt und hier zugleich vom Unterschiede der Lebensalter, vom Gegensatze der Geschlechter und vom Wechsel zwischen Schlaf und Wachen berührt wird, endlich auch in den Empfindungen der äussern Sinne und des innern Sinnes eine Naturbestimmtheit als gegebenen Inhalt in sich vorfindet. Im Fortgange von dunkeln und verworrenen, rein passiven Gefühlszuständen zum Selbstgefühle bildet sich die natürliche Seele zu ihrem gewohnheitsmässigen Dasein aus. Indem die Seele durch die Gewohnheit ihrer Leiblichkeit mächtig wird und die letztere in der Geberden- und Tonsprache zum Ausdruck ihres Inneren benutzt, unterscheidet sie sich zugleich von ihrem äussern Dasein und wird als Bewusstsein sich selbst gegenständlich. Die Analyse des Bewusstseins und seiner aufsteigenden Entwickelung zum wirklichen Geist bildet den Inhalt der Phänomenologie. Die wissenschaftliche Betrachtung des Geistes als solchen, d. h. in den Bestimmungen seiner Thätigkeit innerhalb seiner selbst, ist der Gegenstand der Psychologie. Dadurch, dass der Geist die an ihm seiende leibliche Natur überwunden und sich als freier Mittelpunkt in ihr festgesetzt hat, ist er nicht mehr in die Natur versenkt, sondern nimmt als theoretischer Geist deren Inhalt in sein Wissen auf in den Stufen der Anschauung, der Vorstellung und des Denkens. Innerhalb der Anschauungsstufe werden wiederum Empfindung, Aufmerksamkeit und eigentliche Anschauung unterschieden. Innerhalb der Stufe der Vorstellung treten Erinnerung, Einbildungskraft und Gedächtniss auf. Im Bereiche der Stufe des Denkens treten Verstand, Urtheil nnd Vernunft als Elemente hervor. Hat sich die Intelligenz ihres Inhalts bemächtigt und ist sich ihrer Kraft bewusst geworden, diesen ihren Inhalt durch sich selbst zu bestimmen, so wird das Denken zum Wollen, der theoretische Geist zum praktischen Geist. Der Wille ist nur das Denken selbst, als sich in's Dasein übersetzend, das praktisch gewordene Denken. Wie der Geist als denkender seine Unabhängigkeit von allem Gegebenen bewährt, so ist auch die Grundbestimmung des Willens seine Selbstbestimmung, seine Freiheit. Diese entwickelt der Wille in seinem Fortgange von seinem unmittelbaren natürlichen Dasein, als sinnlichem Willen, durch seine Ver-

mittelung als reflectirender Wille, zur Stufe des wahrhaft freien Willens. Indem alle Triebe, Neigungen und Leidenschaften einem Allgemeinen, der Glückseligeit, untergeordnet werden, wird dadurch der Uebergang zum freien Geiste vermittelt. Die Freiheit des Geistes, welche die Freiheit will, ist der objective Geist, welcher sich ausser ihm selber in einer sittlichen Welt zum Dasein bringt. Dieses Dasein des freien Willens ist das Recht. In der Sphäre des Rechts tritt der praktische Geist als einzelnes freies Wesen, als ausschliessendes Ich, als Person auf. Das Recht ist zuerst ein unmittelbares Dasein, welches sich die Freiheit im Eigenthume giebt; sodann wird es im Vertrage zum Verhältniss der einen Person zur andern, und schlägt endlich, indem der Wille als besonderer sich von sich als allgemeinem Willen unterscheidet, in Unrecht und Verbrechen um. Die Wiederherstellung des Rechts gegen die Rechtsverletzung ist die Strafe, die nicht blos ein Recht gegen den Verbrecher, sondern das eigene Recht des Verbrechers selbst ist, der gerade durch seine Bestrafung als ein vernünftiger geehrt wird. Die affirmative Kehrseite zu dieser Negation des rechtswidrigen Willens ist die Forderung der Moralität, deren Inhalt als das Rechte und Gute dem noch sinnlichen und selbstischen Wollen nur erst noch als blosses Sollen, als eine unendliche Aufgabe gegenwärtig ist. Indem aber so das nur sein sollende, somit nur abstracte Gute sich als unwirklich und die abstracte, nur gut sein sollende Subjectivität sich als gehaltlos und böse erweist, ist damit die Ergänzung dieses doppelten Mangels gefordert, welche nur darin bestehen kann, dass einerseits das Gute seinem Inhalte nach näher bestimmt, andererseits das Selbstbewusstsein mit diesem Inhalte als dem seinigen erfüllt wird. Diese lebendige Einheit des Guten und des subjectiven Willens ist erst die Sittlichkeit, in welcher zugleich auch das Recht und die Moral oder das äussere und innere Dasein der Freiheit mit einander verknüpft werden. Erst auf dem Standpunkte der Sittlichkeit erhält das Gute ein festes objectives Sein; die sittliche Idee verwirklicht sich in einem Gemeinwesen, und zwar in der Familie, in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate, als in einem Kreise von sittlichen Mächten, worin der einzelne Geist seine schroffe Persönlichkeit aufgiebt und sich in wesentlicher Einheit mit dem Andern weiss. Indem die in der Familie und durch diese zu sittlicher Selbstständigkeit herangebildeten Individuen aus der Familie heraustreten und neue Familien begründen, geht die Familie in eine Vielheit von einander unabhängiger Familien über, welche die bürgerliche Gesellschaft bilden. In dieser sind sich die Einzelnen einander Zweck, indem sie die Befriedigung ihrer Interessen und Bedürfnisse suchen, wobei aber die Verwirklichung dieser besondern Zwecke durch die Allgemeinheit bedingt und nur in diesem Zusammenhange das Recht und Wohl der Einzelnen gesichert ist. Indem sich die besondern Zwecke der gesellschaftlichen Einrichtungen im Staate zusammenfassen, erhebt sich in ihm die bürgerliche Gesellschaft zur Einheit des sittlichen Zweckes. Er ist in ihm die sich wissende Substanz der Individuen, der sich wissende Geist des Volkes, dessen inneres Leben sich in Sitten, Gesetzen und Verfassung organisirt. Darum ist der Staat geradezu die Wirklichkeit der sittlichen Idee und als die Verwirklichung der Freiheit absoluter unbewegter Selbstzweck. Alle Staaten aber und alle Volksgeister sind um ihrer Besonderheit willen beschränkte, und ihre Schicksale und Thaten in ihrem Verhältniss zu einander sind die erscheinende dialektische Bewegung der Endlichkeit dieser Volksgeister, aus welcher sich der allgemeine Geist, der Weltgeist, ebenso als unbeschränkt hervorbringt, als er es ist, der sein Recht an ihnen in der Weltgeschichte als dem Weltgerichte ausübt. Die Philosophie der Geschichte fasst nicht nur das Princip eines Volkes aus seinen Einrichtungen und Schicksalen auf und entwickelt aus ersterem die Begebenheiten, sondern betrachtet hauptsächlich den allgemeinen Weltgeist, wie er in einem innern Zusammenhange durch die Geschichte und Schicksale der Nationen die verschiedenen Stufen seiner Bildung durchlaufen hat. Von diesem Gesichtspunkt aus wird in den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte die Entwickelung der Menschheit in vier Epochen, der orientalischen, griechischen, römischen und germanischen Welt betrachtet. Der Process der Weltgeschichte bringt zugleich den absoluten Geist zum Bewusstsein seiner selbst und zu seiner reinen Darstellung. Der denkende Geist der Weltgeschichte, indem er die Beschränktheit der besonderen Volksgeister und seine eigene Weltlichkeit abstreift, erfasst seine concrete Allgemeinheit und erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich ist, und die Nothwendigkeit, Natur und Geschichte, nur seiner Offenbarung dienend und Gefässe seiner Ehre sind.

Der subjective und objective Geist sind als der Weg anzusehen, auf welchem sich die Seite der Realität oder Existenz des Geistes ausbildet. Im Allgemeinen kann diese höchste Sphäre des absoluten Geistes als der Standpunkt der Religion betrachtet werden, welche neben der Kunst und der Philosophie als solcher den nähern Inhalt der Wissenschaft des absoluten Geistes bildet. Die Kunst stellt den Geist noch in einzelner, individueller Gestalt dar und zugleich gereinigt vom zufälligen Dasein und dessen

Veränderungen und von äussern Bedingungen, und zwar objectiv für die Anschauung und Vorstellung. Das Schöne ist Gegenstand der Kunst, und die Aesthetik betrachtet die nähern Formen dieser Darstellung des Schönen. Die Kunst ist die höchste Verklärung der Natur als eines Symbols der Gottheit; die Idee als Ideal ist in der Kunst in unmittelbarer Gegenwart erschienen. Aber die Objectivität, die Gott in der Kunst erhält, ist noch keine von der Thätigkeit des Subjects unabhängige, sondern es ist lediglich die productive Phantasie des künstlerischen Genies, sowie die Anschauung des Betrachters eines Kunstwerks, in welchem das Göttliche erst Dasein hat und durch welche der äussere Stoff erst zur Erscheinung des Göttlichen begeistert wird. Die vom Subject unabhängige Existenz des Göttlichen ist der Standpunkt der Religionsphilosophie. Das Element des religiösen Bewusstseins ist die gemeine Vorstellung, auf deren Standpunkte das Absolute oder Gott dem Bewusstsein immer noch in der Form eines Gegenständlichen und Jenseitigen erscheint, als eine jenseitige Intellectualwelt, welcher sich das Individuum zu unterwerfen hat. Dieser Gegensatz ist aber nur der Anfang der Religion; denn jede Religion geht darauf aus, diesen Gegensatz aufzuheben, und ist nur Religion, sofern ihr dieses gelingt, was indessen auch wieder nur auf unvollkommene Weise geschieht. Die Religion ist die Form der Wahrheit, wie sie für alle Menschen ist. Sie ist ein Denken Gottes, aber ein Denken Gottes in der Weise der Vorstellung, in welcher Gott noch nicht in seinem wahren Wesen erscheint. Dies ist erst der Fall in der absoluten oder vollendeten Religion, wie sie im Christenthume wirklich geworden ist. Das menschliche Bewusstsein weiss hier Gott nur insofern, als Gott sich in ihm weiss. Gott ist Gott nur insofern, als er sich selber weiss. Sein Sichwissen ist sein Selbstbewusstsein im Menschen, und das Wissen von Gott, welches zum Sichwissen des Menschen in Gott fortgeht. So ist Gott wahrhaft Geist und zwar der Geist in der Gemeinde. Erst hier ist offenbar, was Gott ist; er ist nicht mehr ein Jenseits, ein Unbekanntes; denn er hat dem Menschen kundgethan, was er ist, und zwar nicht blos in einer äussern Geschichte, sondern im Bewusstsein. Wir haben also hier Offenbarung Gottes, indem Gott sich im endlichen Geiste weiss. Die offenbare Religion ist als solche die Religion des Geistes und insofern allein auch die Religion der Wahrheit und Freiheit. Die göttliche Selbstoffenbarung ist aber eine dreieinige. Als das allgemeine Wesen, der Gedanke, welcher die Substanz aller Dinge ist, ist Gott der Vater. Das Zweite ist die Idee Gottes im Elemente der Vorstellung, das Reich des Sohnes, d. h. der Natur und des endlichen Geistes. Das Dritte ist die Idee Gottes im Elemente der Gemeinde, in welcher Gott aus seiner Selbstunterscheidung ewig zu sich zurückkehrt, das Reich des Geistes. Hierin ist Gott absolute Persönlichkeit. Weil Gott Geist ist, setzt er ewig das Andere seiner selbst, die sinnlich erscheinende Welt, sich gegenüber; die ewige, nicht zeitlich gewordene Schöpfung. In der Erschaffung oder dem Auseinanderfallen der Momente des göttlichen Wesens liegt zugleich der Abfall von Gott, der ewige Sündenfall. Die Natur ist an sich nicht böse, wohl aber die Möglichkeit des Bösen, sofern der einzelne Geist sich als bewusster Gegensatz gegen die göttliche Substanz fixiren und darin die Natur zu einem Mittel und Inhalt seiner Zwecke machen kann. An sich, seinem Begriffe nach, auf innerliche Weise ist der Mensch gut; er muss, sofern er Geist ist, was er wahrhaft ist, auch wirklich für sich sein. Er soll nicht bleiben, was er unmittelbar ist, sondern über seine Unmittelbarkeit hinausgehen, das ist der Begriff des Geistes. Mit diesem Hinausgehen über seine Natürlichkeit ist die Entzweiung unmittelbar gesetzt, welche der Abfall von seiner Natürlichkeit, vom Stande der Unschuld, dem Zustande des Thiers ist. Der Mensch soll schuldig sein; Unschuld heisst willenlos sein, ohne böse und damit ohne gut zu sein. Der Mensch muss zur bewussten Spannung des Geistes in sich gelangen; er muss dieses Bewusstsein in sich haben, dass er im Innersten diesen Widerspruch und Gegensatz des wahren Ich und des natürlichen Willens ist. Dieser Schmerz und dieses Bewusstsein ist die Vertiefung des Menschen in sich selbst und damit in die Entzweiung und das Böse, er ist das Leiden der Welt. Die Tiefe des Gegensatzes fordert die Versöhnung, das Aufheben des Gegensatzes. Im Cultus der Religion ist der Gegensatz innerhalb des religiösen Bewusstseins aufgehoben; das andächtige Subject weiss sich eins und versöhnt mit seinem Gotte. Aber die wahre Versöhnung muss hervorgebracht sein; in der Sittlichkeit und im Staatsleben ist die Versöhnung der Religion mit der Wirklichkeit, der Weltlichkeit vorhanden und vollbracht. Auf diesem Wege geht die Religion hinüber in die Sitte, in den Staat, in welchem der wahrhaft sittliche Wille zur Wirklichkeit kommt. Wie nun aber die Schöpfung und der Sündenfall vom gewöhnlichen, d. h. nicht philosophischen Bewusstsein als ein vereinzeltes Factum und äusseres, einmaliges Geschehen vorgestellt wird, während doch dasselbe ein ewiges göttliches Geschehen ist; so wird auf dem Standpunkt des religiösen Vorstellens auch die Erlösung an die vereinzelte Geschichte eines Indivi-

duums geknüpft, welches als göttlich geboren und aus dem Zwiespalte des Irdischen wieder in das göttliche Reich zurückgegangen vorgestellt wird, in der Geschichte Christi, und gleichwie auf diesem Standpunkte in Einem Menschen (Adam) alle Menschen als von Gott abgefallen vorgestellt werden, so sind in einem andern Adam (Christus) wiederum Alle mit Gott versöhnt und erlöst worden. Was die Vorstellung so in der Zeit auseinander hält, das ist die ewige göttliche Geschichte, die sich in jedem Einzelnen wiederholt. Wird die Form der religiösen Vorstellung abgestreift, so ergiebt sich der Standpunkt der Philosophie als der Standpunkt des absoluten Wissens oder des reinen Gedankens, welcher das ganze natürliche und geistige Universum aus sich reproducirt und sich so als alle Wirklichkeit weiss. Der Philosophie ist es zwar gelungen, die Vernunft mit der Religion zu versöhnen; aber diese Versöhnung ist doch nur eine partielle, ohne äussere Allgemeinheit; sie ist in dieser Beziehung ein abgesondertes Heiligthum, und ihre Diener bilden einen isolirten Priesterstand, der das Besitzthum der Wahrheit zu hüten hat. Wie sich dagegen die zeitliche Gegenwart aus diesem Zwiespalt herausfinde, ist ihr selber zu überlassen.

K. Rosenkranz, Hegel's Leben (als Supplement zu Hegel's Werken) 1844.

R. Haym, Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie. 1857.

K. Rosenkranz, Apologie Hegels gegen Haym. 1858.

K. Köstlin, Hegel in philosophischer, politischer und nationaler Beziehung. 1870.

Franz und **Hillert**, Hegel's Philosophie in wörtlichen Auszügen. 1833.

M. Schasler, Hegel; populäre Gedanken aus seinen Werken. 1870 (1873).

„Hegel macht Schule und macht sie mit Absicht", hatte sich schon 1828 Wilhelm von Humboldt geäussert. Nachdem seit 1827 die „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" der Sammelplatz für die Anhänger der Hegel'schen Philosophie und das literarische Organ der Schule geworden waren, fing die Hegel'sche Philosophie an, eine wissenschaftliche Macht zu werden. Haym hat den Charakter und die Bedeutung derselben in folgenden Worten kurz und treffend dargelegt: „Ein Nachklang unserer grossen klassischen Literaturperiode, sucht die Hegel'sche Philosophie auch das Denken und mit dem Denken das Universum in eine mit dem Inhalte sich deckende und folglich absolute Form zu bringen. Sie geht ganz auf in dem Ringen zwischen dieser Formtendenz und den aller abschliessenden Formirung widerstrebenden Elementen der Welt und der Geschichte, des Denkens und der Wahrheit. Sie erscheint daher oberflächlich betrachtet als ein universeller Harmonismus, der keinen Gegensatz ausser sich hat und der alle Gegensätze in sich überwältigt und versöhnt hat. Sie erscheint, bei genauerer Analyse, als eine Musterkarte von Widersprüchen und als ein Maximum von Verwirrung. Sie ist, um Alles zu sagen, der mit List und Geschick zum Frieden formulirte Krieg von Allem wider Alles. Sie will sein die absolute Versöhnung von Denken und Wirklichkeit; sie ist in Wahrheit eine spiritualistische Verflüchtigung des Wirklichen und eine methodische Corruption des reinen Denkens. Sie spiegelt vor, als ob sie die Freiheit absolut mit der Nothwendigkeit, den kritischen Verstand mit der Anschauung, das Subjective mit dem Substantiellen vermittele; sie treibt in Wahrheit nur ein betrügliches Spiel mit den Mächten der Freiheit und des Verstandes und des Subjectiven. Sie geht aus auf eine Verschmelzung der modernen und der antiken, der aufklärerischen und der romantischen Denkweise; sie schiebt in Wahrheit fortwährend die eine zwischen und über die andere und vexirt das ästhetische durch das kritische, das kritische durch das ästhetische Verhalten. Sie rühmt sich, die pantheistische Weltanschauung mit der theistischen ausgesöhnt zu haben; sie ist in Wahrheit nur die schlechthinige Zweideutigkeit, sich weder zu der einen, noch zu der andern, sich sowohl zu jener wie zu dieser zu bekennen. Sie scheint jetzt den Geist durchaus nur als geschichtlich sich entwickelnden zu begreifen; sie biegt jetzt wieder diese geschichtliche Entwickelung zu einem festen Kreise zusammen. Im Ganzen wie im Einzelnen ist ihr methodisches Vermitteln eine ästhetisch-formalistische Illusion. Dieser Formalismus aber dient endlich der Trägheit und Unwahrheit einer Periode, die den vorausgegangenen Spiritualismus des deutschen Lebens für die Installirung der schlechtesten Praxis ausbeutete. Die Hegel'sche Philosophie vollendete ihr Vermittlungsgeschäft, indem sie den gesammten Lebens- und Wissensgehalt ihrer Zeit zusammengreifend, auch die sittlichen Mächte unserer Befreiungsperiode mit der nachmaligen Abstumpfung und Beschwichtigung derselben in der Restaurationsperiode in Verbindung bringt." So Haym (in der oben angeführten Schrift, S. 461 u. f.), dessen Charakteristik eben so treffend durch Ludwig Knapp (System der Rechtsphilosophie, 1857, S. 4 u. f.) in folgenden Worten ergänzt wird: „Die hochgeschwungenen, Zeit und Raum umspannenden Linien, die der Gedankenkünstler Schelling andeutend gezeichnet hatte, gräbt der Gedankentechniker Hegel vermittelst der Fichte'schen Methode, die aus einem einzigen obersten Satze thetisch, antithetisch und synthetisch eine Welt construirt, zu scharfgeschnittenen Formen aus, worin der Guss der reinen Begriffe erstarren soll, in deren diamantenes Netz (nach Hegel's eignem Aus-

druck) das ganze Universum hineingebaut ist. Nun erst wird die Philosophie aus einem menschlichen Denkversuche zu einem kosmologischen Acte, in welchem der Begriff als höchste weltschaffende Macht endlich zu fertigem Selbstbewusstsein kommt und dadurch alle Epochen der rückliegenden Ewigkeit als seine eigne That, also klar und apodiktisch das Werden der Welt erkennt. Die absolute Idee (so heisst es jetzt), wie sie sich in der Logik ergeben hat, ist allein Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit; alles Uebrige ist Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit. Als nun dieser erhabene freihängende Wunderbau des durch rein logisch fortsprossenden Denkprocesses sich selbst und die Welt erzeugenden Gedankens vollendet und somit das letzte und ganze Geheimniss der speculativen Ansprüche offengelegt war, was erfolgte darauf in der zuschauenden deutschen Wissenschaft? Während des langen bundestäglichen Winterabends der zwanziger Jahre tiefernstes Erstaunen, 1830 nach dreitägigem Scheinen der Julisonne partielle Heiterkeit, 1848 nach dem jahrelangen Eisgang der Februarrevolution allgemeine Heiterkeit. So wandelte sich die Speculation, als sie alle Räthsel gelöst, die Entstehung der Natur mit angesehen und den ganzen Geschichtsverlauf als nothwendig erkannt haben wollte, rasch aus einer dunkel grossartigen Offenbarung zu einer scherzhaft allverständlichen Lüge um, welche jetzt, wenn sie in den reellen d. h. den wahrheitstrebenden Wissenschaften mitreden will, eine so kurze Abfertigung erfährt, wie im Drama der Poët, der sich zwischen die Feldherrn drängt. Daneben jedoch (fügt Knapp nachträglich hinzu) entwickelt Hegel, wo er sich ausserhalb des Systems ergeht, eine so vornehm leichte und doch tief treffende Behandlung der mannigfaltigsten Einzelheiten, dass ihm dadurch die Zuneigung aller generösen Freisinnigkeit und nicht minder der beschämte Hass der moralisirenden Plumpheit, welche nur ihre eigne Geistlosigkeit gegen seine Kühnheit in Mitbewerbung setzt, noch lange gesichert bleibt. Durch diese glückliche hochmüthige Ueberfliegung steifer Beschränktheit hat Hegel auf den Ton der Wissenschaft in gleich erfolgreicher Weise befreiend eingewirkt, wie Heine und Börne auf die öffentliche Meinung in Sitte und Tagespolitik. Darum, weil er durch die ungenannten Leistungen seiner stilistischen Methode wichtiger geworden ist, als durch die berühmte Falschheit seiner systematischen Denkmethode, sollte man Hegel nicht blos als Philosophen, sondern auch überhaupt als einen „Schriftsteller“ betrachten und als solchen gelten lassen, wenn dies auch zur Zeit beleidigend klingt und gewiss gegen das Herkommen verstösst, welchem gemäss der speculative Philosoph entweder als ächter Prophet angebetet oder als falscher gänzlich verflucht sein will“. Die Hegel'sche Schule lässt sich am Besten in eine ältere und jüngere unterscheiden, die man auch als rechte und linke Seite bezeichnet hat. Die ältere Schule besteht vorzugsweise aus denjenigen Anhängern Hegel's, welche entweder seine unmittelbaren Schüler in Heidelberg und in Berlin waren oder wenigstens noch bei seinen Lebzeiten sich als seine Anhänger kund gaben. Unter ihnen sind zu nennen: G. A. Gabler, Hegel's Nachfolger auf dem Lehrstuhl in Berlin, und J. G. Mussmann, der Anfangs Hegel fast abgöttisch verehrte, H. F. W. Hinrichs, ein Schüler derselben in Heidelberg, die Berliner Schüler Leop. von Henning, K. L. Michelet, Ed. Gans, die Theologen C. Daub, Hegels College in Heidelberg, und Ph. Marheineke, Hegel's College in Berlin, die beiden Begründer der protestantischen speculativen Theologie in Deutschland, denen sich Hegel's Berliner Schüler W. Vatke und der rheinhessische Pfarrer C. Conradi anschloss, ferner C. Fr. Göschel und H. Th. Rötscher. Unter den ältern Anhängern Hegel's, die sich mit einer gewissen Aengstlichkeit auch in der Form an den Meister anschlossen, ahnte man vor Hegel's Tode kaum eine Verschiedenheit der Ansichten in der Auffassung der Lehre desselben. Die ungetrübte Einigkeit der Schule dauerte jedoch nicht lange. Hatte sich doch Hegel selbst dahin geäussert: „Eine Partei bewährt sich erst dadurch als die siegende, dass sie in zwei Parteien zerfällt; denn darin zeigt sie, das Princip, das sie bekämpfte, an ihr selbst zu besitzen und hiermit die Einsamkeit aufgehoben zu haben, in der sie vorher auftrat. Das Interesse, das sich zwischen ihr und der andern theilte, fällt nun ganz in sie und vergisst der andern, weil es in ihr selbst den Gegensatz findet, der es beschäftigt. Zugleich aber ist er in das höhere siegende Element erhoben worden, worin er geläutert sich darstellt, sodass also die in einer Partei entstehende Zwietracht, welche ein Unglück scheint, vielmehr ihr Glück beweist“. Und dieses Glück hat die Hegel'sche Schule in reichlichem Maasse gekostet. Wie allmälig während der dreissiger und vierziger Jahre die Hegel'sche Philosophie an den meisten deutschen Universitäten ihre Vertreter hatte, so erhoben sich im Schoosse der Schule namentlich über die Persönlichkeit Gottes (ob Hegel einen pantheistischen oder theistischen Gottesbegriff habe), über die Unsterblichkeit des Geistes (ob Hegel eine persönliche Unsterblichkeit des Individuums oder nur eine Ewigkeit des Geistes überhaupt lehre) und über die christologische Frage (ob Hegel die Einzigkeit Christi im Sinne der

Kirchenlehre festhalte oder die Idee der menschlichen Gattung als die Gottmenschheit fasse) Meinungsverschiedenheiten, welche die Schule in zwei Heerlager spaltete, indem die Jüngern von theologischer Orthodoxie im Bereiche der Philosophie des Absoluten Nichts wissen wollten und jene Fragen in einem Sinne lösten, der den ältern Hegelianern bedenklich schien. Daumer, Weisse, Göschel, Schaller, Rosenkranz haben die theistische Gottesidee des gläubigen Bewusstseins der Hegel'schen Philosophie zu vindiciren und dieselbe aus den Principien Hegel's zu begründen gesucht, während Blasche, Michelet, Strauss und Andere die pantheistische Gottesidee als die einzig wahre Consequenz des Hegel'schen Princips behaupteten und Gott als die allgemeine Substanz oder das ewige Weltwesen fassten, welches erst in der Menschheit zum absoluten Selbstbewusstsein gelange. Ferner haben Göschel, Hinrichs, Rosenkranz, Schaller und Andere den kirchlichen Begriff von Christus, als dem specifisch einzigen Gottmenschen, auch philosophisch zu rechtfertigen gesucht, wärend Blasche, Conradi, Michelet, Strauss die Einheit Gottes und der Menschheit nicht in Einem Individuum, sondern in der ganzen Menschheit sich verwirklichen lassen, so dass vielmehr die Idee der Menschheit die Gottmenschheit sei. Endlich suchten Göschel, Weisse, Fichte (der Jüngere) und Andere auch die Vorstellung einer persönlichen Unsterblichkeit als der Hegel'schen Lehre zugehörig darzuthun, wogegen Blasche, Conradi, Daumer, Michelet, Richter, Feuerbach die Idee der Unsterblichkeit als die ewig gegenwärtige Qualität des Geistes fassten und im Untergange der Individuen die Ewigkeit des in immer neuen Individuen erscheinenden Geistes festhielten. Da die „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik", das seitherige Organ der Schule, solchen freieren Tendenzen sich mehr und mehr ungünstig zeigten und allmälich zu einem einseitigen und exclusiven Formalismus erstarrten, der nur insofern toleranter wurde, als man auch andere philosophische Richtungen in der Zeitschrift zum Worte kommen liess, wenn sie nur der theologischen Orthodoxie gerecht wurden; so wurden seit dem Jahre 1838 die von A. Ruge und Th. Echtermeyer gegründeten „Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst" das befreiende Organ der jüngeren Hegel'schen Schule. Im Juli 1841 als „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst" von Halle nach Leipzig verlegt, hatten sie auch hier mit Censurschwierigkeiten fortwährend zu kämpfen, bis sie im Januar 1843 in Sachsen verboten wurden. Die gleichfalls im Sinne der jüngern Hegel'schen Schule seit 1843 von A. Schwegler in Tübingen herausgegebenen „Jahrbücher der Gegenwart" und die von L. Noack, damals in Worms und Oppenheim, seit 1846 herausgegebenen „Jahrbücher für speculative Philosophie", welche zugleich das Organ der philosophischen Gesellschaft der Berliner Hegelianer waren, verloren in der politischen Sturmfluth des Jahres 1848 ihren Boden. Wie während der zwanziger und dreissiger Jahre den Hegelianern in Preussen alle Lehrstellen offen gestanden hatten, so reichte während der Zeit der vormärzlichen Reaction und in den fünfziger und sechsziger Jahren der Name „Junghegelianer" hin, um die damit Gezeichneten von Lehrstuhl und Kanzel auszuschliessen. Die Tendenz der Hegel'schen Philosophie war durch Strauss, Feuerbach und Ruge praktisch geworden und strebte in das Bewusstsein und in den Willen des Volkes einzudringen, um sich in That und Leben umzusetzen. Mit der gewonnenen Einsicht in die Einseitigkeit ihres Princips war sie aber als Philosophie überwunden, und der unsterbliche Geist der Philosophie schlug neue Bahnen ein und versuchte andere Grundlegungen der Forschung, um Hand in Hand mit der mächtig fortschreitenden Naturwissenschaft dem Räthsel der Welt und den brennenden Fragen des Lebens auf dem Wege der Erkenntniss beizukommen.

Hêgêsias aus Kyrene (in Nordafrika) gebürtig, wird als ein Schüler des Kyrenaikers Paraibates und als dritter Nachfolger des ältern Aristippos genannt und lehrte im dritten Jahrhundert v. Chr. in Alexandrien einen so entschiedenen Pessimismus, wie er sonst im Alterthum uns nicht begegnet. Er erwarb sich dadurch den Beinamen „Peisithanathos" d. h. der zum Tode Ueberredende, und durch seinen Einfluss nahmen die Selbstmorde in Alexandrien so sehr überhand, dass ihm Ptolemäus I. (Lagi) Schweigen gebot. In seiner verlorenen Schrift „ὁ ἀποκαρτερῶν" d. h. der nicht Aushaltende oder sich Aushungernde, hat er einem sich freiwillig dem Hungertode Widmenden seine Lebensansicht und Lebensgrundsätze in den Mund gelegt. Er erklärte die Glückseligkeit für unmöglich und das Leben überhaupt wegen seiner Uebel und Leiden für werthlos, sodass dem Weisen Leben und Tod gleichviel gelten. Das Gute besteht in der Lust, das Böse und Uebel in der Unlust; freiwillig thut Niemand das Schlechte, darum soll man die Menschen wegen ihrer Fehler nicht hassen, sondern belehren. Es fragt sich aber, wo in einem Leben voll Mühseligkeiten die Lust zu finden sei; nach Glückseligkeit jagen nur die Thoren; für den Weisen ist es genug, wenn es ihm wenigstens gelingt, sich frei von Schmerzen zu erhalten. Vollständige Gemüthsruhe finden wir nur, wenn uns Alles, was Lust oder Unlust hervorbringt, gleichgültig ist; denn im Grunde hängen beide nicht von den Dingen ab, sondern von der Art, wie wir dieselben auffassen, also von unsern

Stimmungen. Von Natur ist nichts angenehm oder unangenehm, sondern wird dies erst durch Mangel oder Sättigung. Die Anhänger dieser pessimistischen Lehre wurden „Hegesiaker" genannt; sie verloren sich jedoch in der kyrenaischen Schule bald wieder.

Hêgias war ein Enkel des Plutarch aus Athen, Schüler des Neuplatonikers Proklos und Nachfolger des Marinos als Schulhaupt in Athen, wo er noch in den ersten Jahrzehnten des sechsten Jahrhunderts lehrte, aber mehr Eifer für den Cultus der alten heidnischen Religion, als für die Philosophie zeigte, deren verstiegene Ueberschwänglichkeiten ihm so wenig zusagten, dass er auch seine beiden Söhne Eupeithias und Archiadas nicht für den Neuplatonismus zu gewinnen verstand.

Heiberg, Johann Ludwig, war 1791 zu Kopenhagen geboren und hatte seit 1809 Medicin studirt, von welcher ihn jedoch seine Neigung zur poëtischen Production wieder abzog. Indem er sich durch seine Dichtungen eine angesehene Stellung in der dänischen Literatur erwarb, wurde er in seinem Streben nach fester Begründung seiner poëtischen Welt- und Lebensansicht zugleich zum Studium der deutschen Philosophie geführt und erklärte sich, nachdem er 1824 eine Schrift „über die menschliche Freiheit" und 1825 eine Abhandlung unter dem Titel: „der Zufall aus dem Gesichtspunkt der Logik betrachtet, als Einleitung zu einer Theorie des Zufalls" veröffentlicht hatte, in der Schrift „über die Bedeutung der Philosophie für die Gegenwart" (1833) für das Hegel'sche System. Er starb 1860 zu Kopenhagen.

Heimerich von Campen (Hemericus de Campo) wirkte zu Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts zuerst als Lehrer der Philosophie in Cöln, dann der Theologie in Löwen, wo er 1460 starb. Ausser einem Compendium über die „Sentenzen" des Petrus Lombardus hat er in seinem Werke *„Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam ad utriusque opinionis intelligentiam multum conferentia"* (welches 1491 in Cöln gedruckt wurde) eine Menge von logischen, metaphysischen, kosmologischen und psychologischen Differenzpunkten und Controversen zwischen den beiden grossen Scholastikern des Dominikanerordens, Albert von Bollstädt und Thomas von Aquino zusammengestellt und erörtert, wobei er sich auf die Seite der Albertisten schlug, indem er in der wichtigen scholastischen Streitfrage des Mittelalters die reale Existenz der sogenannten Universalien (Allgemeinbegriffe) ausserhalb der Seele betonte und dabei die Scholastiker Occam, Buridan und Marsilius von Inghem bekämpfte.

Heinecke, Johann Gottlieb, gewöhnlich Heineccius genannt, war 1681 zu Eisenberg in Sachsen-Altenburg geboren und erst zu Franeker, dann zu Frankfurt a. d. Oder, zuletzt in Halle Professor der Jurisprudenz und starb daselbst 1741. In philosophischer Rücksicht veröffentlichte er eine lateinische Abhandlung „über die halbchristlichen Philosophen" (1714), worunter er solche Philosophen älterer und neuerer Zeit verstand, die sich zwar äusserlich zum Christenthum bekannten, in ihren philosophischen Grundsätzen aber mehr oder weniger von der christlichen Lehre abwichen. Darauf folgten seine *„Elementa philosophiae rationalis et moralis, quibus praemissa est historia philosophica"* (1728). In seinen *„Elementa juris naturae et gentium"* (1738) entwickelte er das Natur- und Völkerrecht vom Standpnkt der Wolff'schen Philosophie aus. Dieses Werk hatte das Glück, in einer spanischen Bearbeitung, welche 1789 in Madrid veröffentlicht wurde, für den katholischen Gebrauch zurechtgemacht zu werden. Seine gesammelten Werke erschienen unter dem Titel: *„J. G. Heineccii opera ad universam jurisprudentiam, philosophiam et literas humaniores pertinentia"* erschienen 1744 bis 48 zu Genf in acht und 1777 ebendaselbst in neun Bänden.

Heinrich von Gent, siehe Göthals.

Heinrich von Gorichem (Gorrichem, Gorkem oder Gorkum) war zu Paris gebildet und in den Jahren 1420—31 Rector des thomistischen Gymnasiums de Monte (Collegium Montanum) zu Cöln, wo er 1460 starb. Sein Commentar zu den physikalischen und ethischen Schriften des Aristoteles sind mit Ausnahme des *„Commentarius sive positiones in libros Aristotelis de coelo et mundo"* (welcher 1501 zu Cöln gedruckt wurde) nur handschriftlich vorhanden. Seine *„Quaestiones metaphysicae de ente et essentia"* erschienen 1503 zu Cöln im Druck. Sein übersichtlicher Auszug aus der zweiten Analytik des Aristoteles, deren Hauptsätze er im Anschluss an Thomas von Aquino durch Beweisgründe erläuterte, wurde später in die zum officiellen Gebrauche für das „Berg-Gymnasium" in Cöln veröffentlichte Ausgabe des *Petrus Hispanus* (1506) aufgenommen.

Heinrich von Oyta stammte aus Oyta (Friesoytha) in Ostfriesland (jetzt Friesoythe in Oldenburg) und wurde auch Heinricus de Euta oder Oeta genannt. Er hatte seine Studien wahrscheinlich zu Paris in derselben Zeit gemacht, als dort der Theologe Henricus de Hassia (Heinrich aus Langenstein bei Marburg in Hessen) lehrte. Im Jahre 1372 Professor der Theologie in Prag geworden, gerieth er in theologische Streitigkeiten und wurde wegen ketzerischer Ansichten nach Rom vorgeladen, jedoch im Jahre 1378 freigesprochen und ging dann wieder nach Paris, von wo er mit seinem Freunde Heinrich von Hessen 1383 an den Rhein zog, bald darauf aber mit diesem an

die Wiener Universität berufen wurde, wo er ebenso als Kanzelredner wie als aristotelischer Philosoph und eifriger Vertreter der nominalistischen Geistesrichtung glänzte und 1397 starb. Seine zahlreichen Werke sind sämmtlich noch ungedruckt. Handschriftlich befinden sich seine Erläuterungsschriften (*Lecturae*) über die „Sentenzen" des Petrus Lombardus in der Münchener Staatsbibliothek, seine *Quaestiones* zur „Isagoge" des Porphyrios in der kaiserlichen Bibliothek zu Wien.

Heiric von Auxerre (auch Eric von Auxerre genannt), stammte aus dem Dorfe Hery (Herry) bei Auxerre und war seit seinem siebenten Jahre im Kloster zu Auxerre erzogen worden. Seine weitere Ausbildung erhielt er in der Klosterschule zu Fulda, nachher zu Ferrières, und trat dann im Kloster St. Germain zu Auxerre mit Beifall als Lehrer auf, wo der späterhin als Lehrer der Dialektik in Paris berühmt gewordene Remigius von Auxerre sein Schüler war. Er starb um's Jahr 881. Selbstständige Schriften über Philosophie scheint er nicht verfasst zu haben; dagegen sind eine Reihe von „Glossae", die er zu seinem Exemplare der fälschlich dem Kirchenvater Augustinus beigelegten Schrift „*Categoriae*" an den Rand geschrieben hatte, neuerdings aus einem *Codex Sangermanensis* durch Victor Cousin (unter den *Oeuvres inédits d'Abélard*) mit veröffentlicht worden. Diese Glossen zeigen die Bekanntschaft Heiric's mit dem Werke des Johannes Scotus Erigena „*de divisione naturae*". In manchen Punkten tritt er jedoch diesem entgegen, indem er z. B. die von Erigena behauptete selbstständige Existenz der „*Accidentiae*" und die substantielle Einheit der Gattungen und Arten leugnet, da dieselben vielmehr nur als sprachliche Bezeichnungen der durch die Natur gegebenen und bestimmten Dinge und Begriffe aufgefasst werden müssten, so dass sich bei ihm bereits Anklänge an die spätere nominalistische Geistesrichtung des scholastischen Mittelalters finden.

Hekatôn aus Rhodos wird bei Cicero als ein Schüler des Stoikers Panaitios (Panaetius) erwähnt. Unter seinen nicht mehr vorhandenen Schriften befanden sich auch casuistische Untersuchungen „über die Pflichten", die er dem Römer Quintus Tubero gewidmet hatte. Er trug darin über erlaubten und unerlaubten Gewinn bedenkliche Ansichten vor, indem er nicht blos im Allgemeinen vom Weisen erwartet, dass er auf rechtliche Art für sein Vermögen besorgt sein werde, sondern auch die Ansicht ausspricht, dass der Weise bei grosser Theurung seinen Sclaven lieber verhungern lasse, wenn seine Erhaltung zu grosse Opfer erheischen sollte.

Hêliodôros wird als ein aus Alexandria gebürtiger Peripatetiker aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts genannt, der auch philosophische Schriften verfasst habe.

Hêliodôros, ein Sohn des Neuplatonikers Hermeias, wird als Neuplatoniker aus der Zeit des Proklos genannt.

Helmont, Johannes Baptista van, stammte aus einem altadeligen niederländischen Geschlechte und war 1577 zu Brüssel geboren, hatte schon im siebenzehnten Jahre zu Löwen seinen philosophischen Cursus vollendet, dann Algebra, Astronomie und Astrologie, sowie Botanik und Ethik studirt. Ein Skeptiker von Natur, verzweifelte er an jeder menschlichen Wissenschaft, wurde aber durch die Lectüre der Schriften Johannes Taulers und des berühmten Buches „Von der Nachfolge Christi" dahin gebracht, seinem Vermögen zu entsagen und sich dem Studium der Medicin zu widmen, um den Nothleidenden helfen zu können. Er hatte alle griechische Aerzte und auch die Schriften des Paracelsus studirt, als dessen eigentlicher Nachfolger und Fortsetzer er selber anzusehen ist. Nachdem er 1599 zu Löwen Doctor der Medicin geworden war, brachte er mehrere Jahre auf Reisen in der Schweiz, in Italien, Frankreich und England zu und kehrte 1605 nach Antwerpen zurück, heirathete ein reiches Fräulein und zog sich 1609 nach Vilvorden bei Brüssel zurück, wo er neben seinen gelehrten und alchymistischen Studien und schriftstellerischen Arbeiten, eifrig nach dem „Stein der Weisen" suchend, sich auch der Armenpraxis widmete und bis zu seinem Tode 1644 verblieb. Seinen Sohn (siehe den folgenden Artikel) hatte er Mercurius genannt, weil es ihm einstmals gelungen war, mit einem ihm von unbekannter Hand zugestellten Viertelgran vom „Stein der Weisen" aus acht Unzen Quecksilber (*Mercurius*) Gold zu machen. Unter seinen zahlreichen Schriften sind für die Kenntniss seiner Lehre folgende hervorzuheben: *Archeus faber; Causae et initia rerum naturalium; Formarum ortus; Magnum oportet; Venatio scientiarum; De elementis; Imago mentis; Sedes animae; Distinctio mentis a sensitiva anima; Mentis complementum; Nexus animae sensitivae et mentis; Logica inutilis; Tractatus de anima; De terra; De elementis; De aere.* Sie wurden von seinem Sohne Franz Mercurius gesammelt und unter dem Titel „*Ortus medicinae i. e. initia physicae inaudita, progressus medicinae novus, in morborum ultionem ad vitam longam*" zuerst 1648 zu Amsterdam, dann verbessert 1652 durch L. Elzevir in Amsterdam herausgegeben. Eine deutsche Uebersetzung der sämmtlichen Schriften J. B. van Helmonts, von Christian Knorr von Rosenroth besorgt, erschien 1683 zu Sulzbach. Sein naturphilosophisch-theosophisches System ist, seinem wesentlichen Gedankengehalte nach, dem des Paracelsus ähnlich, nur etwas durchsichtiger und wissenschaftlicher aus-

geführt. Vom discursiven oder schlussfolgernden Denken erwartet van Helmont für den Aufbau der Wissenschaft Nichts. Er giebt demselben nicht einmal in der vernünftigen und unsterblichen Seele, sondern nur in der sensitiven Seele seinen Sitz. Die Vernunft mit ihren Syllogismen und ihrer Disputirkunst gebiert nur Einbildung und Meinung, nur blinde und trügliche Bilder der Wahrheit und führt von dieser vielmehr ab, statt zu ihr hin. Dagegen eignet der unsterblichen Seele oder dem Geiste des Menschen der sich rein aufnehmend verhaltende und mit dem Glauben identische Intellect, welcher die Dinge unmittelbar erkennt, wie sie sind, und auf der Gleichheit des Erkennens mit dem Erkannten beruht. Zu dieser wahren Erkenntniss gelangt der Mensch nur auf dem mystischen Wege der Gelassenheit, indem wir alle Kräfte der sinnlichen Seele zum Schweigen bringen, unsere Vernunft kreuzigen und tödten, aller Ichheit uns entäussern und uns zugleich der Einwirkung des göttlichen Urlichtes erschliessen. So gelangt der Geist durch göttliche Gnade, ohne die wir überhaupt Nichts wissen, haben und vermögen, zur unmittelbaren Schauung Gottes und erkennt im Gotteslicht auch sich selbst und alle andern Dinge nach ihrer Wahrheit. Wasser und Luft bezeichnet van Helmont als die Grundelemente aller natürlichen Dinge, und zwar das Wasser als Element alles Irdischen, die Luft als die Materie des Himmels. Beide gehen niemals in einander über; Salz, Schwefel und Quecksilber sind die Urbestandtheile des Wassers. In den Naturbildungen waltet als gestaltendes Princip der (aus der Lehre des Paracelsus überkommene) Archeus, die *„aura vitalis"* oder der Lebensgeist, welcher nach dem „sämlichen Bilde" den irdischen Samen der Dinge gestaltet. Verbindet sich mit diesem als erregende Ursache das in allen Naturreichen ursprünglich geschaffene „Ferment", so sind die Bedingungen zum Werden der irdischen Dinge vorhanden, welchen unmittelbar von der schöpferischen Ursache die wesentliche Form zugetheilt wird. Durch *„Archeus"* wird im Menschen der Leib zur Aufnahme der wesentlichen Form, d. h. der sensitiven oder sinnlichen Seele disponirt, mit welcher sich der nach dem Bilde Gottes geschaffene unsterbliche Geist vereinigt, während die Lichtnatur der sinnlichen Seele im Tode des Leibes erlischt. Die allerhöchste, unserer Seele ursprünglich angeborene Erkenntniss aller Dinge und zugleich die ihr einwohnende höchste Kraft, unmittelbar durch den Geist auf den eigenen Leib und auf fremde Leiber und Geister, ja selbst in die Ferne wirken zu können, ist die Magie. Durch die Sünde in Schlummer gesunken, wird sie entweder vom Satan geweckt zur Hexerei oder Zauberei, oder vom heiligen Geist geweckt, zur Kabbalah oder geheimen Wissenschaft. Da alle Dinge durch natürliche Sympathie mit einander verbunden sind, so vermögen sie auch Einwirkungen aus der Ferne aufzunehmen und selber wieder in die Ferne zu wirken.

Rixner und **Sieber**, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker im 16. und 17. Jahrhundert (1819—26); Heft VII (Helmont, mit einem guten Auszug aus dessen Schriften.)

G. Spiess, Helmont's System der Medicin. 1840.

Rommelaere, études sur Jean Baptiste Helmont. 1868.

Helmont, Franz Mercurius van, war 1618 als der jüngste Sohn von Johann Baptist van Helmont wahrscheinlich in dem Städtchen Vilvorden bei Brüssel geboren und hing als Arzt den theosophisch-alchymistischen Ansichten seines Vaters an, nach dessen Tode er dessen Schriften sammelte und herausgab (1648), dann aber abwechselnd in Deutschland, England, Holland ein abentheuerliches Leben führte. Im Jahr 1662 war er in Rom wegen einiger unvorsichtigen Aeusserungen von der Inquisition gefänglich eingezogen worden. Wieder in Freiheit gesetzt begab er sich 1663 nach Mannheim, später nach Sulzbach, überall alchymistische Verbindungen anknüpfend, und betheiligte sich in Sulzbach mit Knorr von Rosenroth an der Veröffentlichung der *„Cabbalah denudata"* (1677). Er starb 1699 in Berlin. Unter seinen Werken berühren das philosophische Gebiet die Schrift *„The paradoxal discourses concerning the macrocosm and microcosm"* (1685, auch in's Holländische und Deutsche übersetzt) und *„Opuscula philosophica, quibus continentur principia philosophiae antiquissimae et recentissimae"* (1690). Seine Polemik geht nicht mehr blos gegen die aristotelische Scholastik, sondern auch bereits gegen die zeitgenössischen Lehren von Hobbes, Descartes und Spinoza. In seinen Schriften sind platonische, mystisch-kabbalistische und christliche Ideen wunderlich zu einem nicht sowohl naturphilosophischen, als vielmehr idealistisch-theosophischen Systeme vermischt. Zwischen Körper und Geist lässt er keinen wesentlichen, sondern nur einen Gradunterschied gelten. Durch Verkörperung werden die Dinge Gott unähnlich, durch Vergeistigung Gott ähnlich. In den Leibern der Eltern präexistiren bereits die Seelen der Kinder. Damit wird die Lehre von der Seelenwanderung verbunden.

Helvétius, Claude Adrien, war im Jahr 1715 zu Paris geboren, wo sein Vater Leibarzt der Königin war. Zuerst im väterlichen Hause und dann im Collège gebildet, erweckte er für ein ernstes Studium der Wissenschaften wenig Hoffnungen, da er sich vorzugsweise mit der schönen Literatur beschäftigte und daneben dem Tanz und dem

Umgang mit dem schönen Geschlechte leidenschaftlich ergeben war. Schon im Collège hatte er die Schriften von John Locke kennen gelernt, die seinem Geist eine entscheidende Richtung gaben. Durch den Einfluss seines Vaters bei der Königin erhielt er schon im 23. Lebensjahre (1738) eine Stelle als Generalpächter mit einem reichen Einkommen, die er zwölf Jahre lang bekleidete. Da ihm jedoch dieselbe bei seiner Strenge gegen Untergebne und seinem Wohlwollen gegen Arme manche Unannehmlichkeiten brachte, so gab er dieselbe 1750 auf und lebte von seinem gesammelten Vermögen, nachdem er sich 1751 verheirathet hatte, als Privatmann im Sommer auf seinen Gütern, im Winter in einem glänzenden Hause zu Paris, wo er alle gelehrte und schöngeistige Berühmtheiten in seine gesellschaftlichen Kreise zog. Die in ihm stark wirkende Eitelkeit und das Verlangen, auch als Schriftsteller Aufsehen zu erregen, trieb ihn nach dem Erscheinen von Condillac's „Abhandlung von den Empfindungen" znr Ausarbeitung eines weit über sein Verdienst berühmt gewordenen Werkes *„De l'esprit"* (1758) (Vom Geiste), welches in leichter und gefälliger Sprache geschrieben in weiten Kreisen Aufsehen erregte und die damals in der Pariser Gesellschaft eine Rolle spielende *Madame du Deffand* zu dem Ausspruche veranlasste: Das ist ein Mensch, welcher das Geheimniss der ganzen Welt ausgesprochen hat! Aber durch die darin enthaltenen scharfen und harten Angriffe auf die herrschende Erziehung gereizt, vereinigten sich die Jesuiten und die Jansenisten zu gemeinsamer Verketzerung des Buches. Der Erzbischof von Paris beschuldigte den Verfasser der Leugnung der Seele, der Willensfreiheit und des Sittengesetzes; die Sorbonne verschärfte diese Anklagen noch, und der Staatsanwalt bezeichnete das Buch als Inbegriff aller gefährlichen Lehren, die seit 1751 in der von Diderot und d'Alembert herausgegebenen französischen „Encyclopédie" vorgetragen worden seien. So wurde das Buch im Februar 1759 auf Parlamentsbefehl öffentlich verbrannt nnd der Censor, welcher die Genehmigung zum Druck gegeben hatte, seines Amtes entsetzt. Obgleich das Buch auch an Rousseau und Voltaire Gegner fand, so wurden davon gleichwohl in kurzer Zeit fünfzig im Ausland gedruckte Ausgaben verbreitet, da das Buch auch in England, Deutschland und Italien im Original wie in Uebersetzungen mit Beifall und Bewunderung aufgenommen wurde. Um den Verfolgungen und Unannehmlichkeiten in Paris aus dem Wege zu gehen, ging Helvétius einige Jahre auf Reisen nach England und Deutschland, wo er sich unter Andern auch in Berlin aufhielt und dort Friedrich den Grossen kennen lernte. Nach Paris zurückgekehrt, ging er an die Ausarbeitung eines zweiten Werkes *„De l'homme, de ses facultés et de son éducation"*, welches jedoch ebenso wie zwei andere noch von ihm verfasste Werke erst nach seinem Tode erschien (1772). Es ist nur eine Fortsetzung und weitere Ausführung des Werkes „Vom Geist". Als im Jahr 1770 das aus den Kreisen des Barons von Holbach hervorgegangene Buch *„Système de la nature"* erschienen und gleichfalls durch Parlamentsacte dem Feuer übergeben worden war, gab Helvétius einen Auszug daraus, welcher nach seinem Tode unter dem Titel *„Le vrai sens du système de la nature"* (1774) im Druck erschien. Seine letzte philosophische Arbeit unter dem Titel *„Le progrès de la raison dans le recherche du vrai"* wurde 1775 herausgegeben. Er war zu Ende des Jahres 1771 an einem Gichtanfall in Paris gestorben. Seine *Oeuvres complètes* erschienen 1776 zu Amsterdam in fünf Bänden und später öfter in Paris. Vom Werk „Ueber den Geist" erschien 1760 eine deutsche Uebersetzung von J. G. Forkert, eine solche des Werkes „Vom Menschen", nebst Vorrede und einer Abhandlung von K. Ch. E. Schmid (1794). Seine Lehre lässt sich aus ihrer weitschweifigen und ungeordneten Ausführung in folgendem Zusammenhange übersichtlich darstellen. Alle Thätigkeiten unsers Geistes stammen aus unserer sinnlichen Empfindungsfähigkeit oder physischen Sensibilität. Das Denken und die Vereinigung von Gedanken sind Wirkung der Empfindungsfähigkeit; denn alles Urtheilen ist ein Vergleichen von Empfindungen, also ein Resultat derselben. Zu der Fähigkeit, äussere Eindrücke zu empfangen, kommt das Gedächtniss, als die Fähigkeit, diese Eindrücke zu behalten. Die Eindrücke dieser beiden passiven Vermögen sind Abdrücke von Dingen oder von Bildern derselben. Ausserdem nimmt der Geist auch Verhältnisse unter den Dingen wahr, und diese letztern Eindrücke von Verhältnissen oder Beziehungen heissen Ideen. Die Bethätigung dieser Vermögen hat ihren Grund in den Leidenschaften, ohne deren Triebfeder gar keine Thätigkeit wäre. Es giebt indessen zweierlei Arten von Leidenschaften: erstens solche, die auf leiblichen Empfindungen beruhen, also unmittelbar von Natur gegeben sind; sodann solche, welche gewisse Verhältnisse voraussetzen und mit höhern Gefühlen im Zusammenhange stehen. Beide Arten von Leidenschaften entspringen aus einem Triebe, Lust zu empfinden oder sich von Schmerz zu befreien. Lust und Schmerz sind die unvermeidlichen Wirkungen der Leidenschaften, der Zweck jeder menschlichen Existenz. Das einzig angemessene Gesetz unserer Natur ist, die Lust zu suchen und den Schmerz zu fliehen. Die Leidenschaften sind es, welche bewusst oder un-

bewusst die Aufmerksamkeit und das Interesse des Menschen bestimmen, welches mit der Selbstliebe zusammenfällt. Im Unterschiede von den natürlichen Leidenschaften, sind die künstlichen oder socialen Leidenschaften durch Vorhersehen, Einbildungskraft und Gedächtniss vermittelt. Das Vorhersehen oder das Gedächtniss verwandelt nämlich die Erlangung jedes Mittels, welches geeignet ist, uns Lust zu verschaffen, insbesondere des Reichthums und der Macht, in einen reellen Genuss, und umgekehrt werden diese nur gesucht als Mittel, sich Leiden zu entziehen und physische Vergnügungen zu verschaffen. Von diesen Mitteln ist das sicherste die Macht, und die Herrschsucht daher der Mittelpunkt der künstlichen Leidenschaften. Die intellectuellen Freuden sind ohne Zweifel weniger lebhaft, aber dauernder, als die physischen Genüsse; denn der Körper erschöpft sich, die Einbildungskraft niemals; im Allgemeinen jedoch gewähren uns diese die grösste Summe von Glück. Die Stärke der Leidenschaften allein kann der Stärke der Trägheit in uns das Gleichgewicht halten und uns der Ruhe und Stumpfheit, gegen welche wir gravitiren, entreissen und uns mit der fortdauernden Aufmerksamkeit ausstatten, welche an höhere Talente geknüpft ist. Die Stärke der Leidenschaften bestimmt sich nach der Lust, die man in ihrer Befriedigung findet; denn wir sind stets gezwungen, dem mächtigsten Interesse nachzugeben. Den Gesetzen des Interesses ist das moralische Universum unterworfen; das Naturgesetz der Selbstliebe ist das Princip der Moral. Aus dem Interesse geht die Gesellschaft, aus dem Interesse gehen die Tugenden hervor. Die Selbstliebe zieht uns auch zur Gesellschaft; das öffentliche Wohl ist Gegenstand der Tugend, und Rechtschaffenheit ist die in Thätigkeit gesetzte Tugend, die Gewohnheit der für das Ganze nützlichen Handlungen. Tugendhaft ist derjenige, dessen stärkste Leidenschaft so mit dem gemeinen Interesse übereinstimmt, dass er fast immer zur Tugend genöthigt ist. Nur der stark leidenschaftliche Mensch dringt bis zum Innern der Tugend, zu einer aufgeklärten thätigen Tugend vor; die blos passive Tugend der sogenannten ehrbaren Leute, welche starker Leidenschaften unfähig sind, ist nur auf Trägheit gegründet. Die Stärke der Tugenden steht im Verhältniss zu den Belohnungen, die man ihnen gewährt. Würden die Bürger ihr besonderes Glück nicht ohne das allgemeine erreichen können, so würden alle zur Tugend genöthigt und nur die Thoren lasterhaft sein. Das ganze Studium der Moral besteht also darin, den Gebrauch zu bestimmen, den man von den Belohnungen und Strafen machen soll, und die Hülfe, die man hieraus ziehen könne, um das persönliche Interesse mit dem gemeinsamen zu verknüpfen. Ein wichtiges Mittel für die Vervollkommnung der Moral besteht in der Beschleunigung der Fortschritte des Geistes. Die Unwissenheit hat am meisten Unglück auf der Erde verbreitet. Es ist thöricht, den Menschen das sie bewegende Princip, ihr Interesse, verbergen zu wollen, denn man würde in ihnen damit doch nicht die Wirksamkeit der Selbstliebe verhindern. Lediglich im Moralischen, in der Wirksamkeit des Princips der Selbstliebe, liegen die Ursachen der Ungleichheit der Menschen, die alle gleich geboren werden. Aber der Mensch ist der Zögling aller Gegenstände, die ihn umgeben, aller Lagen, worin Erziehung oder Zufall ihn stellen. Die Verschiedenheit der Charaktere bestimmt sich blos durch die Art und Weise, wie sich unter diesen Umständen das Gefühl der Selbstliebe gestaltet und mittelst der künstlichen Leidenschaften die zur Befruchtung der Ideen geeignete Aufmerksamkeit hervorbringt. Erziehung und Gesetzgebung sollen darauf ausgehen, den Vortheil des Einzelnen unauflöslich an den Vortheil des Ganzen zu knüpfen. Nicht Aufhebung des Eigenthums, sondern Begründung der Möglichkeit, dass ein Jeder zu Eigenthum gelange, Beschränkung des Ausbeutens der Arbeitskraft der Einen durch die Andern und Verbreitung der Bildung sind die wahren legislatorischen Aufgaben des Staates.

Helvidius Priscus hiess der Schwiegersohn des edeln und freisinnigen Stoikers Thrasea Paetus, als dessen Gesinnungsgenosse derselbe unter Nero verbannt und auf Vespasian's Befehl hingerichtet wurde.

Hemert, Paul van, war 1756 zu Amsterdam geboren und als Prediger daselbst 1825 gestorben. Er hatte sich dem Studium der Kant'schen Philosophie ergeben und mit dieser seine Landsleute durch seine in holländischer Sprache abgefassten „Elemente der Philosophie Kant's“ (1796) bekannt gemacht, wodurch er eine lebhafte literarische Bewegung in Holland hervorrief.

Hemming, Nicolaus, war 1513 zu Embolds auf der dänischen Insel Laaland geboren, hatte in Wittenberg fünf Jahre lang als eifriger Schüler Melanchthon's Theologie studirt, war in Kopenhagen zuerst Professor der griechischen und hebräischen Sprache, dann der Theologie und Dialektik geworden, wurde jedoch dieses Amtes 1579 entsetzt und mit einem Kanonikate am Dom zu Roeskilde bedacht, wo er zuletzt erblindet 1600 starb. Von seinen theologischen Schriften abgesehen, hat er in seinem Werke *„De lege naturae apodictica methodus concinnata per N. Hemmingium“,* welches 1577 mit Holzschnitten geziert zu Wittenberg im Druck erschien, das Naturgesetz unabhängig von der Bibel lediglich mit Gründen der Vernunft zu erweisen und zu erläutern gesucht, dabei

aber dieses „Naturgesetz“ in einem so weiten Sinne gefasst, dass demselben sogar das Gesetz des Erkennens zufällt. Dabei benutzte er die Lehre des Raymund Lull von den nach ihrem Verhältniss zu Gott bestimmten Graden oder Stufen der Dinge, die Cardinaltugenden Platon's und die von Aristoteles gegebnen Eintheilungen der Gerechtigkeit und glaubt auf diesem Wege die Zurückführung des bürgerlichen Gesetzes auf das im Gewissen geschriebene und von Gott uns eingeprägte Naturgesetz durch klare Vernunfterkenntniss zu erreichen. Der Zweck des Menschen ist ein dreifacher: Erstens ist der Körper dem Geist zu unterwerfen, das Begehren muss der Neigung und diese der Vernunft gehorchen, damit Recht und Gerechtigkeit sein kann; zweitens müssen die Handlungen der Menschen aus ihren Fähigkeiten beurtheilt werden; drittens muss der Mensch alle Handlungen auf Gott beziehen, weil das Geringere dem Bessern dienen und Alles Gott als dem letzten Zweck und höchsten Gut dienen muss. Der Zweck des praktischen Lebens ist ein dreifacher; ein ökonomischer, politischer und spiritualistischer oder geistiger Zweck. Der ökonomische Zweck betrifft die Bewahrung des Hauses und die Liebe und Achtung der Eltern und Kinder gegen einander; der politische Zweck ist der Zustand der Ruhe und des Friedens und fordert Klugheit, Mässigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit. Ihre Einheit ist das rechte Befehlen, aus dem das rechte Handeln folgt. Das Naturgesetz fordert die Bewahrung des politischen Zustandes und verlangt überhaupt die menschliche Gesellschaft, welche eine bestimmte Ordnung des Lebens nöthig macht. Der Zweck des geistigen Lebens ist: Gott erkennen, fürchten und lieben, und dies ist auch der letzte Zweck des ökonomischen und politischen Lebens. Der Zustand des besten Lebens ist die Glückseligkeit, die jedoch ohne Gott, Vernunft und Tugend nicht erreichbar ist. Es ist der Tugend eigen, dass die Menschen sich zu ihrem Nutzen verbinden; der Mensch ist desshalb ein geselliges Wesen. Das Naturrecht ist überall ein Instinct der Natur und gehört der allgemeinen Vernunft an; es ist nicht von Menschen gemacht, sondern vom Schöpfer der Natur selbst eingesetzt. Das Völkerrecht besteht in dem Gehorsam gegen Gott, Gesetze und Vaterland. Das Civilrecht ist das besondere Staatsrecht eines Volkes, aber alle Völker brauchen nicht dieselben Gesetze zu haben; jede Regierung giebt nach Umständen Gesetze, die im Besondern verschieden sind, aber im Allgemeinen doch übereinstimmen können. Diese Arten des Rechts sind nur dann zu billigen, wenn gezeigt wird, dass sie aus den ersten Axiomen der Natur fliessen. Sache der Billigkeit sind die gesetzliche Anordnung der Fälle, die Ermässigung und Verbesserung durch den Richter und die gerechte Commutation der Dinge. Die Natur ist nicht Ursache, dass Einige tugendhaft sind, Andere nicht; das Temperament bewirkt keine böse Handlung; die Natur reizt, treibt an, kann aber durch Vernunft besiegt werden. Das Gewissen bezeugt die guten und richtet die bösen Handlungen. Ein gut vollbrachtes Leben macht heiter und froh, ein übel vollbrachtes Leben macht bange und furchtsam. Freuden und Leiden sind dem Menschen als Zeugen des natürlichen Gesetzes mitgegeben worden. — Auf diese Weise hatte Hemming, ohne irgend die Theologie zu Hülfe zu nehmen, zeigen wollen, dass die Vernunft auch ohne prophetisches und apostolisches Wort für sich allein vorwärts kommen könne.

Hemsterhuys, Franz, war 1721 zu Franeker in Holland geboren und durch seinen Vater, den berühmten Philologen Tiberius Hemsterhuys, in der Liebe zum klassischen Alterthume und insbesondere zur platonischen Philosophie erzogen. Statt nach seinen in Leyden vollbrachten Studien eine gelehrte Laufbahn zu verfolgen, die er Anfangs im Auge hatte, ging er in den Staatsdienst über und brachte als Secretär der holländischen Generalstaaten sein Leben im Haag meist in wissenschaftlicher Zurückgezogenheit und in einem kleinen geselligen Kreise hin, zu welchem die Fürstin Gallitzin und Friedrich Heinrich Jacobi gehörten, und starb 1790 im Haag. In seinen philosophischen Ueberzeugungen hauptsächlich durch John Locke, Cartesius und die schottische Schule, daneben auch durch die Leibniz-Wolff'sche Philosophie angeregt, war er dem eigentlichen Kerne des positiven Christenthums entfremdet und huldigte im Gegensatze zur gottlosen und materialistischen Zeitphilosophie einem religiösen Vernunftglauben im Sinne der Jacobi'schen Glaubensphilosophie. In seinen, zum Theil aus Unterredungen mit der Fürstin Gallitzin hervorgegangenen, entweder in Form von Briefen oder dialogisch in französischer Sprache abgefassten Schriften zeigt er für ästhetische, psychologische und ethische Betrachtungen eine besondere Vorliebe. Er suchte die Aesthetik auf allgemeine Grundsätze zurückzuführen und brachte in seinem Vaterlande das eklektische Philosophiren in leicht verständlicher Manier auf die Bahn. In diesem Sinne veröffentlichte er unter Andern: *Lettre sur les desirs* (1770), *Lettre sur l'homme et ses rapports* (1772), *Sophyle ou de la philosophie* (1778), *Aristée ou de la divinité* (1779), *Alexis ou sur l'age d'or* (1786, deutsch von Fr. H. Jacobi (1787), *Simon ou des facultés de l'âme* (1787), *Lettre de Dioclès à Diotime sur l'athéisme* (1787).

E. **Grucker**, François Hemsterhuys, sa vie et ses oeuvres. Paris, 1866.

Oeuvres philosophiques de Fr. Hemsterhuys (Paris 1792, in zwei Bänden, deutsch in drei Bänden, Leipzig 1782—97), und vollständiger herausgegeben von Meyboom (1846—50, in sechs Bänden).

Henning, Leopold von, genauer Leopold Dorotheus Henning von Schönhoff, war 1791 zu Gotha geboren, hatte in Heidelberg Rechtswissenschaft und Geschichte studirt und die Befreiungskriege als Seconde-Lieutenant mitgemacht, lebte dann zwei Jahre in Erfurt als Regierungsreferendar und daneben mit philosophischen und politischen Studien beschäftigt, ging 1818 nach Berlin, wo er Hegel hörte und Hegelianer wurde. Nachdem er 1820 zum Repetenten für die Hegel'sche Philosophie ernannt worden war, habilitirte er sich 1821 als Privatdocent mit einer lateinischen Abhandlung über den Begriff des Feudalsystems, wurde 1825 ausserordentlicher und 1835 neben dem als Nachfolger Hegel's berufenen A. Gabler ordentlicher Professor der Philosophie und nebenbei Lehrer der Logik an der allgemeinen Kriegsschule. Von 1827—1847 lag in seinen Händen die Redaction der Berliner „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik", des Organs der Hegel'schen Schule. Bei der Herausgabe von Hegel's Werken übernahm er die Auslegung der Logik und trat 1848 in lebhafte Opposition gegen die politischen Consequenzen der „Junghegelianer". Er starb 1866 am Herzschlag. Ausser einigen staatswirthschaftlichen Abhandlungen wurde von Henning nur eine Abhandlung über „das Verhältniss der Philosophie zu den exacten Wissenschaften" (1821) in einer Zeitschrift und eine kleine Schrift „über Goethe's Farbenlehre" (1822) veröffentlicht.

Hennings, Justus Christian, war 1731 zu Gebstädt in Thüringen geboren und 1815 als Professor der Philosophie in Jena gestorben. In seinen frühesten Schriften (Praktische Logik, 1764; Moralische und politische Abhandlung vom Weg zur Weisheit und Klugheit, 1766; *Compendium metaphysicum,* 1768) zeigt er sich als einen Eklektiker der Wolff'schen Schule, welcher sich weiterhin in einer Reihe von jetzt verschollenen Schriften auf dem psychologischen Gebiete bewegte: Geschichte von den Seelen der Menschen und der Thiere (1774), Anthropologische und pneumatologische Aphorismen (1777), Von den Ahnungen und Visionen (1777), woran sich als Anhang „Visionen, vorzüglich neuerer und neuester Zeit, philosophisch an's Licht gestellt" (1781) und als zweiter Theil: Von den Ahnungen der Thiere (1783), sowie: Von Träumen und Nachtwandlern (1784) anschlossen. Von der durch die Kant'schen Kritiken hervorgebrachten philosophischen Revolution ist er ganz unberührt geblieben und beschloss seine literarische Thätigkeit mit einer „Sittenlehre der Vernunft" (1782).

Henricus Gandavensis, siehe Gocthals.

Hêrakleidês, mit dem Beinamen Lembos, stammte aus Kalatis im Pontos oder (nach Andern) aus Alexandrien und lebte unter Ptolemaios Philomêtor (181—147 vor Chr.). Jenen Beinamen soll er von seiner Schrift „Lembeutische Rede" (Rede, aus einem Fischerkahne, λέμβος, gehalten) geführt haben. Von seinen meist historischen und biographischen Schriften, in denen er sich als Peripatetiker verräth, sind nur Bruchstücke erhalten.

Hêrakleidês aus Herakleia (in der Landschaft Pontos) gebürtig, wird als Zuhörer Platon's und des Speusippos in der Akademie, von Andern auch des Aristoteles genannt und darum bald zur platonischen, bald zur aristotelischen Schule gerechnet. Von seinen philosophischen, wie historischen Schriften sind nur Bruchstücke übrig. Da er sich in seinen historischen Nachrichten als unglaubwürdig zeigt, so muss es auch dahingestellt bleiben, ob es richtig ist, was er meldet, dass Pythagoras zuerst das Wort „Philosophos" gebildet und gebraucht habe. Nach den erhaltenen Bruchstücken theilte er die platonischen Ansichten über die göttliche Vernunft, die Beseeltheit und Göttlichkeit der Welt und der Gestirne, neigte sich aber zugleich in seinen kosmologischen und psychologischen Lehren zu pythagoräischen Anschauungen, indem er sich namentlich zur pythagoräischen Atomenlehre bekannte, wie solche von Ekphantos vorgetragen wurde, und die Seele in ihrem vorirdischen Dasein als ein in der Milchstrasse verweilendes Wesen aus lichtem ätherischem Stoff erklärte.

Hêrakleidês, der Skeptiker, wird bei Diogenes von Laërte als ein Schüler des Ptolemaios von Kyrene und als Lehrer des Skeptikers Ainesidêmos aus Gnossos genannt.

Hêrakleidês aus Tarsos, ein Schüler des Stoikers Antipatêr aus Tarsos und Mitschüler des Panaitios, wollte von der altstoischen Werthgleichheit aller Vergehen Nichts wissen. Unter dem Namen Hêrakleidês wird auch ein sonst Hêrakleitos genannter, etwa 100 Jahre später, wahrscheinlich zur Zeit des Kaisers Augustus lebender Stoiker erwähnt, welcher eine noch vorhandene (1782 von Schow, 1851 von Mehler herausgegebene) Schrift „Homerische Allegorien" verfasste, worin die bei den Stoikern übliche Ausdeutung der Göttermythen ausführlich vorgetragen wird, bei welcher die falsche Voraussetzung zu Grunde liegt, als ob sich die Urheber dieser Mythen des von den Ausdeutern hineingelegten philosophischen Inhalts bewusst gewesen wären und diesen absichtlich in die mythisch-symbolische Hülle eingekleidet hätten.

Hêrakleitos aus Ephesos, der „Dunkle" genannt, fällt mit seiner sechszigjährigen Lebenszeit in die Periode der ersten persischen Herrschaft vom Jahr 545—479 ungefähr zusammen. Geburts- und Todesjahr desselben genau festzustellen, ist bis jetzt der gelehrten Forschung noch nicht gelungen; das Wahrscheinlichste ist, dass er um das Jahr 535 v. Chr. geboren und um 475, als ein Sechzigjähriger (wie Diogenes von Laërte meldet) gestorben ist. Als Erstgeborner eines alten, den Königstitel führenden ephesischen Adelsgeschlechtes (sein Vater hiess Blysôn) nahm er in seiner Vaterstadt eine so hervorragende politische Stellung ein, dass er den Tyrannen Melankomas bewog, seine Herrschaft niederzulegen. Als ein Gegner der demokratischen Partei in seiner Vaterstadt, welche der Herd der aufständischen Bewegungen gegen die persische Oberherrschaft war, stand er auch bei dem persischen Grosskönig Darius Hystaspis in solchem Ansehen, dass man daraufhin im ersten Jahrhundert nach Christi Geburt einen von Diogenes Laërtios mitgetheilten Brief des Dareios, worin dieser den ephesischen Philosophen zu sich nach Susa einlud, nebst ablehnender Antwort des Letztern erdichten konnte. Auch die ihm von Athen aus gemachten Anträge, dorthin überzusiedeln, wies er stolz ab. Und so konnte er noch in den Augen des Epiktetos, des Stoikers aus der römischen Kaiserzeit, als ein Muster gelten, wie man die beim Gastmahle des Lebens vorgesetzten Gerichte unberührt lassen solle. Als die von Hêrakleitos und seinem Freunde Hermodôros geleitete Partei der ephesischen Bürgerschaft gelegentlich den Versuch machte, die Verfassung von Ephesos zu ändern, und damit gescheitert, Hermodoros aber verbannt worden war, zog sich Herakleitos nicht blos von aller politischen Thätigkeit, sondern auch aus der Stadt selbst in die Einsamkeit des in den Niederungen ausserhalb der Stadt gelegenen Artemistempels zurück, wo er in schwermüthiger Weltverachtung und Menschenscheu sich, als Vegetarianer lebend, zu den Kindern gesellte, in deren Spielen er ein Gleichniss der Ewigkeit erblickte, während ihm schon die Geburt als ein Unglück erschien, da sie eine Geburt zum Tode sei. Von dem stets thränennassen Blicke des Herakleitos, womit er als der „weinende Philosoph" dem stets lachenden Dêmokritos gegenübergestellt wurde, ist übrigens erst seit der Zeit des Seneca und des jüngern Plinius die Rede. In dem weltberühmten Artemision, dem Dianentempel von Ephesos, hatte Herakleitos auch sein in jonischem Dialekt geschriebenes Werk „Ueber die Natur" als sein Vermächtniss an die Nachwelt niedergelegt, worin er sich als den tiefsinnigsten und glänzendsten Vertreter und Vollender der von den ältern jonischen Naturphilosophen vertretenen Weltanschauung beurkundete. Er wurde zuletzt von einer Wassersucht befallen und wollte ohne ärztliche Hülfe genesen, da er (nach einem aus seinem Werke erhaltenen Bruchstücke) die Aerzte beschuldigte, dass sie selbst Urheber der Krankheiten seien und für ihre Misshandlung der Kranken sich auch noch bezahlen liessen. Er unterlag dieser Krankheit in seinem sechzigsten Lebensjahre. Von seinem Werke haben wir nur eine Anzahl von Bruchstücken überkommen. Da nun nach einer aus dem Alterthume stammenden Nachricht Herakleitos zuerst über das All, dann über Politisches und zuletzt über Theologisches gehandelt haben soll, so ist neuerdings von P. Schuster in den *„Acta societatis philologae Lipsiensis"* (ed. Fr. Ritschl 1873, im 3. Bande, S. 1—394) der Versuch gemacht worden, die erhaltenen Bruchstücke des Ephesiers in ihrer ursprünglichen Ordnung wieder herzustellen. Doch ist es trotz alles aufgewandten Scharfsinns nicht gelungen, den einzelnen urschriftlich überlieferten Bruchstücken mit Sicherheit ihre Stelle anzuweisen. Der Vorwurf der Dunkelheit, welcher schon von den Alten dem Herakleitos gemacht wurde, mag in verschiedenen Umständen seinen Grund haben, nämlich einestheils in dem Ringen nach den rechten Worten für den Gedankenausdruck und in den Schwierigkeiten der Sprache für eine philosophische Darstellung, wie ja auch (nach Heraklit's eignen Worten) der Herr, dem das Orakel zu Delphoi gehört, weder heraussagt, noch verbirgt, sondern andeutet, anderntheils in der stilistischen Eigenthümlichkeit Heraklit's, wonach man (wie Aristoteles bemerkt) bei ihm oft nicht wisse, ob ein Wort zum Vorhergehenden oder zum Folgenden gehöre. Dazu kommt noch der Umstand, dass sich Heraklit häufig bildlicher Ausdrücke und künstlicher Analogien bei seinen Beweisführungen bedient und gern Sprüchwörter zum Vortrag seiner Gedanken benutzt, die in einer bald kühnen, bald heftigen, bald stolzen und spöttischen, immer knappen Sprache vorgebracht werden. Dass er mit Absicht so dunkel und schwerverständlich geschrieben habe, ist eine lächerliche Vermuthung Cicero's. Sokrates hatte, wie Diogenes Laërtios meldet, sich über die Schrift des Ephesiers dahin ausgesprochen: was er von dem Buche verstanden habe, sei vortrefflich, und von dem, was er nicht verstanden habe, glaube er, dass es ebenso sei, aber das Buch verlange einen „delischen" Taucher (geübten Schwimmer). Von Stoikern und Akademikern wurde dasselbe öfter commentirt und nicht blos von dem jüdischen Philosophen Philon von Alexandrien, sondern auch von gelehrten Christen des zweiten Jahrhunderts, z. B. von Clemens von Alexandrien, viel gelesen, da sie in dem ephesischen Philosophen wegen seiner Be-

kämpfung des hellenischen Götterdienstes einen Gesinnungsgenossen erblickten, bis seine Lehren wegen anscheinender Begünstigung der Noëtianischen Ketzerei nnd wegen ihres Einflusses auf die Bildung der gnostischen Secten bei den Kirchenlehrern verdächtig wurden. Die Nachricht übrigens, dass Heraklit wegen Religionsverletzung angeklagt worden sei, ist allerdings dnrch etwas verdächtige Zeugen beglanbigt. Aber die erhaltenen Bruchstücke aus dem Werke Heraklit's beurkunden hinlänglich, dass er den Vertretern des bestehenden Cultus zur Anklage als Religionsverächter vollauf ausreichenden Grund gab. Er behandelte nicht blos die Sühnopfer nnd die damit zusammenhängenden Ceremonien mit schneidendem Hohn, sondern griff auch den Dionysoscnlt und die Mysterien an und eiferte gegen das damals in Schwung gekommene Bakchantenthum, gegen die Ausgelassenheiten der Dionysosfeier, welche das ephesische Königsgeschlecht, dem der ephesische Philosoph angehörte, als Familiencult beging. Die später besonders von Stoikern gepflegte symbolisch-allegorische Deutung der hellenischen Göttermythen hat Heraklit, wenn auch nicht erfunden, doch in Gang gebracht, wie er es auch gewesen ist, der die ersten anregenden Versuche einer Reflexion über die Sprache machte, und indem später Platon in seinem nach dem Herakliteer Kratylos, seinem Lehrer, benannten Dialoge Untersuchungen über die Wort- und Begriffsbildung anstellte, wurde er der eigentliche Begründer der Sprachphilosophie. Nachdem zuerst Friedrich Schleiermacher im „Museum der Alterthumswissenschaft" (1807) den Versuch gemacht hatte, die Lehren des Herakleitos ans den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten darzustellen, ist durch Ferdinand Lassalle (1858) das Quellenmaterial zur Kenntniss der Lehre des Ephesiers mit solcher Vollständigkeit zusammengestellt und zugleich mit einer so mustergültigen Ordnung und geistvollen Gründlichkeit benutzt und verarbeitet worden, dass die Heraklitische Forschung fernerhin nur in dem prüfenden Studium dieses klassischen Werkes bestehen kann, welchem nur der eine Fehler anhaftet, dass Lassalle die Lehren des alten Ephesiers zu sehr vergeistigt oder vielmehr hegelianisirt und allzuviel moderne Anschauungen in die heraklitische Weltansicht hineingetragen hat. Der kurze Inbegriff der Lehre Heraklit's, wodurch sich dieselbe nicht sowohl als die tiefsinnigste speculative Philosophie des ganzen griechischen Alterthums, sondern als Abschluss und Vollendung der ältern jonischen Naturphilosophie kennzeichnet, ist in seinem überlieferten Ausspruch enthalten: „Diese gleichmässig alle Dinge umfassende Ordnung (Welt, κόσμος) hat ebensowenig Einer der Götter, wie Einer der Menschen hergestellt, sondern sie bestand ewig, besteht ewig und wird ewig bestehen in dem nach festen Maassen entzündenden und verlöschenden, ewig lebendigen Feuer". So vieler Menschen Gedanken ich auch hörte (sagt Heraklit), so kommt doch Keiner zu der Einsicht, dass die Weisheit von Allen fern bleibt. Was ihnen täglich begegnet, bleibt ihnen fremd; wo ihr eigner Weg hinführt, ist ihnen verborgen, und was sie wachend thun, vergessen sie, als ob es im Schlafe geschehen wäre; die Wahrheit erscheint ihnen unglaublich, und wenn sie ihnen zn Ohren kommt, sind sie tanb dafür, und gleich unfähig zu hören wie zu reden, halten sie sich lieber an das Geschwätz der Dichter und an die Meinungen des Pöbels. Sind hiervon auch Homer und Hesiod nicht ausgenommen, wohl aber Männer, wie Bias (Einer der sogenannten sieben Weisen) und Thales, der Milesier, so machte sich dagegen sogar Pythagoras aus seiner Forschnng eine Weisheit zurecht, die nur Vielwisserei nnd Pfuscherei zu nennen ist. Könnte Gelehrsamkeit auch Einsicht und Verstand schaffen, so müsste sie den Pythagoras und Xenophanes gelehrt haben. In den Dingen der Welt giebt es nichts Bleibendes nnd Festes, sondern Alles ist in unablässiger Veränderung und Umwandlung begriffen, gleich einem Flnsse, in welchem stets neue Wellen die frühern verdrängen, so dass wir nur scheinbar zum zweiten Male in denselben Fluss steigen, da sich derselbe schon während des Hineinsteigens verändert und auch wir selber nicht mehr dieselben sind, wie früher. Nichts bleibt, was es ist; Alles geht vielmehr in sein Gegentheil über; Alles wird aus Allem, das Sichtbare geht in's Unsichtbare, dieses in's Sichtbare über; Eines geht dnrch das Andere zu Grunde, das Grosse nährt sich vom Kleinen, wie das Kleine vom Grossen, so in der Natur, wie beim Menschen. Licht und Dunkel, Heilsames und Verderbliches, Oberes und Unteres, Sterbliches und Unsterbliches, Anfang und Ende sind eins und dasselbe, und Alles wird zu Allem; aus Lebendigem wird Todtes, aus Todtem Lebendiges, und der Thon, aus welchem die Dinge gemacht sind, wird in immer neue Gestalten nmgeprägt. Nichts ist eigentlich, sondern Alles wird nur immer im ewigen Flusse aller Dinge, wie in einem Mischtrank beständig Alles umgerührt wird. Die weltbildende Kraft ist einem Kinde gleich, welches spielend Steine hin- und hersetzt, Sandhanfen anfbant nnd wieder niederreisst. Eines nur liegt bleibend zu Grunde, woraus sich alles Sichtbare durch Umwandlnng bildet, das ewig lebende Feuer, das nimmer rastend und niemals untergehend, als das allgemeine Wesen in Allem, als Weltstoff und weltbildende Kraft waltet, als Blitz und Wärme stoff, wie als trockener Dunst und seelischer

Hauch. Das Feuer wird in Alles und Alles wiederum in Feuer umgesetzt abwechselnd durch Verdichtung und Verdünnung. Das Feuer verwandelt sich. zunächst in Meer, das Meer hälftig in Erde und hälftig in Gluthhauch, aus Erde aber wird Wasser und aus Wasser wird Seele. Die Sonne ist eine täglich sich erneuernde brennende Dunstmasse. Der Weg nach Oben und nach Unten ist in dieser Wandlung derselbe. Alles aber entsteht aus Entzweiung oder Gegensatz, und der Streit ist Vater und Herr aller Dinge, das göttliche Gesetz und die Nothwendigkeit, das Recht und die Ordnung der Welt. Aus Vereinigung des Ungleichen und Getheilten entsteht Einklang, wie aus Männlichem und Weiblichem neues Leben. Darum ist auch, was den Menschen ein Uebel erscheint, für sie ein Gutes. In der Seele des Menschen hat sich das göttliche Feuer in seiner reinern Gestalt erhalten; sie besteht aus warmen und trockenen Dünsten. Die trockene Seele ist die weiseste und beste. Wird das Feuer der Seele durch Feuchtigkeit verunreinigt, so geht die Vernunft verloren, die Alles durchwaltet. Schlechte Zeugen sind dem Menschen Augen und Ohren, wenn sie unverständige Seelen haben. Was unsere Sinne wahrnehmen, ist nur flüchtige Erscheinung; das ewig lebendige Feuer ist ihnen durch hundert Hüllen verborgen. Das menschliche Gemüth hat keine Einsicht, sondern nur das Göttliche hat solche, und keine menschliche Weisheit ist etwas Anderes, als Nachahmung der Natur und der Gottheit. Nur wer dem göttlichen Gesetze lauscht, findet die Wahrheit. Die Mehrzahl der Menschen lebt dahin, wie das Vieh; sie nähren sich von der Erde gleich dem Gewürm, werden geboren, zeugen Kinder und sterben. Der Verständige achtet das, wonach die Menge trachtet, als werthlos und vergänglich. Da die Welt immer so ist, wie sie sein soll, so hängt es nur vom Menschen ab, glücklich zu sein; das Gemüth des Menschen ist sein Dämon. Zuletzt wird Alles wieder in Feuer verwandelt, woher all es gekommen ist.

Die Schule des Herakleitos erhielt sich noch einige Zeit nach dem Tode desselben in Jonien und besonders in Ephesos fort. Der Sophist Protagoras stützte seine Skepsis auf Sätze Heraklit's. Ein Anhänger desselben, Kratylos, war Platon's Lehrer. Aber Platon selbst hat sich in seinem Dialoge „Kratylos“ über die Bodenlosigkeit der Etymologien lustig gemacht, wodurch Heraklit's Schüler die Wortspiele ihres Meisters noch überboten, und in seinem Dialoge „*Theaitêtos*“ hat Platon das unruhige und enthusiastische Treiben der Herakliteer und ihre selbstgefällige Verachtung Andersdenkender mit scharfen Ausdrücken gezeichnet. Später knüpften die Stoiker vielfach an die Lehren Heraklit's an.

A. Gladisch, Herakleitos und Zoroaster. 1859.

F. Lassalle, die Philosophie Herakleitos' des Dunkeln von Ephesos, in 2 Bänden, 1848; 3. Aufl. 1869.

J. Bernays, die Herakliteischen Briefe. 1869.

Hêrakleitos, der Stoiker, siehe Hêrakleidês.

Hêrakleitos aus Tyros wird als ein Schüler der Akademiker Philon aus Larissa und Kleitomachos genannt und war ein angesehener Anhänger der neuern Akademie im letzten vorchristlichen Jahrhundert.

Herakleôn hiess ein Gnostiker aus der Schule des Valentinus, welcher in der letzten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts im Sinne gnostischer Lehren Erklärungen zu den Evangelien des Johannes und Lukas verfasst hat.

Hêraklios wird in den Vorträgen, die der Kaiser Julianus Apostata gegen die Kyniker seiner Zeit veröffentlichte, als einer derselben genannt und in wenig vortheilhaftes Licht gestellt.

Hêras hiess ein Kyniker aus der Zeit des Kaisers Vespasianus, welcher wegen seiner Schmähungen gegen die kaiserliche Familie enthauptet wurde.

Herbart, Johann Friedrich, war 1776 zu Oldenburg, wo sein Vater Justizrath an einem Gerichtshofe war, als das einzige Kind seiner Eltern geboren und zuerst durch einen Hauslehrer, dann in einem Privatinstitute und zuletzt im Gymnasium seiner Vaterstadt gebildet, um seit 1794 in Jena nach dem Wunsche seiner Eltern Rechtswissenschaft zu studiren, zu welcher er jedoch keine Neigung hatte und darum mit seiner Mutter schwere Kämpfe bestehen musste. Er kam nach Jena gleichzeitig mit dem Beginne der Wirksamkeit Fichte's in Saal-Athen, dessen wissenschaftlicher Ernst ihm so imponirte, dass er wirklich eine Zeit lang ein Anhänger der Lehre Fichte's gewesen zu sein scheint, wie aus einigen von ihm 1794 niedergeschriebenen „Bemerkungen über moralische und ästhetische Ideale“ hervorgeht. Zugleich war er Mitglied eines unter den dortigen Studenten damals bestehenden literarischen Vereines, der sogenannten „Gesellschaft der freien Männer“. War indessen Herbart schon auf dem Gymnasium im logischen Denken gut geschult worden und hatte er schon in seinem vierzehnten Jahre etwas „über die menschliche Freiheit“ geschrieben, worin er die ersten Regungen selbstständig prüfenden Denkens zeigte, so emancipirte er sich sehr bald von der Verstrickung in die Scholastik der Fichte'schen „Wissenschaftslehre“ und wurde zum Widerspruch gegen dieselbe angeregt, welcher sich in einer noch vorhandenen Kritik der beiden ersten, ganz im Sinne der Fichte'schen Wissenschaftslehre verfassten Schriften des jugendlichen Schelling „Ueber die Möglichkeit einer

Form der Philosophie überhaupt" (1794) und „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" (1795) aussprach. Er hatte seine kritischen Bemerkungen über diese beiden Schriften Fichte'n vorgelegt. Indem er darin weder die Nothwendigkeit eines einzigen obersten Grundsatzes, aus welchem in der Philosophie Alles abzuleiten wäre, noch die Nothwendigkeit der Annahme eines einzigen realen Seins zugestand, läugnete er zugleich das absolute Sein des Ich, unterschied die Realität des Wissens von der Realität des Gewussten und wollte von einem Verfahren, durch vorgebliche absolute Anschauung Widersprüche zum Schweigen zu bringen, Nichts wissen. Zu den Randbemerkungen, die Fichte zu den Darlegungen Herbarts gemacht hatte, machte dieser wieder Gegenbemerkungen, und durch diesen Widerspruch des jungen Studenten wurde dessen Verhältniss zu Fichte etwas kühler, und Herbart ging fortan seinen eigenen Weg, obwohl er immerfort den wissenschaftlichen Ernst seines Lehrers anerkannt hat und in Fichte stets das Beispiel eines aufrichtigen Strebens nach Genauigkeit in philosophischen Untersuchungen erblickte und rühmte. Die Scheidung Herbart's von dem durch Fichte eröffneten, durch Schelling weitergeführten und durch Hegel vollendeten Idealismus in der Philosophie war seit dem Jahr 1796 vollzogen. Seit dieser Zeit begann auch Herbart's Studium der griechischen Philosophie, um sich über die verschiedenen Aufgaben der Philosophie zu orientiren. Nach dreijährigem Aufenthalt in Jena begab sich Herbart 1797 als Hauslehrer in die Schweiz, nach Bern, um (wie er selbst sagt) durch Lehren zu lernen und sich zu einer rein wissenschaftlichen Lehrthätigkeit vorzubereiten. Dort machte er die ersten pädagogischen Erfahrungen und entwickelte, zum Theil durch Pestalozzi's pädagogische Ideen angeregt, den Plan eines eigentlich pädagogischen Unterrichts. Daneben studirte er auch Naturwissenschaften und Mathematik, in welcher er sich eine gründliche Bildung erwarb, behielt jedoch die Probleme des Denkens fortwährend im Auge, insbesondere die psychologischen Fragen, in Bezug auf welche schon damals Herbart auf mathematische Anschauungen kam, wodurch er späterhin die Psychologie als Wissenschaft neu zu begründen versucht hat. Nach vierjährigem Hauslehrerleben kehrte er zu Anfang des Jahres 1800 über Jena und Göttingen nach Oldenburg zurück und lebte dann zwei Jahre lang in Bremen bei seinem Freunde Johann Smidt, dem spätern Bremer Bürgermeister, im Umgang mit befreundeten Männern und Frauen und vorzugsweise mit pädagogischen Interessen beschäftigt. In dieser Zeit veröffentlichte er in der Monatschrift „Irene" einen an drei Bremer Frauen gerichteten Aufsatz über Pestalozzi's neueste Schrift „Wie Gertrud ihre Kinder lehrte" und als selbstständige Schrift „Pestalozzi's Idee eines ABC der Anschauung, als ein Cyclus von Vorübungen in Auffassung der Gestalten wissenschaftlich ausgeführt" (1802, in 2. Auflage 1804). Im Herbst 1802 habilitirte er sich zu Göttingen als Privatdocent für Philosophie und Pädagogik. Er las zuerst über Pädagogik, dann über praktische Philosophie oder Moral und Naturrecht als ein einziges wissenschaftliches Ganze. Im Jahr 1804 veröffentlichte er seine „Kurze Darstellung eines Plans zu philosophischen Vorlesungen", sodann eine im Museum in Bremen gehaltene Gastvorlesung „Ueber den Standpunkt der Beurtheilung der Pestalozzi'schen Unterrichtsmethode", während eine damals verfasste Abhandlung „Ueber ästhetische Darstellung der Welt, als das Hauptgeschäft der Erziehung" erst nach seinem Tode durch Hartenstein in „Herbart's kleinen philosophischen Schriften" veröffentlicht wurde. Bei Gelegenheit seiner Beförderung zum ausserordentlichen Professor gab er 1805 eine Abhandlung *„De Platonici systematis fundamento"* heraus. Im Jahr 1806 trug er zum ersten Male Psychologie vor, und zwar „soweit sie ohne mathematischen Calcul verständlich ist", und gab seine „Allgemeine Pädagogik aus dem Zwecke der Erziehung abgeleitet" (1806) heraus. Darauf folgte 1807 die kleine Schrift „Ueber philosophisches Studium", worin er den Fortschritt von philosophischen Ansichten zur wirklichen Philosophie nachwies und zugleich das Gebahren der Denkfaulheit und des schwärmerischen Obscurantismus mit treffender Ironie zeichnete. Hatte er 1806 selber gestanden, dass sein System in so manchen Theilen noch im Werden sei, so wandte er sich nunmehr der Metaphysik zu und gab zunächst als Handschrift für seine Zuhörer seine „Hauptpunkte der Metaphysik" (1808) heraus, worin die Grundlage seines Systems bereits in seiner ganzen Breite gegeben, zugleich aber die überwiegende Bedeutung des ethischen Interesses sichtbar war, welches sich in der Schrift „Allgemeine praktische Philosophie" (1808) zu wissenschaftlicher Ausführung brachte. In solcher Thätigkeit war Herbart damals in Göttingen der Mittelpunkt und die Seele eines Kreises junger Männer, welche die Universität nicht um des künftigen Erwerbs willen, sondern lediglich zu ihrer geistigen Ausbildung besuchten, meistens Edelleute aus den russischen Ostseeprovinzen, auf welche Herbart anregend wirkte. Im Jahr 1809 folgte er einem durch Wilhelm von Humboldt veranlassten Ruf als ordentlicher Professor der Philosophie und Pädagogik nach Königsberg auf den bisher von Krug innegehabten Lehrstuhl Kant's,

wo er zugleich Director eines auf seine Veranlassung gegründeten pädagogischen Seminars wurde, welches seit 1812 sich in seinem eignen Hause befand und mit einer Erziehungsanstalt für Knaben verbunden war, nachdem sich Herbart 1811 mit einer in Königsberg erzogenen Engländerin verheirathet hatte. Bald darauf wurde Herbart auch Mitglied der wissenschaftlichen Deputation für das Unterrichtswesen und der Prüfungscommission zu Königsberg, wodurch er vielfach Gelegenheit fand, für die Verbesserung des Unterrichtswesens zu wirken und in dem von ihm gepflegten philosophischen Geiste selber dem praktischen Leben zugewandt zu bleiben. Eine Abhandlung „Ueber Erziehung unter öffentlicher Mitwirkung“ wurde von ihm 1810 in der deutschen Gesellschaft zu Königsberg vorgelesen, in ebenderselben 1811 eine „Abhandlung über die Philosophie des Cicero“. Nachdem Herbart in dem Königsberger Achiv „psychologische Bemerkungen zur Tonlehre“ und eine „psychologische Untersuchung über die Stärke einer gegebnen Vorstellung als Function ihrer Dauer“ (1811 und 1812) als Ergebniss seiner fortgesetzten Arbeit am Ausbau seiner Psychologie veröffentlicht hatte, lag seit 1814 die Handschrift seines Hauptwerkes über Psychologie bereits fertig im Pulte, ohne dass er den passenden Zeitpunkt zur Veröffentlichung desselben gekommen glaubte. Einstweilen gab er 1813 das aus seinen Vorlesungen entstandene „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie“ heraus, dessen Inhalt uns zuerst einen Einblick in Herbarts von der ganzen damals in Deutschland herrschenden philosophischen Strömung abweichendes System gewährt, mit welchem er Jahrzehnte lang kaum beachtet allein stand. Der Gang und die Grundgedanken dieser „Einleitung“ sind folgende.

Neben dem Lernen von Sprache, Geschichte, Naturkunde und andern Unterrichtszweigen geben Erfahrung und Umgang Anlass zum Denken, und das Selbstgedachte, wie sehr es auch Anfangs zerstreut liegt und bald so, bald anders gestaltet wird, enthält dennoch Keime einer Wissenschaft, für welche es als Wahrheit oder Irrthum in Betracht kommen kann. Diese Wissenschaft ist die Philosophie. Wer mit Andern dergestalt streitet, dass nicht blos von reinen, der Beobachtung unmittelbar zugänglichen Thatsachen die Rede ist, der setzt voraus, es gebe in den streitigen Gegenständen, sofern sie gedacht werden, eine Nothwendigkeit, sie nur auf einerlei und nicht auf verschiedene Weise zu denken. Diese Voraussetzung macht auch die Philosophie, und wenn die Streitenden sich zu vereinigen wünschen, so suchen sie zuerst den Punkt auf, bis zu welchem sie einstimmig denken, indem sie voraussetzen, es gebe einen nothwendigen Fortschritt im Denken. Auch diese Voraussetzung macht die Philosophie, und dass ein solches nothwendiges Fortschreiten gefunden werden könne, bestätigt die Mathematik. Zugleich soll aber die Philosophie die äussere und innere Erfahrung oder gegebne Begriffe zu ihrer Voraussetzung haben; sie bringt demnach, auf äussere und innere Erfahrung sich beziehend, im Kreise der allgemeinen Begriffe eine nothwendige Anordnung und Fortschreitung und hiermit unter den Grundgedanken aller Wissenschaft eine Verknüpfung hervor, wodurch einem Jeden nicht nur die Uebersicht über das menschliche Wissen erleichtert, sondern auch sein eignes Wissen gleichsam verdichtet und zu grösserer Wirksamkeit erhoben wird. Sie kann ebendeshalb durch keinen Gegenstand, der ihr oder dem sie ausschliesslich angehörte, beschrieben werden, indem überall wo sie Begriffe findet, mindestens das logische Geschäft des Ordnens und Zurechtstellens ihr znkommt. Sie überlässt es daher den übrigen Wissenschaften, das Gegebne zu sammeln und die Thatsache, dass es gegeben sei, historisch zu bewähren. Sie nimmt das Gegebne erst da in ihre Behandlung, wo weiter die Frage entsteht, wofür es zu nehmen sei und was es gelten könne, d. h. nachdem es als ein Begriffenes oder Begriff festgestellt worden. Es giebt keine andere Philosophie, als die von der Reflexion, d. h. von der Auffassung der Begriffe anhebt. Die Philosophie ist im Allgemeinen Bearbeitung der gegebnen Begriffe. Die uns durch die Erfahrung aufgedrungenen Begriffe lassen sich nicht denken; wir können das Gegebne nicht als ein solches behalten, sondern müssen die Begriffe umändern und umarbeiten. Das Gegebne ist das, was schlechthin nicht bezweifelt werden kann, noch jemals bezweifelt worden ist, weil es eben unmittelbar gegeben ist; mithin das Unzweifelhafte, Gewisse, von dem ebendeshalb die Philosophie ausgehen muss, weil sie es nicht ableugnen, nicht einmal vermindern kann, sondern es nothwendig setzen muss. Das unmittelbar Gegebne, der Stoff der Anschauung sind die einfachen Empfindungen, die Merkmale der Dinge; die Formen dieses Gegebnen, Raum und Zeit, Verknüpfung mehrerer Merkmale zur Einheit Eines Dings u. s. w. sind zwar nicht unmittelbar gegeben, müssen aber doch ebenfalls als im Gegebnen unmittelbar vorgefunden betrachtet werden, weil sie anch nicht beliebig geändert oder anders bestimmt werden können. Durch dieses unmittelbar Gegebne und die Formen, in denen dasselbe erscheint, werden nns jene Begriffe aufgenöthigt, und nur auf Grund dieses Zwanges sind sie gleichermaassen als gegebne zu bezeichnen und damit gültige Begriffe. Das Gegebne in allen diesen Beziehungen ist mithin vor allem Philosophiren

vorhanden; denn die Philosophie entsteht erst mit der Reflexion auf die gegebnen Begriffe. Wir sind in unsere Begriffe völlig eingeschlossen, und gerade darum, weil wir es sind, entscheiden Begriffe über die reale Natur der Dinge. Die Gültigkeit und reale Bedeutung dessen, was wir über das Sein in einem nothwendigen Denken festsetzen, kann gar nicht bezweifelt werden, weil der Zweifel nichts anders wäre, als der Versuch, sich dem nothwendigen Denken zu entziehen. Wer dies für Idealismus hält, wovon es ganz und gar verschieden ist, der muss wissen, dass es nach seinem Sprachgebrauch kein anderes System giebt, als Idealismus. Die reale Natur der Dinge ist nicht ihr Wesen, die Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinung als Aussendinge, welche allein das Erklärbare ist. Darum ist die Philosophie vielmehr Realismus zu nennen. Besteht nun die Philosophie in der Bearbeitung der gegebnen Begriffe durch das auf dieselben reflectirende Denken, so ergeben sich aus den Hauptarten dieser Bearbeitung die Haupttheile der Philosophie. Der erste Erfolg der auf die Begriffe gewendeten Aufmerksamkeit besteht darin, dass sie klar und, wofern sie dazu geeignet sind, deutlich werden. Deutliche Begriffe können die Form von Urtheilen annehmen, und die Vereinigung von Urtheilen ergiebt Schlüsse. Hiervon handelt die Philosophie in ihrem ersten Theile, der Logik, welche die Deutlichkeit in Begriffen und die daraus entspringende Zusammenstellung der letztern im Allgemeinen betrachtet, ganz abgesehen davon, wie die Begriffe entstehen mögen. Die Auffassung der Welt und unserer selbst führt aber auch Begriffe herbei, die, je deutlicher sie gemacht werden, desto weniger eine Vereinigung unserer Gedanken zulassen, sondern überall Zwiespalt anrichten, wo sie Einfluss haben, und die gleichwohl auch in den übrigen Wissenschaften nicht zu vermeiden sind. Die Philosophie hat darum die Aufgabe, diese Begriffe so zu verändern, wie es durch die besondere Beschaffenheit eines jeden nothwendig gemacht wird. Bei der Veränderung wird etwas Neues hinzukommen, durch dessen Hülfe die vorige Schwierigkeit schwindet, oder eine Ergänzung; und die Wissenschaft von der Ergänzung der Begriffe, welches die zweite Art ihrer Bearbeitung ist, heisst Metaphysik, welche insofern mit der Physik zusammenhängt, als man sich zuerst aus der Kenntniss des Gegebnen überzeugen muss, dass die Begriffe der erwähnten Art wirklich daraus hervorgehen und nicht blos willkürlich ersonnen sind. Die Hauptbegriffe der Metaphysik sind aber so allgemein, dass alle übrigen Begriffe von der Welt und uns selbst nur nach Berichtigung jener gehörig bestimmt werden können. Daher entsteht neben der allgemeinen Metaphysik oder Ontologie noch eine angewandte Metaphysik, welche in Naturphilosophie, Psychologie und rationale Theologie, (Religionsphilosophie) zerfällt. Noch giebt es indess eine dritte Klasse von Begriffen, bei denen sich das Denken nicht, wie bei den metaphysischen, mit der blossen logischen Verdeutlichung begnügen kann, welche jedoch keine Veränderung nothwendig machen, wohl aber einen Zusatz in unserer Vorstellung herbeiführen, der in einem Urtheil des Beifalls oder Missfallens, d. h. in einem ästhetischen Urtheile besteht. Die Wissenschaft von diesen Begriffen ist die Aesthetik, welche mit der Kenntniss des Gegebnen in ihrem Ursprunge nur soweit zusammenhängt, als wir dadurch veranlasst werden, uns Begriffe vorzustellen, welche ohne alle Rücksicht auf ihre Realität Beifall und Missfallen erweken. Angewandt auf das Gegebne geht die Aesthetik in eine Reihe von Kunstlehren über, die man allesammt praktische Wissenschaften nennen kann. Die meisten derselben kommen darin überein, dass es der Willkür überlassen bleibt, ob man sich ein Geschäft mit dem Gegenstande machen wolle oder nicht. Nur eine einzige unter ihnen giebt es, deren Vorschriften den Charakter der nothwendigen Befolgung an sich tragen, weil wir unwillkürlich und unaufhörlich den Gegenstand derselben darstellen. Dieser Gegenstand nämlich sind wir selbst, und die bezeichnete Kunstlehre ist die Tugendlehre, welche hinsichtlich unserer Aeusserungen im Thun und Lassen in Pflichtenlehre übergeht.

Das „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie", welches 1837 noch bei Lebzeiten Herbart's in vierter Auflage erschien, hat unter allen Schriften Herbart's die meiste Verbreitung gefunden und ist die beste Einführung in die Art und Weise seines Philosophirens, mit welcher er dem grossen Strome der damals die philosophische Literatur beherrschenden Fichte-Schelling-Hegel'schen Speculationen direct entgegentrat. Er sprach diesen Gegensatz im Jahr 1814 in einer kleinen Schrift „Ueber meinen Streit mit der Modephilosophie", sowie in spätern Schriften gelegentlich wiederholt immer von Neuem aus, zugleich mit der Ueberzeugung, dass dieser Streit mit den Modephilosophen unfehlbar ebensolange dauern werde, als er am Leben bleibe, da an einen entscheidenden Sieg auf der einen oder andern Seite nicht zu denken sei. Der Modephilosoph (so äussert sich Herbart in dieser kleinen Schrift) erlaubt sich bei jedem Einzelnen an Alles zu denken, auf jedem Punkte der Peripherie zugleich im Centrum stehen zu wollen. Er spricht vom Unendlichen und Ewigen in Einem Athen; ja er glaubt schon zu sterben, wenn er nicht das Endliche zugleich als unendlich und umgekehrt denken soll. Ich dagegen fordere, dass jeder Gedanke seine eigne Stelle im System habe, dass man die

Anfänge des Systems nicht im Unendlichen, sondern im Allbekannten suche, weil nur aus dem Bekannten das Unbekannte zu finden ist. Ich verlange weiter, dass man die Principien der Wissenschaften nicht für unmittelbare Erkenntnisse eines Realen halte; denn das Reale ist das Streitige, das Allbekannte sind die Erscheinungen. Drittens endlich fordere ich, dass man Achtung haben soll für fremde Systeme, die sich nicht wollen unter einander mengen lassen; ich verlange, dass man entweder teleologische Betrachtungen anstelle mit Platon, oder dergleichen für thöricht erkläre mit Spinoza, oder dass man die Dinge an sich sammt der absoluten Substanz als dem Träger des Natürlichen zugleich und des Geistigen verwerfe mit Fichte; oder dass man ein eignes System habe und dessen Unterschied genau angebe, damit Anderer geistiges Eigenthum unberührt bleibe. Die Modephilosophen aber können nichts, als durch einander mengen.

Gegenüber diesem Treiben der Modephilosophen, unter denen ihm Schelling in vorderster Reihe stand, hatte Herbart schon Jahre lang ernstliche und mühsame Bemühungen im p s y c h o l o g i s c h e n Gebiete gemacht, welche recht eigentlich den Kern seines ganzen Systems bildeten, wozu seine ebenso angestrengten Bemühungen um die Metaphysik nur den Unterbau bilden sollten. Welche Fesseln (so hatte sich Herbart 1810 in einer am Geburtstage Kant's zu Königsberg gehaltenen Rede geäussert) hatte doch ein so grosser Geist wie Kant in Hinsicht der hergebrachten Psychologie, jener Lehre von Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verstand, Vernunft, Begehrungs- und Gefühlsvermögen, nach deren Abtheilung die Kritik der Vernunft fortschreitet, noch tragen müssen! Hätte er doch, anstatt bei dem matten Scheine der gemeinen Psychologie nach den Erkenntnissquellen zu suchen, vielmehr auf diese Psychologie selbst die Frage hingewendet: woher weiss ich dies? woher weiss ich, dass ich eine Sinnlichkeit besitze? woher, dass sich eine Einbildungskraft in mir regt? Woher weiss ich von meinen Verstand, von meiner Vernunft, als von ebensovielen unter sich verschiedenen und wie von mehreren Seiten her nach eigenthümlichen Gesetzen zusammenhängenden Potenzen? Wenn ich zu meinen Einbildungen eine Einbildungskraft, zu meinen Erinnerungen ein Gedächtniss, zu meinen Begriffen einen Verstand, zu den Musterbegriffen und den Vorstellungen des Unbedingten eine Vernunft voraussetze, hinzudenke, hinzudichte: beginne ich da etwas anders, als wenn rohe Völkerschaften zum Donner und Blitz den Gott des Donners, zu den Winden den Gott der Winde, zum wogenden Meere den Neptun hinzudichten? Hier ist die faule Stelle, der wahre Sitz der Lieblingsvorurtheile des sogenannten gemeinen und gesunden Menschenverstandes, wohin das dringendste Bedürfniss der Philosophie einen Kritiker, wie Kant, hätte rufen müssen. Aber von den Spuren des Meisters haben die Schüler keine so sehr verwischt, als die psychologische Spur, nicht sowohl des Meisters selbst, sondern im Grunde nur seiner Nachsicht gegen das Alte und Vorgefundene, gegen das, was Er stehen liess, Er, der auch so schon der Alles Zermalmende genannt wurde. — So hatte Herbart schon im Jahre 1810 das Ziel durchblicken lassen, wohinaus er im psychologischen Gebiete strebte. Es galt, einen ahnungsvollen Gedanken wahr zu machen, den Kant in der Vorrede zu seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft hingeworfen hatte, nämlich in der empirischen Seelenlehre eine Erweiterung der Erkenntniss dadurch zu erreichen, dass Mathematik auf die Phänomene des innern Sinnes und ihre Gesetze insofern anzuwenden sei, als man das Gesetz der Stetigkeit in dem Abflusse der innern Veränderungen in Anschlag brächte. Diesen psychologischen Gesichtspunkt, der sich in Herbart's Augen als eine Anwendung der allgemeinen Metaphysik darstellte, hatte er schon 1813 in seinem Lehrbuche zur Einleitung in die Philosophie in folgenden Grundzügen bezeichnet: Alle unsere Vorstellungen sind Selbsterhaltungen der Seele als eines einfachen Wesens. Lediglich aus der Einheit des Seelenwesens und den Gegensätzen unter ihren Selbsterhaltungen entspringen alle Gesetze des Denkens, Wollens und Fühlens. Der allgemeinste Erfolg dieser Gegensätze ist, dass sich die Vorstellungen gegenseitig zum Theil oder auch ganz in ein blosses Streben vorzustellen verwandeln und als dieses Streben auch alsdann fortdauern, wenn sie nicht im Bewusstsein sind. Bei Weitem der allergrösste Theil unserer Vorstellungen ist in jedem bestimmten Zeitpunkte in demselben Zustande der Hemmung, worin sich alle Vorstellungen im tiefen Schlafe befinden. Die Gesetze der Hemmung, sowie die Wiedererweckung der Vorstellungen sind mathematischer Bestimmungen fähig, und die ganze Psychologie muss als ein Theil der angewandten Metaphysik und Mathematik behandelt werden. Es ist zu hoffen, dass die psychologischen Probleme dem Calcul unterworfen werden können. Mit Hülfe der mathematisch-psychologischen Betrachtungen wird man im Stande sein, die Frage zu beantworten, wie es möglich ist, Etwas als ausser- und nacheinander vorzustellen, während in der Seele selbst die Vorstellungen weder räumlich geordnet sein können, noch nach einander folgen dürfen, insofern ein Successives und die ihm zugehörige Zeitstrecke auf einmal überschaut werden soll. Wollen, Fühlen, Urtheilen mit Beifall oder Missfallen sind Zustände der zum Theil ge-

hemmten und strebenden Vorstellungen, und es gehören dazu keine besondern Seelenkräfte, sondern jede Vorstellung kann in dergleichen Zustände gerathen, und es giebt kein Vorstellen, mit welchem nicht etwas vom Wollen und Fühlen verbunden wäre. Die psychologische Freiheit ist die Fähigkeit, sich über manche Wirkungen des psychologischen Mechanismus ebensowohl, als über die Anfregungen von aussen zu erheben. Aber diese Selbstbestimmung ruht nicht auf einer unendlichen Reihe früherer Selbstbestimmungen, noch auf einem absoluten Werden, sondern in ihr wirkt vollkommen gesetzmässig die Kraft und die richtige Verbindung der zuvor erlangten und ausgebildeten Vorstellungen. Nachdem Herbart in diesem Sinne 1816 in seinem „Lehrbuch der Psychologie" einen vollständigen Umriss des ganzen psychologischen Gebietes veröffentlicht und an die gewöhnlichen psychologischen Vorstellungsarten anknüpfend dargelegt hatte, was an deren Stelle treten müsse, bereitete er durch die im Jahr 1822 mit erläuternden Anmerkungen im Druck veröffentlichte Rede „Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie" anzuwenden, das Erscheinen des Hauptwerkes vor, welches in zwei Theilen unter dem Titel: „Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik" 1824 und 1825 herauskam. Schelling hatte im Jahr 1798, da er noch mit Gedanken-Embryonen schwanger ging, den zuerst von Novâlis ausgesprochenen Gedanken hingeworfen, dass die Methode der Mathematik auf Philosophie angewandt werden und alle Wissenschaft sich endlich in Mathematik auflösen müsse. Diesen in seiner fruchtbaren Tragweite von Schelling nicht weiter beachteten Gedanken hat Herbart in Bezug auf die Psychologie auszubeuten den ersten Versuch gemacht. Die Hemmungen, Verknüpfungen und Verschmelzungen der Vorstellungen, ihr Sinken und Wiederhervortreten über die Schwelle des Bewusstseins und ihr zeitliches Entstehen: dies bildet den Inhalt von Herbart's bahnbrechenden Untersuchungen im ersten oder synthetischen Theile seines Werkes. Die Absicht desselben ging darauf hinaus, eine Seelenforschung herbeizuführen, welche der Naturforschung gleiche, insofern dieselbe den völlig regelmässigen Zusammenhang der Erscheinungen überall voraussetze und ihm nachspüre durch Sichtung der Thatsachen, durch behutsame Schlüsse, durch gewagte, geprüfte, berichtigte Hypothesen, endlich (wo es irgend sein kann) durch Erwägung der Grössen und durch Rechnung. Alle vorgebliche Identität von Real- und Idealprincip (sagt Herbart im Hinblick auf die herrschende Schelling-Hegel'sche Modephilosophie) läugne ich schlechthin und betrachte jede Behauptung der Art als einen Schlagbaum, wodurch der Weg der Wahrheit gleich Anfangs versperrt wird. Alles unmittelbar Gegebene ist Erscheinung; alle Erkenntniss des Realen beruht auf der Einsicht, dass das Gegebene nicht erscheinen könnte, wenn das Reale nicht wäre. Die Schlüsse aber von der Erscheinung auf das Reale beruhen nicht auf Formen des Anschauens und Denkens, dergleichen Manche im Raum und in der Zeit, ja sogar im Causalgesetz oder noch allgemeiner in einem sogenannten Satze des Grundes zu finden glauben. Wäre dies, dann müssten die Schlüsse von der Erscheinung auf das Reale für ein blosses Ereigniss in unserm Erkenntnissvermögen gelten. Principien der Psychologie sind diejenigen Thatsachen des Bewusstseins, aus welchen die Gesetze dessen, was in uns geschieht, können erkannt werden. Thatsachen des Bewusstseins sind im engsten Sinne nur die beobachteten; daher rechnen wir zu den Thatsachen des Bewusstseins nur alles wirkliche Vorstellen. Die ganze Psychologie ist Nichts anders, als Ergänzung der innerlich wahrgenommenen Thatsachen, Nachweisung des Zusammenhanges und der Beziehung dessen, was sich wahrnehmen liess, vermittelst dessen, was die Wahrnehmung nicht erreicht, nach allgemeinen Gesetzen. Die in der Beobachtung unmittelbar sich findenden Gegensätze und Hemmungen unserer Vorstellungen unter einander bilden den Hauptstamm der Forschung. Erklärt nun Herbart ausdrücklich, dass die Beobachtung dieser Gegensätze nicht nothwendig von einer vorgängigen Untersuchung des Ich abhängt; so tritt in der That bei Herbart das Problem des Ich erst im Verlaufe seiner psychologischen Untersuchungen an einer bestimmten Stelle auf, wo es seine Lösung findet, und was er beim Beginne derselben darüber vorbringt, hat im Grunde nur die Bedeutung, darauf hinzuweisen, dass die den Inhalt der innern Wahrnehmungen bildenden Vorstellungen und ihre Bewegung am Ich einen Träger haben, der wenn nicht als Vehikel, doch als Rahmen dienen soll für die Grundlinien einer Statik und Mechanik der Vorstellungen. Warum ist dies nicht schon längst unternommen worden? Die psychologischen Grössen sind nicht dergestalt gegeben, dass sie sich messen liessen; dies schreckt von der Rechnung ab, jedoch mit Unrecht. Denn man kann die Veränderlichkeit gewisser Grössen und sie selbst, sofern sie veränderlich sind, durch die Analysis des Unendlichen in der höhern Mathematik berechnen, ohne sie vollständig zu bestimmen. Man kann ferner Gesetze der Grössenveränderung hypothetisch annehmen und mit den berechneten Folgen aus den Hypothesen die Erfahrung vergleichen. Sind die einzelnen Erfahrungen wenig genau, so ist dagegen ihre Menge in der Psychologie unermesslich gross, und es

kommt nur darauf an, sie geschickt zu benutzen. Die Schwierigkeit des Messens kommt daher für's Erste nicht in Betracht. Wohl wird durch das Schwanken und Fliessen der psychologischen Thatsachen der Anfang der Untersuchung sehr erschwert; denn was soll man aus jener allgemeinen Schwankung dergestalt herausheben, dass man es mit Sicherheit gesondert betrachten könne? Von den Objecten aus und durch sie selbst geleitet, können wir allein zu uns selbst, zum Selbstbewusstsein kommen. Nur in dem fremden Objectiven kann der Grund liegen, wesshalb wir aus dem Vorstellen desselben herausgehoben werden. Das Vorgestellte selbst in seiner Mannichfaltigkeit muss von solcher Beschaffenheit sein, dass es uns auf gewisse Weise aus dem Vorstellen seiner selbst herausversetzt. Da nun kein Vorstellen, für sich einzeln genommen, uns aus sich herausversetzen kann, so bleibt Nichts anders übrig, als dass verschiedenes Vorstellen sich gegenseitig vermindere, dass eins uns aus dem andern herausversetzt. Es müssen also die mannichfaltigen Vorstellungen sich unter einander aufheben und entgegengesetzt sein, wenn die Ichheit möglich sein, d. h. die Vorstellung Ich nicht hinzukommen, sondern aus dem, was schon da ist, werden soll. Sobald entgegengesetzte Vorstellungen in einem und demselben vorstellenden Wesen vereinigt sind, wird aus Vorstellungen ein Streben, vorzustellen. Unter mehreren einander entgegengesetzten Vorstellungen muss aber die Hemmung gegenseitig sein, und die Thätigkeiten des Vorstellens müssen in eben dem Grade in Strebungen verwandelt werden. Die Vorstellungen erscheinen hier als wider einander wirkende Kräfte; aber alle Kraftäusserung entsteht ihnen nur in dem Maasse, als sie gehemmt werden. Die Eigenschaft des Strebens, vorzustellen geht erst hervor in der Hemmung durch ein hinzukommendes Entgegengesetztes. Erst im Zusammentreffen mit einer andern ihr entgegengesetzten Vorstellung erhält eine jede die Activität, wodurch sie über sich hinausgeht; sie drängt die andere, weil sie von der andern gedrängt wird, beide aber drängen einander vermöge des unter ihnen bestehenden Gegensatzes. Die Hemmungen, als unmittelbare Erfolge der Gegensätze, müssen sich wie diese gradweise abstufen. Dass also Vorstellungen Kräfte werden, dies hat sein Maass und zwar ein veränderliches Maass, weil die Grösse des Gegensatzes Veränderungen zulässt. Die Verdunkelung der Vorstellung, die Verwandelung derselben in ein blosses Streben, vorzustellen, hat soviel Aehnlichkeit mit der Bewegung, dass es gar nicht befremdlich sein kann, wenn die Theorie von den Gesetzen der Verdunkelung und dem Wiederhervortreten der Vorstellungen in's Bewusstsein sich der Theorie von den Bewegungsgesetzen der Körper im Ganzen ähnlich gestaltet, wenn wir den Unterschied der Statik und Mechanik auch hier wiederfinden.

Die ersten Linien einer Statik und Mechanik des Geistes, als einer Lehre vom Gleichgewicht und von der Bewegung der Vorstellungen, enthält nun Herbart's Psychologie in ihrem ersten Theile. In der Einleitung zum zweiten, analytischen Theile wird, was von den einzelnen Vorstellungen bewiesen worden, im vergrösserten Maassstabe auf ganze Vorstellungsreihen angewandt, da sich ja im Bewusstsein Tausende und Millionen von Vorstellungen finden, die sich gegenseitig hemmen und compliciren, verschmelzen, verweben und reproduciren. Die Resultate der Complicationen und Verschmelzungen von Vorstellungen drücken jene Formen aller Erfahrung aus, die von dem Inhalte der Empfindungen unabhängig von vornherein in uns zu liegen scheinen. Die sogenannten Seelenvermögen sind Nichts anders, als Zustände des Bewusstseins, deren Erklärung sich in den Gesetzen des Stehens und Steigens der Vorstellungen findet. Steht eine Vorstellung im Bewusstsein, indem sie in sich ruht, so hat man denjenigen Zustand, den man Vorstellen überhaupt, im Unterschied vom Fühlen und Begehren nennt. Steht dagegen die Vorstellung vermöge der Verschmelzungshülfen als zwischen andere eingeklemmt da, so hat man ein G e f ü h l, welches also dadurch entsteht, wenn sich eine Vorstellung durch das Gleichgewicht emportreibender und hemmender Kräfte im Bewusstsein erhält. Das B e g e h r e n ist nichts anderes, als das Steigen der Vorstellung gegen Hindernisse, wobei dieselbe andere Vorstellungen nach sich bestimmt. Inwieweit dieser Process vom Bewusstsein beherrscht wird, ist das Begehren ein vernünftiges. Aber auch in diesem Falle giebt nur das mechanische Verhältniss der Vorstellungen und Vorstellungsmassen den Ausschlag. Dem Begehren gegenüber ist das Verabscheuen ein Zaudern der Vorstellung beim Sinken derselben. Beim A f f e c t wird vorübergehend eine Vorstellung über oder unter den statischen Punkt gedrückt, während in der L e i d e n s c h a f t eine Vorstellung sich habituell als Begierde äussert. Die Entstehung der Raum- und Zeitvorstellung, d. h. wie wir dazu kommen, uns die Dinge in Reihenformen räumlich und zeitlich vorzustellen; die Ausbildung des höhern Erkennens durch Bildung von Begriffen, Urtheilen, Kategorien aus Vorstellungsreihen; die Art und Weise, wie wir die Welt auffassen, wie verkehrte Erfahrungsbegriffe oder Irrthümer entstehen; der psychologische Ursprung der ästhetischen und praktischen Ideen: dies bildet dann weitere Vorwürfe für die fortschreitende psychologische Untersuchung, die ihren eigentlichen Gipfel und Abschluss in

der Lehre vom Ich findet. Das Ich ist ein Punkt, der nur insofern vorgestellt wird und werden kann, als unzählige Reihen auf ihn als ihr gemeinsam Vorausgesetztes zurückweisen. Kein Wunder, dass es ein dunkler Punkt ist! Und selbst blos und lediglich als ein Wissen von sich finden wir das Ich niemals im Selbstbewusstsein; immer schiebt sich vielmehr eine individuelle Bestimmung ein: man findet sich denkend, wollend, fühlend, leidend, handelnd. Ist nun diese individuelle Bestimmung etwas Fremdes im Ich, wodurch es verfälscht, verunreinigt wird? In der zeitlichen Wahrnehmung kann ich überhaupt nicht Mich als denjenigen finden, der ich eigentlich bin; bis zum wahren Kern unsers eigentlichen Selbst kann diese Wahrnehmung unsers zeitlich bestimmten Individuums die Selbstbeobachtung nicht durchdringen. Denn erstens finde ich mich in keiner augenblicklichen Wahrnehmung auch nur als Individuum; vielmehr muss die Erinnerung zu Hülfe kommen: ich setze mich als bekannt aus voriger Zeit in jedem neuen Momente voraus. Zweitens sind die individuellen Bestimmungen meiner selbst ein Aggregat, welches allmälich angewachsen und noch jetzt im Fortwachsen begriffen ist. Richtet sich nun aber die Ichheit nach diesem Aggregate, so wird sie unaufhörlich verändert und niemals vollendet, während wir uns im Selbstbewusstsein als ein Bekanntes, Bestehendes und schon Vorhandenes sehen. Drittens besitzt ein Aggregat keine reale Einheit, sondern ist Vieles, von mir selbst aber rede ich als von Einem und einem Realen. Ferner würde die ganze Summe meiner individuellen Zustände keine Persönlichkeit bilden, wofern nicht ein Subject vorhanden wäre, welchem jene individuellen Bestimmungen zum innerlichen Schauspiele dienen. Weiterhin ist es für dieses Subject, für das Wissen um uns selbst zufällig, was ihm als Gewusstes sich darbieten möge; darum abstrahirt man von den besondern Bestimmungen des Gewussten und fasst blos das Verhältniss des innerlichen Wissens zu irgend einem beliebigen innern Verlaufe von Erscheinungen als den Charakter der Ichheit auf. Aber auch diese Abstraction reicht noch nicht hin; denn das Ich fände sich so als eine Reihe wandelbarer Erscheinungen, wenn schon ohne nähere Bestimmung, was für eine Reihe dies sein möge, folglich muss auch der allgemeine Begriff dieser Mannigfaltigkeit aus der Ichheit ausgeschieden werden, um das reine Ich zu gewinnen. Daraus entsteht ein Begriff von uns selbst, der sich näher betrachtet mit gar keinen Zufälligkeiten, weder vergangenen, noch künftigen verträgt. Trotz jener weitgetriebenen Abstraction aber verbergen sich die Beziehungen der Ichheit auf die Individualität nur, sind aber nichts desto weniger vorhanden, und die Speculation hat eben diese Beziehungen in ihrer Nothwendigkeit zu offenbaren. Daraus ergiebt sich, dass der Begriff des Ich, der ein täuschendes Erzeugniss unsers Denkens war, einer Verbesserung bedarf. Was muss nun in diesem Begriffe verändert und was hinzugedacht werden? Je nachdem die Reihen von Vorstellungen beschaffen sind, welche im Ich zusammentreffen und sich kreuzen, danach richtet es sich, wie der Mensch sich in diesem Augenblicke sieht. Wirklich schwankt das Ich unaufhörlich, denn alle diese Bestimmungen fallen in den Punkt, welcher Ich heisst. Das Ich bedarf eines von ihm zu unterscheidenden Objects, und das Ich kann gleichwohl kein von ihm unterschiedenes Object als sich selbst ansehen. Es kann ein geliehenes Object immer wieder ausgesondert und ein anderes und wieder anderes eingeschoben werden; die Ichheit ruht also auf einer mannigfaltigen objectiven Grundlage, wovon jeder Theil zufällig ist, sofern die übrigen Theile dem Ich noch immer zur Stütze dienen würden, falls jener weggenommen wäre. Nur in diesem fremden Objectiven kann der Grund liegen, weshalb wir aus dem Vorstellen desselben herausgehoben werden, d. h. unser Vorgestelltes selbst muss uns auf gewisse Weise aus dem Vorgestellten seiner selbst herausversetzen. Da nun kein Vorstellen, für sich einzeln genommen, uns aus sich hinausversetzen kann, so bleibt nichts Anderes übrig, als dass verschiedenes Vorstellen sich gegenseitig vermindere, dass eins uns aus dem andern herausversetzt. Es müssen also die mannigfaltigen Vorstellungen sich unter einander aufheben, wenn die Ichheit möglich sein soll. Die Complexion von Merkmalen, die sich erfahrungsmässig zusammensetzt aus den Wahrnehmungen des eigenen Leibes, den Gefühlen der körperlichen Lust und Unlust, den Vorstellungen von Bildern äusserer Dinge, welche Bilder als dem Leibe inwohnend und mit demselben herumwandernd angesehen werden, diese Complexion wird durch die Wahrnehmungen des eigenen Leibes zu einem räumlichen Mittelpunkte aller Ortsbestimmungen. Sodann bezeichnen die körperlichen Gefühle unaufhörlich ein Etwas, das nur an diesem Orte gegenwärtig ist; sie unterscheiden dieses Etwas von allem Anderen, was sich ausser diesem Orte befindet. Und dieser nämliche bewegliche Ort ist der Sammelplatz aller der Bilder von äussern Dingen, die ihm inwohnen. Diese Bilder werden eben dadurch ein Inneres, im Gegensatze gegen die äussern Dinge. Dieser Sammelplatz umgiebt sich mit ausfahrenden und eingehenden Strahlen vermöge der Verabscheuungen und Begehrungen. Ebendaselbst erscheint auch der Anfangspunkt aller der Bewegungen, welche physiologisch mit körper-

lichen Gefühlen und durch diese psychologisch mit den Regungen des Begehrens zusammenhängen. Eben dahin endlich wird auch das innerlich Wahrgenommene mit allen seinen näheren Bestimmungen verlegt. Diese Complexion von Merkmalen, die an der Auffassung des eignen Leibes ihre Grundlage hat, bekommt im Laufe der Zeit unaufhörlich neue Zusätze, sie erfüllt, verdichtet und verfestigt sich immer mehr. Die hinzutretende Auffassung des Abwesenden und Vergangenen zusammengenommen vollendet die Ablösung der eignen Persönlichkeit von der Umgebung, und jede wechselnde Umgebung erscheint dem Menschen für sein eignes Selbst mehr und mehr als zufällig. Auf der andern Seite aber zeigen sich auch die Bilder äusserer Dinge, sammt der Möglichkeit, dergleichen aufzunehmen, und sammt dem Begehren, Wirken und innern Wahrnehmen, als etwas Zufälliges für den Leib. Und so bekommt die Anfangs so inhaltsvolle Complexion zu ihrem (seinen näheren Bestimmungen nach unaufhörlich wechselnden) Hauptcharakter das Vorstellen sammt dem damit innigst verflochtenen Begehren und Fühlen. Als Raumwesen gehört der Leib mit zum Ich; als Zeitwesen hat Jeder seine eigene Lebensgeschichte. In den Inhaltsbestimmungen der Vorstellung Ich liegt ein Vorwärtsgehen, und durch sie wird das Ich als ein sehr zusammengesetzter Trieb gedacht, der nach aussen thätig ist. Wird nun vom äussern Handeln abstrahirt, so bleibt statt der nach aussen gehenden Thätigkeit ein blosses Wissen, das nun keinen Gegenstand mehr hat, und damit haben wir den reinen Begriff des Ich als ein Wissen des Wissens, wie ihn Fichte bestimmte. Aber so gewiss sich das Ich wollend und handelnd findet, muss auch das Gegentheil eintreten; das Ich empfindet sich, und geniessend wie leidend giebt es sich der Empfindung hin. In diese Seite des Ich, die Hingebung, konnte sich Fichte nicht finden. Das wahre Ich ist dasjenige, in welchem Hingebung und Thätigkeit zum Gleichgewichte gelangt sind. Aber die philosophische Reflexion findet nun, dass die Wahrnehmung der eigentlich beharrlichen Grundlage des Ich der eigentlichen Seelensubstanz ermangele und diese hinzu gedacht werden müsse. Ich bin von meiner Existenz auf das Innigste überzeugt. Dieses gewiss Existirende, **was** ist es nun? Wir nehmen aus der Metaphysik den Begriff der Seele hinzu, als eines einfachen, ursprünglich nicht vorstellenden, seiner Qualität nach freilich unbekannten Wesens, dessen Selbsterhaltungen aber gegen mannigfache Störungen durch andere Wesen unter Umständen Acte des Vorstellens ergeben. Das vorstellende Subject als einfache Substanz führt mit Recht den Namen Seele. Jede Vorstellung hat zu ihrer Ursache das Zusammen der Seele mit andern, sie störenden Wesen, ein Zusammen freilich, das der Seele äusserlich und zufällig ist. Die Seele, als diese einfache Substanz, ist der Träger der Ichheit.

Damit ist Herbart auf dem Punkte angelangt, gegen welchen sich die Kant'sche Kritik der Paralogismen der reinen Vernunft mit ihrem Alles zermalmenden Scharfsinne gerichtet hatte. Diese vernichtende Kritik Kant's ist für Herbart einfach nicht da; eine der grössten kritischen Thaten Kant's ist für Herbart ein leeres Luftgefecht gewesen. Aller Warnungen Kant's ungeachtet, jene letzte Spitze der Abstraction, das Ich, das Vorstellen als solches, ja nicht für ein reales Wesen zu nehmen und solches den Vorstellungen als Träger unterzuschieben, wird solches gleichwohl hinzugedacht, hinzugedichtet, als ob nicht bereits an dem realen Complex der Leiblichkeit die eigentliche beharrliche Grundlage des Ich oder der lebendige Träger des Vorstellens vorläge. Um so unbegreiflicher und unfolgerichtiger erscheint dieser Rückfall zu dem bereits unter dem Fallbeile der Kritik erlegenen Seelengespenst, als sich in Herbart's Metaphysik nicht die geringste Nöthigung dazu findet, im Leibe als einem Zusammen von vielen einfachen realen Wesen nochmals ein einzelnes solches für sich als Seelenwesen herauszuheben. Eine logische Nöthigung hierzu ist in den Principien der Herbart'schen Metaphysik ebensowenig vorhanden, als zur Hinzunahme eines die Unendlichkeit der realen Wesen im Weltall zusammenfassenden urrealen Wesens, Gottes, als Urhebers alles Seienden. Folgerichtig durchgeführt hat die Herbart'sche Weltanschauung für ein höchstes reales Wesen als Inbegriff aller Weltwesen ebensowenig Platz, wie für ein Seelenwesen als der Träger der im Ichgedanken zusammengefassten Vorstellungen des Menschen. Denn von der Erfahrung (sagt er) gehen wir aus, zur Erfahrung kehren wir zurück; und alle Speculation, die nicht auf einem Ersten d. h. unbestreitbar gegebenen Grunde beruht, ist leeres Hirngespinst. Und bereits im Jahre 1808 hatte er sich in seinen „Hauptpunkten der Metaphysik" dahin geäussert: „Will man nicht geflissentlich in den Sumpf zurück, aus welchem Kant uns glücklich gezogen, so muss man dies festhalten, dass Alles, was wir erkennen, nur Erscheinungen sind, und dass Alles, was uns gegeben ist, also auch der Complex des Gegebenen, welchen man Natur zu nennen pflegt, nur Erscheinungen enthält. Dies unwiderleglich nachgewiesen zu haben, ist aber nicht das einzige Verdienst Kant's. Indem er vielmehr von den Erscheinungen die Dinge an sich unterscheidet, hat er damit factisch den Satz anerkannt, der nicht aufgegeben werden darf, dass wie der Rauch auf Feuer, so der Schein

auf ein Sein weist. Wie viel Schein, so viel Hindeutung auf das Sein." Indem nun Herbart, um das „Ding an sich" nicht zu verlieren, Kant's Lehre von den reinen Anschauungen und von den Kategorien beseitigte und auf die metaphysische Untersuchung über das Ansich der Dinge oder das Reale, als den Grund und die Bedingung unserer Vorstellungen zurückging, hat er sich einen „Kantianer vom Jahre 1828" genannt.

In diesem Jahre veröffentlichte er nämlich sein zweites philosophisches Hauptwerk unter dem Titel: „Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen einer philosophischen Naturlehre", in zwei Bänden, wovon der erste den historisch-kritischen, der zweite den synthetischen Theil enthält. Der Erfahrungs-Begriffe bedienen wir uns so lange, als wir uns mit den Anschauungen der Erscheinungen begnügen. Fangen wir jedoch an zu reflectiren, so werden die bis dahin unbefangen angewandten Erfahrungs-Begriffe zu Problemen, indem es sich zeigt, dass sich dieselben widersprechen und also undenkbar sind. Die Erfahrungsbegriffe denkbar zu machen, ist die eigentliche Aufgabe der Metaphysik. Indem diese Wissenschaft die Erfahrungswelt zu erklären sucht, kann ihr Gang als ein bogenförmiger bezeichnet werden, indem sie vom Gegebenen ausgehend sich dem Realen nähert, dann aber vom erreichten Zielpunkte auf einem andern Wege wiederum zum Gegebenen zurückkommt, welches sie nun gleichsam construirt. Der Grund und die Veranlassung, über das Gegebene hinauszugehen, liegt in den Widersprüchen, die sich im Gegebenen, in den Erfahrungs-Begriffen zeigen. Der Widerspruch treibt, weiter zu gehen und den Grund nachzuweisen, warum im Gegebenen Widersprüche erscheinen. Es handelt sich also wesentlich um die Beziehung des Grundes zur Folge. Die Folge ist aber noch ein Unbekanntes, und die Beziehung zwischen Grund und Folge liegt nicht vor Augen, sondern soll erst gesucht werden. Sofern die Beziehung der Ergänzungsbegriff zwischen dem Grund und der Folge ist, kann die Methode der Beziehungen auch als die allgemeine Regel, die versteckten nothwendigen Ergänzungsbegriffe aufsuchen, bezeichnet werden. Was gedacht werden muss, als Eines aber nicht gedacht werden kann, denke man als ein Vieles. Man setze statt des Einen Grundes mehrere Gründe, man betrachte mehrere zusammengehörige Gedanken als den ganzen Grund. Kann nun freilich keiner von diesen Gründen für sich allein gleich der Folge sein, so kann es doch jeder insofern, als er durch den andern umgeändert worden ist. Wie die Mathematiker ihre Begriffe umändern und ohne solchen Wechsel nicht rechnen können, so hat der Metaphysiker eine ähnliche Kunst nöthig, die „Kunst der zufälligen Ansichten", ohne welche die „Methode der Beziehungen" nicht zum Ziele führt. Zufällig sind diese Ansichten nur für denjenigen Begriff, von welchen sie genommen sind, d. h. für den gegebenen Erfahrungsbegriff, welcher durch den in ihm enthaltenen Widerspruch sie hervorruft; nothwendig dagegen an dem Orte, wo sie vorkommen, und sie sind so zu wählen, dass durch ihre Vermittelung das sonst Unvereinbare in Verbindung komme, wovon eines durch das Andere eine neue Bestimmung erhalten soll. Mit dieser Methode sollen nun die Probleme der Metaphysik gelöst werden. Zunächst wird in der Ontologie der Begriff des Realen oder des Seienden erörtert. Was ist das Reale? Das gemeine Bewusstsein nimmt die Dinge um uns her unbedenklich für wirklich an; mit dem Erwachen der Reflexion zeigt sich jedoch, dass nur die Empfindung wirklich gegeben ist und die Formen der Erfahrung nur an der Empfindung haften, welche selber nur Zustand des empfindenden Subjects ist. Die Dinge fahren aber fort, uns zu erscheinen, und verwickeln uns in die Frage, woher der Schein komme; denn es ist klar, dass ohne Sein auch kein Schein sein kann. Die Menge des Scheinenden vergrössert die Menge der Antriebe, Etwas unbekannt, wie es ist, zu setzen, in's Unermessliche. Wie viel Schein, so viel Hindeutung auf Sein. Das Was oder die Qualität ist das Unbekannte, von dem wir nicht wissen, was es ist. Das Seiende ist dasjenige, dessen Setzung nicht aufgehoben werden kann; diese absolute Setzung liegt allein in der Empfindung. Die Qualität des Seienden muss gänzlich positiv und affirmativ sein und ist unvereinbar mit irgend einer Negation. Mithin ist sie als schlechthin einfach zu denken und zugleich allen Begriffen der Quantität unzugänglich. Wie Vieles dagegen sei, bleibt durch den Begriff des Seins ganz unbestimmt. Im Seienden kann es freilich keine Vielheit geben, wohl aber eine Vielheit des Seienden. Es kann viele Seiende (reale Wesen) geben, jedes mit seiner besondern einfachen Qualität, die keine Unterscheidung in sich zulässt, und sind diese als für sich existirend und durchaus unbezogen auf einander zu denken. Eine Beziehung auf einander wäre ihre Einheit; von einer Einheit des Vielen kann aber überall nicht die Rede sein. Wie aber können die vielen Seienden zusammenkommen? Denn die Erfahrung zeigt uns das Zusammen der vielen Seienden. Wie können sie in bestimmte Verbindungen gerathen, als Zusammensetzungen erscheinen, wenn sie doch schlechthin von einfacher Qualität und ohne alle Beziehung auf einander sein sollen? Aus diesen Fragen ergeben sich die uns von der Erfahrung aufgedrängten vier Probleme der Metaphysik: das Problem der Inhärenz, der

Veränderung, der Materie und des Ich. Das Ding mit seinen Eigenschaften oder Merkmalen ist ein allgemeiner Erfahrungsbegriff. Wie kommt das Eine Ding zu mehreren Eigenschaften? Dies ist das Problem der Inhärenz. Das Ding ist nur der Complex der verschiedenen ihm anhaftenden (inhärirenden) Merkmale, ihre Verbindung zu einem Ganzen; die Substanz ist der Grund der vielen Merkmale, die darum als Accidenzen der Substanz erscheinen. Wie viele sinnliche Merkmale, eben so viele Ursachen; also haben wir das dem Ding mit seinen Merkmalen zu Grunde liegende Reale anzusehen als einen Complex von vielen Monaden oder einfachen Substanzen, die von verschiedener Qualität, an sich aber unveränderlich sind; und die erfahrungsmässig wiederkehrende Gruppirung dieser Monaden oder realen Wesen nennen wir eben „Ding". Die vielen Realen also, welche den Merkmalen zu Grunde liegen, müssen als eben so viele Ursachen eines eben so vielfachen Erscheinens jede für sich gedacht werden. Mit dem Causalitätsbegriffe hängt das Problem der Veränderung zusammen. Das den veränderlichen Merkmalen zu Grunde liegende Reale muss wiederum vervielfältigt werden und zwar viele Male und unter vielen näheren Bestimmungen. Damit jedoch die Einheit des Dinges nicht zerstreut wird, muss der Anfangspunkt aller Vervielfältigungen in allen den Gruppen, die statt seiner angenommen werden, nur einer und derselbe bleiben. Dieses Eine ist wiederum Substanz, die andern sind Ursachen, nur dass hier die Ursachen successiv kommen und gehen. Denn ihr Zusammen mit der Substanz muss sich so vielmal ändern, wie oft die Erscheinung sich anders gestaltet. Kein Reales (einfaches Wesen) ist an sich Substanz, sondern wenn es Träger von Erscheinungen sein soll, so muss es in Gemeinschaft mit andern realen Wesen stehen, und wenn die Erscheinung wechselt, so wechselt diese Gemeinschaft. In der Lage, in welcher sich die realen Wesen befinden, bestehen sie wider einander; ihr Zustand ist Widerstand. Gegen das, was jedes der Realen vom andern erleiden sollte, verhält es sich als das, was es ist; Störung sollte erfolgen, Selbsterhaltung hebt die Störung dergestalt auf, dass sie gar nicht eintritt. Das wirkliche Geschehen ist sonach nichts anders, als ein Bestehen wider eine Negation. Jede von diesen Selbsterhaltungen denken wir durch doppelte Negation, die der Affirmation gleich gilt, aber unendlich vieler Unterschiede fähig ist. Nichts geschieht in Wahrheit; die realen Wesen bleiben nach wie vor ewig unveränderlich und vereinzelt. Alles Geschehen kann schlechthin nur der Sphäre des Scheins angehören; im Reiche des Seins giebt es kein Geschehen. Aller Veränderung liegt aber ein eintretendes oder auftretendes Zusammen der realen Wesen zum Grunde, ein Kommen und Gehen der Ursachen. Der Wechsel von Zusammen und Nichtzusammen schliesst offenbar eine Zeitbestimmung ein; auch wird dabei Bewegung und Raum vorausgesetzt. Die Begriffe von Raum, Zeit und Bewegung gehören aber eben nur dem scheinbaren Geschehen an und sind blosse Hülfsbegriffe für die Auffassung des Seienden. Jedes Reale giebt dem andern einen Ort; dies ist der Hülfsbegriff des intelligibeln Raumes, der vom empirischen oder psychologischen Raume der Körper verschieden ist. Beides zu vereinigen und zugleich die Begriffe des Stetigen und der Bewegung denkbar zu machen, bildet die Aufgabe des zweiten Theils der Metaphysik, der von Herbart sogenannten „Synechologie" (vom Griechischen συνεχές, *continuum*, Stetiges), welche die Grundzüge einer Philosophie der Mathematik und die Voraussetzungen der Naturphilosophie enthält, deren Umrisse Herbart in seiner Metaphysik gegeben hat. Mit Raum und Causalität ist auch gegeben, was man nöthig hat, um die Materie in ihren ersten Gründen zu erkennen, wonach sie ein beharrlich Wirkliches und weder ein ewig Fliessendes, noch eine blosse Erscheinung ist. Die metaphysischen Principien, wie die εἴδωλα (Bilder) erklärt werden sollen, welche in der Seele als einem mit einem Complex von andern realen Wesen, dem Leibe, verbundenem realen Wesen enthalten sind und durch welche allein ein Wissen möglich ist, werden im dritten Theile der Metaphysik, der Eidologie entwickelt, welche somit als Unterbau der Herbart'schen Psychologie dienen soll.

Mit der Aesthetik fällt bei Herbart auch die praktische Philosophie zusammen, und an diese schliesst sich durch Verschmelzung der Naturphilosophie mit der praktischen Philosophie die Religionslehre oder rationale Theologie an. Die Wissenschaft der Aesthetik handelt von derjenigen Gruppe von Erfahrungs-Begriffen, welche zwar keine Veränderung nöthig machen, um deutlich zu sein, die aber in unserem Vorstellen einen Zusatz herbeiführen, welcher in einem Urtheile des Beifalls oder Missfallens besteht. Dahin gehört zunächst der Begriff des Schönen als desjenigen, worauf sich die Geschmacksurtheile beziehen, im Unterschied vom Begehren und vom Angenehmen. Um zu entwickeln, was schön ist, hat die allgemeine Aesthetik die einfachsten Elemente aufzusuchen, welche gefallen. Diese Elemente können aber, da das Einfache gleichgültig ist, nur die Verhältnisse gewisser einfacher Elemente sein, welche beim vollendeten Vorstellen Beifall und Missfallen erregen. Mit dem sittlich Schönen beschäftigt sich die praktische Philosophie, die es mit Verhältnissen oder Be-

stimmungen des Willens zu thun hat und insofern Ideenlehre ist, als die sittlichen Elemente als absolut gefallende Willensverhältnisse mit dem Namen sittlicher Musterbegriffe oder Ideen bezeichnet werden können. Die einfachen Willensverhältnisse ergeben aber, je nachdem das Verhältniss eines Willens zu sich selbst oder zu einem andern Willen betrachtet wird, fünf ursprüngliche sittliche Ideen. Zunächst gefällt die Uebereinstimmung des Willens mit der eigenen Beurtheilung; dies ist die Idee der innern Freiheit. Sodann gefällt das richtige Grössenverhältniss der Willensstrebungen, und dies ergiebt die Idee der Vollkommenheit. Zu diesen beiden ersten sittlichen Ideen gesellen sich drei andere, je nachdem man das Verhältniss des Einzelnen zu andern Einzelnen nach verschiedenen Seiten in's Auge fasst. Das löbliche Verhältniss zu einem blos vorgestellten fremden Willen ergiebt die Idee des Wohlwollens. Treffen zwei wirkliche Willen in einem dritten Punkte, einer Sache, zusammen, so missfällt der Streit, und damit dieser vermieden werde, bildet sich die aus Einstimmigkeit der beiden Willen hervorgegangene Regel, woraus sich die Idee des Rechts ergiebt. Endlich aber missfällt die Störung, welche für das sittliche Urtheil entsteht, wenn eine beabsichtigte Wohl- oder Uebelthat unvergolten bleibt, und demgemäss erscheint die Forderung der gebührenden Vergeltung als Idee der Billigkeit. Aus der Anwendung dieser fünf ursprünglichen Ideen auf die Gesellschaft entstehen dann weiter vier abgeleitete oder gesellschaftliche Ideen. Der Rechtsidee entspricht die Idee der Rechtsgesellschaft; der Idee der Vergeltung entspricht das Lohnsystem; der Idee des Wohlwollens das Verwaltungssystem und der Idee der Vollkommenheit das Cultursystem, welches die grösstmöglichste Kraft und Virtuosität befördert. Indem alle Glieder der Gesellschaft von den sittlichen Ideen beseelt sind und ein gemeinsames wohlgefälliges Verhalten einen Zustand beurkundet, der beim Einzelnen die innere Freiheit ist, bilden schliesslich Alle eine beseelte Gesellschaft, in welcher sich alle sittliche Ideen und die daraus abgeleitete gesellschaftliche Seele durchdringen. Die sittlichen Ideen enthalten nicht ein Müssen, sondern ein Sollen, welches das Was des Willens an das unvermeidliche Urtheil bindet: wenn gewollt wird, so soll so gewollt werden! Derjenige Zustand des Menschen, worin alle sittliche Ideen gleichmässige Stärke haben, was nur durch die Kraft erreicht wird, zu sich selbst Nein zu sagen, heisst die Tugend; sie ist hiernach diejenige Eigenheit eines Vernunftwesens, vermöge deren dasselbe den praktischen Ideen gemäss Gegenstand des Beifalls wird. Indem sich die an sich nur Eine Tugend im Thun und Lassen äussert, zeigt sich das, was zu thun ist, als eine Reihe von Pflichtgeboten, die dadurch hervorgerufen werden, dass das Sein den Ideen nicht entspricht. Die Bildung des Menschen zur Tugend ist der Gegenstand und Mittelpunkt der Erziehung. Die durch Macht geschützte Gesellschaft ist der Staat. Eine Ergänzung zu den ethischen Lehren von den Gütern, Tugenden und Pflichten bildet die Religion und die Religionslehre. Dieser Ergänzung sind Alle bedürftig, weil jeder bisweilen mit seinen sittlichen Motiven in's Schwanken geräth. Auch dem Staat ist der religiöse Glaube unentbehrlich, dessen Berechtigung sich überdies auf teleologische Erwägungen gründet, zu denen uns die Naturbetrachtung führt. Um jedoch ein wissenschaftliches System der natürlichen Theologie auszubilden, fehlen uns alle Daten. Da sich Jeder seinen Gottesbegriff nach den Bedürfnissen seines Gemüthes bildet, so ist die Gottesidee nichts in scharfen Begriffen Aufzufassendes und kein Gegenstand des Wissens.

Mit den beiden Hauptwerken über Psychologie und Metaphysik, welche Herbart während der zwanziger Jahre veröffentlicht hatte, war nach seinem eignen Urtheil die wissenschaftliche Arbeit seines Lebens gethan. In der im Todesjahre Hegel's erschienenen „Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten" (1831, in zweiter Auflage 1841) spricht sich Herbart namentlich auch über religiöse Fragen, über die Gebundenheit des Menschen an die Kirche, über das religiöse Bedürfniss, über das Verhältniss der Ethik zur Religion und über die Bedeutung der teleologischen Naturbetrachtung für die religiösen Ueberzeugungen näher aus. Da die Hoffnung Herbart's, auf Hegel's Lehrstuhl nach Berlin berufen zu werden, sich nicht erfüllte, so folgte er 1833 einem nach dem Tode von G. E. Schulze an ihn ergangenen Rufe nach Göttingen, wo er dem wissenschaftlichen Verkehr in Deutschland näher zu stehen hoffte, als auf jenem entlegensten Punkte deutscher Kultur im Osten. In Göttingen veröffentlichte er noch einen „Umriss pädagogischer Vorlesungen" (1835, in 2. Auflage 1841), ferner „Briefe zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens" (1836) und in demselben Jahre eine „Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral zum Gebrauche beim Vortrage der praktischen Philosophie", endlich noch zwei Hefte „Psychologische Untersuchungen" (1839 und 1840), die er nicht mehr fortsetzen konnte, da er 1841 unerwartet an einem Schlagflusse starb. Nachdem Herbart's philosophische Arbeiten während der Blüthe der Schelling'schen und der Herrschaft der Hegel'schen Philosophie in Deutschland fast ganz unbeachtet geblieben waren, begannen ihr endlich am Grabe Hegel's die Lorbeern zu grünen. Der Mathematiker M. W. Dro-

bisch in Leipzig, welcher zuerst Herbart's Abhandlung „über das Maass der Aufmerksamkeit" und dann das grössere Werk desselben über Psychologie in der Leipziger Literaturzeitung angezeigt und beurtheilt hatte, sah das Herbart'sche System Anfangs mehr als eine sinnreiche Hypothese an, wurde jedoch allmälig zum erklärten Anhänger desselben und gab in diesem Sinne zuerst seine „Beiträge zur Orientirung über Herbart's System der Philosophie" (1834), dann seine „Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen" (1836), ferner „Grundlehren der Religionsphilosophie" (1840) und „Empirische Psychologie" (1842), endlich „Erste Grundlehren der mathematischen Psychologie" (1850) heraus. Als dann ein Göttinger Schüler Herbart's, G. Hartenstein, in Leipzig ebenfalls mit einer Schrift „Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik" (1836) als Vertreter der Herbart'schen Philosophie hervorgetreten war und sich 1838 „Ueber die neuesten Darstellungen und Beurtheilungen der Herbart'schen Philosophie" ausgelassen hatte, wurde durch Drobisch und Hartenstein die Leipziger Hochschule zur eigentlichen Pflanzschule der Herbart'schen Lehre gemacht, welche in Königsberg durch Thomas und Taute, in Göttingen durch Stephan, in Hannover durch Wittstein, vertreten war. Durch Exner, welcher aus Prag 1848 in das Wiener Unterrichtsministerium berufen worden war, erfreute sich die Herbart'sche Schule in Oesterreich ähnlicher Gunst, wie während der zwanziger und dreissiger Jahre die Hegel'sche in Preussen. In Wien hat dieselbe durch Robert Zimmermann und Bonitz, durch Drbal in Linz, durch Volkmann, Cupr und Spielmann in Prag ihre Vertreter gefunden. Während der Jahre 1860—1875 hatte die Herbart'sche Schule in der von Allihn in Halle und Ziller in Leipzig herausgegebenen „Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neuern philosophischen Realismus" ihr literarisches Organ gefunden. Nachdem durch Albert Lange in der kleinen Schrift „Die Grundlegung der mathematischen Psychologie" (1865) der logische Elementarfehler nachgewiesen worden war, welchen sich Herbart und Drobisch bei der Ableitung einer Fundamentalformel für die gegenseitige Hemmung der Vorstellungen zu Schulden kommen liessen, hat Wittstein (in der Zeitschrift für exacte Philosophie, 1869) durch Aufstellung einer andern Formel für die gegenseitige Hemmung der Vorstellungen eine neue Grundlegung der mathematischen Psychologie versucht. In der Psychologie liegt Herbart's wissenschaftliche Lebensthat. Den Gedanken, das Gesetz der Stetigkeit im Abflusse der innern Veränderungen der Erscheinungen des Seelenlebens bei der Behandlung der Psychologie in Anwendung zu bringen, hatte bereits Kant als die Möglichkeit einer Erweiterung dieser Wissenschaft bezeichnet. Diesen Gedanken hat Herbart und seine Schule aufgenommen und den ersten Versuch einer mathematischen Psychologie, einer Statik und Mechanik der Vorstellungen gemacht. Soll sich nun die Psychologie zum Range einer Naturwissenschaft erheben, so wird die Anwendung der Mathematik auf das Gebiet der Phänomene des innern Sinnes, trotz aller der Natur der Sache nach Anfangs immer mangelhaft bleibenden Versuche, doch immer wieder von Neuem den Scharfsinn und Fleiss exacter Forscher herausfordern, wozu bereits durch Fechner's „Elemente der Psychophysik" (1860) eine fruchtbare Bahn gebrochen worden ist.

Herbart's kleinere philosophische Schriften und Abhandlungen, nebst dessen wissenschaftlichem Nachlasse, herausgegeben von G. Hartenstein, in 3 Bänden (1842/43), deren erster zugleich eine ausführliche Lebensbeschreibung enthält.

Herbart's sämmtliche Werke, in 12 Bänden (1850—1852).

Herbart's pädagogische Schriften, herausgegeben von Willmann, in 2 Bänden. (1873—75).

Herbart'sche Reliquien, herausgegeben von Ziller. (1871).

Drobisch, Ueber die Fortbildung der Philosophie durch Herbart. 1876.

Herbert, Edward, war 1581 zu Montgomerycastle in Nordwales von altadeligen Eltern geboren, vollendete seine wissenschaftliche Schulbildung seit seinem vierzehnten Lebensjahre zu Oxford, wurde im sechzehnten Jahre mit einer reichen Verwandtin verheirathet und setzte dann noch zwei Jahre seine Studien in Oxford fort. Im Jahr 1603 wurde er Ritter des Bath-Ordens und mit verschiedenen Aemtern betraut. Aber der Drang nach Wissen und Abentheuern trieb ihn in die Fremde. Er überliess seiner Gemahlin die Einkünfte aller ihm zugebrachten Güter und reiste 1608 nach Frankreich, wo er namentlich in Paris viel in vornehmer und gelehrter Gesellschaft lebte. Nach einem kurzen Aufenthalt in seiner Familie begab er sich 1610 nach Flandern, wo er als Freiwilliger in die Armee des Prinzen Moritz von Oranien eintrat, der ihm hohe Auszeichnungen zu Theil werden liess. Nach mehrjährigem Aufenthalt in Deutschland, der Schweiz und in Italien wurde er 1616 Gesandter am französischen Hofe und 1625 zum Peer von Irland ernannt, welche Würde durch Karl I. (1630) in die eines Peer's von England unter dem Titel eines Barons von Cherbury verwandelt wurde. Da er während den zwischen dem König und dem Parlament entstandenen Verwickelungen zur Partei des Parlaments hielt, wurde sein Stammschloss Montgomery-

castle von der Königspartei geschleift, wofür ihn das Parlament mit einer Pension entschädigte. In seinem sechzigsten Lebensjahre schrieb er seine Selbstbiographie, welche im Jahr 1730 in einem der Herbert'schen Familie gehörigen Schlosse zu Montgomeryshire gefunden und in wenigen Exemplaren für Freunde gedruckt wurde (*Life of Edward Lord Herbert de Cherbury, by himself*, 1764). Er starb 1648 zu London und wurde in der Kirche des heiligen Giles (Aegidius) begraben. Seinem Wunsche gemäss wurde ihm in lateinischer Sprache folgende Grabschrift gesetzt: „Hier liegt der Leib Eduard Herbert's Ritters vom Bade, Barons von Cherbury und Castle Island, des Verfassers der Schrift *Von der Wahrheit*. Ich ward wieder dem Grase gleich am 20. August im Jahr 1648". (Die in dem lateinischen Worte *„herbae"*, dem Grase, enthaltene Anspielung auf den Namen Herbert lässt sich im Deutschen nicht wiedergeben). In der Zeit, da auf dem Boden der englischen Gesellschaft die ersten Keime der deistischen Denkart (siehe den Artikel „Deismus") aufgingen, galt als Ausdruck des religiösen Glaubens der Satz des englischen Philosophen Franz Bacon: Je mehr ein göttliches Geheimniss ungereimt und unglaublich ist, desto mehr Ehre erweisen wir Gott durch Fürwahrhalten desselben, desto glänzender ist der Sieg des Glaubens. Bacon hatte Glauben und Wissen scharf geschieden. Nur der weitere Schritt war noch nöthig, das Organ des Wissens, die denkende Vernunft, auch auf den Inhalt des Glaubens anzuwenden. Dieser Schritt, mit welchem der englische Deismus als die Anwendung des Freidenkens in religiösen Dingen begann, wurde von Lord Herbert gethan. Zunächst in dem in seiner Grabschrift erwähnten Werke „Von der Wahrheit", welches sein Lieblingswerk war. Schon in England entworfen und begonnen, wurde es 1624 in Paris, unter den Zerstreuungen seines dortigen Gesandtschaftslebens, vollendet und erschien unter dem Titel: *„De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verosimili, a possibili et a falso"*. In seiner Selbstbiographie erzählt der Verfasser, dass er zwar von gelehrten Freunden zur Veröffentlichung dieses Werkes aufgefordert und ermuntert worden sei, dennoch aber lange Zeit Bedenken getragen habe, dasselbe zu veröffentlichen. So voller Zweifelsgedanken (erzählt er) sass ich an einem heitern Sommertag in meinem Zimmer. Mein Zimmer war gegen Süden offen, die Sonne schien hell, kein Lüftchen regte sich. Ich nahm mein Buch in die Hand, warf mich auf meine Kniee und betete andächtig zu Gott mit folgenden Worten: O Du ewiger Gott, Du Urheber dieses Lichtes, das mich jetzt bescheint, Du Geber aller innern Erleuchtung, ich flehe Dich an, nach Deiner unendlichen Güte mir eine grössere Bitte zu verzeihen, als sie ein Sünder thun sollte. Ich bin nicht zuversichtlich genug, ob ich dieses Buch bekannt machen darf oder nicht. Gereicht die Bekanntmachung desselben zu Deiner Verherrlichung, so bitte ich Dich: gieb mir ein Zeichen vom Himmel; wo nicht, so will ich es unterdrücken! Kaum hatte ich diese Worte gesprochen, als ein lautes und doch zugleich sanftes Getöse vom Himmel kam; denn es war keinem Schall auf Erden gleich. Dies richtete mich dermaassen auf und gab mir eine solche Befriedigung, dass ich mein Gebet für erhört hielt und das verlangte Zeichen zu haben versichert war. Hierauf entschloss ich mich, mein Buch drucken zu lassen. Als Anhang dazu ist eine später von Herbert veröffentlichte Schrift anzusehen, welche den Titel führt: *De causa errorum Pars prima* (ein zweiter Theil ist niemals erschienen) *una cum tractatu de religione laici et appendice ad sacerdotes*". Sie enthält in ihrer ersten Partie eine genauere Begründung der in dem Buche „Von der Wahrheit" aufgestellten Grundsätze, in ihrer andern Hälfte eine kurze Uebersicht seines Systems der natürlichen Religion. Giebt sich das erste Hauptwerk Herbert's als eine Theorie und Kritik des Erkennens, wobei es sich nicht um die Lehren des Glaubens, sondern um die Wahrheiten des Wissens handelt; so veröffentlichte er später als ergänzendes Seitenstück dazu eine Kritik des Glaubens oder der Religion, wovon der erste Theil unter dem Titel *„De religione gentilium errorumque apud eos causis"* 1645, das Ganze vollständig erst 1663 (von Isaac Voss besorgt) in Amsterdam erschien. Der Verfasser versucht darin aus der Geschichte der Religion zu zeigen, dass die „natürliche Religion" zu allen Zeiten Anhänger gehabt habe und dass ihre fünf Haupt- und Grundlehren sich selbst in den heidnischen Religionen finden. Mag man (so lehrt Herbert) die Wahrheit als das, was ist, oder als die Uebereinstimmung des Gegenstandes und des Erkennens bestimmen, so sind dabei doch das Wichtigste die Bedingungen, unter welchen die Vermögen des Menschen den Gegenständen entsprechen. Man muss hiernach vier Arten von Wahrheiten unterscheiden. Die Wahrheit des Gegenstandes ist die Uebereinstimmung der Sache mit sich selbst. Die Wahrheit der Erscheinung ist die Uebereinstimmung derselben mit dem Wesen des Gegenstandes. Die Wahrheit der Auffassung des den Sinnen sich darstellenden Gegenstandes hängt von der Gesundheit und richtigen Anwendung der Sinneswerkzeuge ab. Die Wahrheit des Verstandes liegt in der Beziehung auf das Allgemeine, wobei man des Dienstes der Gegenstände nicht bedarf, da diese Wahrheiten gewisse Gemeinbegriffe sind, die dem Geist ursprünglich

mitgegeben sind, sozwar dass jedes der vielen Vermögen des Geistes seine besondere allgemeine Kenntniss hat. Von diesen Gemeinbegriffen ist alle Erfahrung abhängig; sie werden aber auf dem Wege entdeckt, dass man in Bezug auf bestimmte Kreise von Dingen diejenigen Gedanken aufsucht, über welche allgemeine Uebereinstimmung unter den Menschen herrscht; denn was sich in Allem auf eine und dieselbe Weise verhält, das muss vom natürlichen Instinct hergeleitet werden. Uebrigens sind solche Gemeinbegriffe zu unterscheiden, die sich bei jedem Gegenstande unmittelbar ergeben, und wiederum andere, die erst mittelst der Reflexion gewonnen werden. Ihrem Inhalte nach beziehen sie sich entweder auf die innern Verhältnisse der gegenständlichen Welt oder sie betreffen die innere Welt des Menschen. Das Gewissen hat seine eigenen Gemeinbegriffe, auf welchen die Moralphilosophie beruht. Auch das sittlich Gute, das Gesetz, die Religion sind in Betracht dessen, was darin durch allgemeine Uebereinstimmung anerkannt ist, solche Gemeinbegriffe. Was nun Herbert's kritische Betrachtung der Religion („*censura religionis*" ist der Ausdruck, den er gebraucht) angeht, so gilt ihm die Religion als solche für das einzig wesentliche unterscheidende Merkmal des Menschen. Allerdings (sagt er) können Manche als irreligiös, ja als Atheisten erscheinen, in der That aber sind sie keine solche, sondern die Sache verhält sich so, dass sie Angesichts der falschen und abscheulichen Eigenschaften, die manche Leute Gott andichten, lieber keine Gottheit glauben wollen, als eine solche. Sollten sich indessen auch wirklich einige völlig irreligiöse Menschen, ja selbst Atheisten finden, so bedenke man, dass es ja auch Wahnsinnige und Unvernünftige unter denjenigen geben kann, welche die Vernünftigkeit als das höchste Unterscheidungsmerkmal des Menschen aufstellen. Die Religion ist zu dem Behufe gegeben worden, damit die Menschen zu demjenigen, was sie von selbst thun sollten, verpflichtet würden und zugleich die gemeinsame Eintracht Aller genährt würde. Den Kern aller Religion bilden folgende fünf Grundwahrheiten: 1) Dasein eines höchsten Wesens; 2) Die Pflicht der Verehrung dieses höchsten Wesens; 3) Tugend und Frömmigkeit als vorzügliche Bestandtheile der Gottesverehrung; 4) Die Forderung der Reue über die Vergehen und des Unterlassens derselben; 5) Die aus der göttlichen Güte und Gerechtigkeit fliessende Belohnung oder Bestrafung theils in diesem, theils nach diesem Leben. Gott hat sich sowohl im Innern des Menschen, als in der Natur geoffenbart. Indem Gott die Sehnsucht nach einem ewigen Leben und einem seligern Zustande in Alle gelegt hat, hat er damit zugleich sich selbst als der Selige, der jenes ewige Leben selbst ist, stillschweigend angekündigt. Um jedoch würdiger verehrt zu werden, hat er sich in dem grossen Werke, dem Weltall geoffenbart. In ihrem Forschen nach etwas Ewigen wandten sich die Alten, Angesichts der Erfahrung, dass hier unterm Monde Alles dem Werden und Vergehen unterworfen sei, zum Himmel und fanden in den Gestirnen etwas Wandelloses, Ewiges und Seliges, sowie die Regel für die Dinge unterm Himmel. Man gab diesen Gestirnwesen den Namen Gott, nicht im Sinne der höchsten Gottheit, sondern in einem weiteren und uneigentlichen Sinne, als den vorzüglichsten Dienern der Gottheit. So wurde in der Urzeit Gott, dessen Verehrung den Herzen selbst eingeschrieben ist, in seinen Werken verehrt. Es entstand aber die Frage, ob ausser einem reinen Sinn und frommen Leben noch ein anderer Gottesdienst bequemer Weise angeordnet werden könnte. Da trat eine Secte auf, welche behauptete, man müsse Gebräuche und Ceremonien dem inneren Gottesdienst beifügen. Im Verlauf der Zeiten traten endlich falsche Propheten auf, welche vorgaben, es sei ihnen von Gott das Gebot zugekommen, diesen oder jenen Stern, ja alle Gestirne zu verehren, ihnen zu opfern, einen Tempel zu bauen und ein Bild zu machen, das von Allen verehrt werden solle. Solcher Götzendienst ging von Aegypten aus, verbreitete sich zu den Syrern, von da zu den Griechen und Römern und wurde bis auf Konstantin's Zeit nicht abgeschafft. Gestützt wurde dieser Priesterbetrug durch zweideutige Weissagungen auf die Zukunft. Die Priester fanden es ihren besondern Interessen angemessen, einen mannigfaltigen polytheistischen Kultus einzuführen, Cerimonien, welche sie allein ersannen, Augurien, welche sie allein deuten durften. Ueber dergleichen Zusätzen, die zu der ursprünglichen Religion hinzukamen, wurden die gewissesten Artikel der göttlichen Religion hintangesetzt und die religiösen Grundwahrheiten entkräftet, statt dass denselben zu Einfluss und Wirksamkeit verholfen worden wäre. Obwohl durch eine schwere Masse von Irrthümern verschüttet, wurden jene fünf Artikel und Grundsäulen der reinen Religion auch im Heidenthume gleichwohl von Einsichtigern aufgefasst. In den spätern Zeiten des Heidenthums machten Platoniker, Stoiker und andere Philosophen den Versuch, die Religion auf Tugend und Pietät gegen Gott und Menschen zurückzuführen. Indem nun die Christen in jenem Zeitalter die bessern und reinern Lehren jener Philosophen herauszogen und bestätigten, fiel die ganze übrige heidnische Religion saft- und nutzlos zusammen. Die Kirchenväter brachten es allmälich dahin, dass an die Stelle der ursprünglichen Glaubens-Artikel andere gesetzt wurden, welche zwar durch Jahrhunderte hindurch erst lang-

sam Glauben fanden, zuletzt aber doch herrschend wurden. Bei der Entscheidung darüber, ob einer als Offenbarung auftretenden Religion Glaube zu schenken sei, sind folgende Bedingungen zu empfehlen: Erstens muss Gebet und Glaube, kurz Alles, was die allgemeine oder besondere Offenbarung herausfordert, vorausgeschickt werden. Zweitens muss sie dir selbst unmittelbar zu Theil werden; denn was man von Andern als geoffenbart empfängt, das ist schon nicht mehr Offenbarung, sondern Ueberlieferung, Geschichte, deren Wahrheit von der Autorität des Erzählers abhängt und für uns höchstens nur wahrscheinlich ist. Drittens muss durch solche Offenbarung etwas ausnehmend Gutes oder Wahres nahe gelegt werden. Viertens musst du den Hauch der Gottheit fühlen, dann erst werden die innern Thätigkeiten der Vermögen, in Beziehung auf Wahrheit sich von äussern Offenbarungen unterscheiden lassen. Da es nicht in eines Jeden Macht steht, dass Glaube oder Ueberlieferungen gehörig an ihn kommen, so scheint die Ansicht derjenigen des Beifalls würdig, welche von den Gerichten Gottes eben so fromm als milde denken, wenn nur der Mensch das Seinige thut. Aus der Vernunft aber scheint den fünf Grundartikeln kein Dogma beigefügt zu werden, durch welches die Menschen aufrichtiger und frömmer, uud Friede und öffentliche Eintracht gesicherter würden. Darum sind die fünf Artikel recht eigentlich katholische Wahrheiten, und da sie zu jeder Zeit, an jedem Ort, in jeder Philosophie anerkannt werden müssen, so kann man auch sagen, dass die katholische Kirche niemals abnimmt. Wegen der Entdeckung dieser fünf ursprünglichen Artikel glücklicher, als ein Archimedes, und in dem guten Glauben, damit die unerschütterliche Grundlage aller Wahrheit entdeckt zu haben, unterwirft Herbert seine Kritik der Religion dem Urtheil und der Kritik der katholischen und rechtgläubigen Kirche.

Herder, Johann Gottfried, war 1744 zu Mohrungen in Ostpreussen geboren und hatte seit 1762 in Königsberg zuerst Medicin studiren wollen, da er aber bei der ersten medicinischen Section, der er beiwohnte, in Ohnmacht fiel, sich zum Studium der Theologie gewandt, wozu ihm theils Geschenke von Gönnern, theils Privatunterricht, den er ertheilte, die Mittel verschafften. Schon als Student ward er (1763) am Collegium Fridericianum zu Königsberg als Lehrer angestellt. In der Philosophie war Kant, der damals noch als Privatdocent erst in seiner vorkritischen Periode stand, sein Lehrer und Johann Georg Hamann, der später sogenannte Magus aus Norden, der damals noch ohne Stellung seinen Studien lebte, sein intimer Freund, welchem Herder für seine Geistesrichtung viel verdankte und mit welchem er noch Jahre lang im Briefwechsel stand. Der Einfluss Kant's auf Herder's geistige Entwickelung beschränkte sich auf die Anregungen, die er aus dessen Vorlesungen über Logik, Metaphysik, Moralphilosophie und physische Geographie erhielt. Seine Verehrung für Kant sprach Herder noch nach 30 Jahren, obwohl er damals mit Kant's späterem, kritischen Standpunkt wenig sympathisirte, in den Briefen zur Beförderung der Humanität (1795) mit begeisterten Worten aus: „In seinen blühendsten (36—38) Jahren hatte derselbe die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die ihn auch, wie ich glaube, in sein greisestes Alter begleitet. Seine offene, zum Denken gebaute Stirn war der Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude. Die gedankenreichste Rede floss von seinen Lippen; Scherz, Witz und Laune standen ihm zu Gebote, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang. Mit eben dem Geiste, mit dem er Leibniz, Wolff, Hume prüfte und die Naturgesetze Newton's, Keppler's, der Physiker verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften Rousseau's, seinen Emil und seine Neue Heloise, sowie jede ihm bekannt gewordene Naturentdeckung auf, würdigte sie und kam immer zurück auf unbefangene Kenntniss der Natur und auf den moralischen Menschen. Menschen-, Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte. Nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig; keine Kabale, keine Secte, kein Vortheil, kein Namensehrgeiz hatte je für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken. Dieser Mann, den ich mit der grössten Hochachtung und Dankbarkeit nenne, ist Immanuel Kant". Die Weise, in welcher hier Herder die Einwirkung Kant's auf seine eigene Geistesbildung schildert, ist für Herder selbst insofern charakteristisch, als dessen reicher und vielseitiger Geist selbst nach allen diesen Richtungen hin sich thätig zeigte. Was nur für den Menschen ein Interesse besitzt und auf das Wohl desselben Beziehung hat, erweckte Herder's lebendige Theilnahme, regte seine Wissbegierde und sein Nachdenken, wie seine schriftstellerische oder dichterische Thätigkeit an. In einer fruchtbaren literarischen Thätigkeit, die er dreissig Jahre lang auf den verschiedensten Gebieten des Geisteslebens, in der Poesie ebenso wie in der Theologie, in der Geschichte wie in der Philosophie entfaltete, hat er überall beachtungswerthe Leistungen hervorgebracht und allenthalben die Blüthen des Wissens gepflückt, immer aber überwiegend nur einzelne keimkräftige Gedanken ausgestreut und fruchtbare Anregungen gegeben. Indem er überall auf die höchsten Gesichtspunkte

lossteuerte, hat er den Gegenständen, die er mit seinem Denken erfasste, immer neue und überraschende Gesichtspunkte abzugewinnen gewusst, während er ohne Strenge der Methode und ohne eingehende Gründlichkeit der Forschung das Einzelne unverarbeitet liegen lässt. Mit Sinn und Verständniss für die einzelnen Erscheinungen und geschichtlichen Vorgänge und mit starker, lebensvoller Anschauungskraft begabt, will er nirgends bei der Oberfläche der Dinge stehen bleiben, sondern in's Innere dringen und die Erscheinungen aus ihren Ursachen begreifen. Sein philosophischer Trieb will sich weder mit Worten abspeisen lassen, noch bei Schulformeln beruhigen; aber ohne die Kraft der Abstraction weiss er nicht erschöpfend in die Tiefe zu dringen und keinen bestimmt und klar durchgeführten philosophischen Standpunkt zu gewinnen, keine Philosophie aus Einem Gusse zu Stande zu bringen. Nachdem er als Zwanzigjähriger 1763 Collaborator an der Domschule geworden war, reiste er 1769 durch Deutschland und Holland nach Frankreich, begleitete 1770 als Erzieher den Prinzen von Oldenburg von Eutin nach Strassburg, wo er die Bekanntschaft des jungen Goethe machte, ging 1771 als Consistorialrath nach Bückeburg, von wo er durch Goethe als Generalsuperintendent nach Weimar berufen wurde. Nachdem er 1788 und 89 den Domherrn von Dalberg nach Italien begleitet hatte, wurde er nach seiner Rückkehr Vicepräsident des Oberconsistoriums in Weimar, liess sich 1801 in den bayerischen Adelstand erheben und starb 1803, im 59. Lebensjahre. Nur der kleinste Theil von Herder's zahlreichen Schriften gehört dem philosophischen Gebiete an, in seinen gesammelten Werken der Cotta'schen Ausgabe (Tübingen) die dritte Abtheilung „Zur Philosophie und Geschichte", in 15 Bänden. Seine Schriften über die Philosophie der Geschichte, deren geistvoller Begründer, vom Gesichtspunkt der Humanität aus, Herder geworden ist, hat schon der Herausgeber derselben, Johannes von Müller, in Propyläen oder Präludien zur Philosophie der Geschichte, im Unterschied vom Hauptwerke, den Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, eingetheilt, denen sich als Postscenien dazu eine Reihe kleinerer Abhandlungen anschliesst unter den Titeln: „Das eigene Schicksal" (1795), dann „Von der menschlichen Unsterblichkeit" (1792), ferner „Von der Auferstehung als Glaube, Geschichte und Lehre" (1794), und die „Briefe zur Beförderung der Humanität" (1793—97). Unter die Propyläen wurden gestellt die Preisschrift „Ueber den Ursprung der Sprache" (1770), die Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1774) und die „Denkmale der Vorwelt" (1792). Die philosophischen Grundlagen der Weltansicht Herder's finden sich in der Schrift „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele; Bemerkungen und Träume" (1778) und in der Schrift „Gott; einige Gespräche über Spinoza's System" (1787). Seit dem Auftreten Fichte's in Jena verwandelte sich die Hochachtung und Verehrung, die Herder früher für Kant empfunden hatte, mehr und mehr in eine gereizte und belfernde Bissigkeit gegen den Urheber der „kritischen Philosophie". Er nannte die Begeisterung, welche durch letztere für das Denken erweckt worden war, einen St. Veitstanz und klagte dieselbe an, bei der studirenden Jugend eine Verödung der Seelen, eine ignorante Verleidung alles reellen Wissens und anderes Unheil erzeugt zu haben und forderte alle Verständige und Gute auf, den mit der Jugend getriebenen Frevel abzustellen und das Ihrige zu thun, damit die übersinnliche Transscendenz descendire. Aus solcher Stimmung gingen die beiden Schriften hervor, welche Herder in seinen letzten Lebensjahren gegen die kritische Philosophie veröffentlichte, zunächst das in zwei Bänden erschienene Buch: „Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft" (1799) und gegen die Kant'sche Kritik der Urtheilskraft gerichtete „Kalligone" (1800). Wie reich beide Werke Herder's an treffenden und die geistvollen Einzelbemerkungen sind, so voll von Missverständnissen der Kant'schen Anschauungen sind dieselben und so wenig ahnt Herder die wahren Probleme und die eigentliche Bedeutung der unsterblichen Leistungen Kant's. Nichtsdestoweniger darf man nur aus dem Mittelpunkt der heutigen realistischen naturwissenschaftlichen Weltanschauung auf Herder zurückblicken, welcher sich mit seinen geschichtsphilosophischen Ideen als Naturdenker im Gebiete des Geistes ganz in dieser Spur bewegt, um in ihm einen prophetischen Vorläufer der neuern Weltansicht zu erblicken. In ihrem ersten Entwurfe vom Jahr 1774 waren seine Ideen zur Philosophie der Geschichte ein Versuch zur Verschmelzung des naturwissenschaftlichen und historischen Ideenkreises, worin mit dem Gedanken der Abhängigkeit des Menschen von der Natur, d. h. von seinem Wohnplatze, der Erde, und mit der Betrachtung der Thiere als der ältern Brüder der Menschen einer der bedeutendsten Fortschrittsgedanken unserer Zeit schon vor 100 Jahren in seinen wesentlichen Grundzügen entwickelt wurde. Die ganze Schöpfung ist nach Herder in einem Kriege begriffen, worin die entgegengesetztesten Kräfte einander naheliegen. Durch die vollkommenere Organisation des Gehirns, als der Gebärmutter, worin sich die Frucht der Gedanken unsichtbar bildet, ist der Mensch zur Sprache organisirt, deren natürliche Erzeugung

mit der Sinnenthätigkeit im engsten Zusammenhange steht; er ist ebenso zur Kunst und zur Religion recht eigentlich organisirt, und selbst die Humanität ist wesentlich in der Organisation des Menschen zur Gesellschaft begründet. Der Lichtstrahl ist der Stab, womit das Auge als Tastsinn bis zum Sirius hinanreicht, und der Mechanismus des Tastens liegt der physiologischen Action aller Sinne zu Grunde. Im grossen Sinne Lessing's hat Herder zuerst erkannt, wie das Fortschrittsgesetz der Geschichte auf einem Fortschrittsgesetze der Natur beruht. Darum musste sich die Naturwissenschaft zur Geschichtswissenschaft, die Geschichtswissenschaft zur Naturwissenschaft umgestalten; die Naturwissenschaft musste zur Entwickelungsgeschichte werden, die Geschichte zum Ausdruck einer gesetzmässig fortschreitenden Vernunft und Freiheit. Indem Herder in seinen Gesprächen über Spinoza's System (1787) dreist für Spinoza und Lessing zugleich auftrat, welche beide bei Verständigen keiner Ehrenrettung bedurften, erklärte er es für thöricht, Spinozismus und Atheismus für einerlei zu erklären, da Spinoza's ganzes System nur Lehre von Gott und die Idee Gottes ihm die erste und letzte, ja einzige Idee sei, an welche Welt- und Naturkenntniss, Ethik und Politik zu knüpfen seien. Uebrigens modificirt Herder die Grundanschauung Spinoza's durch die Leibnizische Anschauung vom Princip der Individualität, wonach jedes Geschöpf seine eigne Welt hat und nur sich selbst gleich ist; die Leibniz'sche Lehre von der vorherbegründeten Harmonie aller Wesen wird, nach dem Vorgange anderer Leibnizianer und auch Kant's, in eine reale Wechselwirkung aller Wesen umgebogen. Als Mittelpunkt des Herder'schen Denkens stellen sich folgende Grundanschauungen dar: Die Wahrheit wird nicht ergrübelt, sondern erfahren, geglaubt. Die Seele spinnt überhaupt Nichts aus sich heraus, sondern sie empfängt, was ihr von innen und aussen das Weltall zuführt und der Finger Gottes zuwinkt. Alles ist in der Seele Apperception, Bewusstsein des Selbstgefühls und der Selbstthätigkeit. Das Medium oder Band unsers Selbstgefühls und geistigen Bewusstseins ist die Sprache, die das Göttliche im Menschen lebendig macht. Vermöge der Sprache geht der Mensch von Sinneseindrücken zu Gedanken über. Mit dem Sprechen wird die Vernunft geboren. Das unmittelbare Zeugniss des Geistes von der Wahrheit ist Vernunft und Glaube. Vernunft heisst ursprünglich Vernehmen; die Vernunft ist als Richterin ohne vernommene Sache Nichts; sie gehorcht dem Glauben. Glaube aber ist ein Ergebniss unserer Erfahrungen, sie alle gleichsam mit dem ganzen Lauf der Dinge, in Eine Formel gebracht und dem Gemüth einverleibt. Glaube ist die Basis aller unserer Urtheile, unsers Erkennens, Handelns und Geniessens. Glaube ist stille Zuversicht des Unsichtbaren nach dem Massstabe des Sichtbaren, Ergreifen der Zukunft nach dem Maassstabe des Gegenwärtigen und Vergangenen. Im Namen der Welt sollte man sich freuen, dass es einen sichern, festen Glauben an die Natur und an die Consequenz der Dinge giebt. Wenn die Sinne der Seele das Bauzeug liefern, kann sie demselben nicht jede Form geben, die ihr beliebt. Wir denken, den Gesetzen unserer und der auf uns einwirkenden Natur gemäss, harmonisch. Es ist Nichts in der Natur, was nicht für unsern Verstand ist; durch das Denken schafft man nicht das Verständliche in die Dinge hinein. Es giebt keine sogenannte reine Erkenntnisse vor der Erfahrung; auch Raum und Zeit sind Erfahrungsbegriffe; Form und Materie dürfen eben so wenig voneinander getrennt werden, wie Sinnlichkeit und Vernunft. Die Function des Verstandes ist Anerkennen dessen, was da ist; der Verstand denkt sich Nichts hinter und ausser, sondern an den Erscheinungen. Dinge an sich, Anticipationen des Verstandes vor aller Erfahrung, sind leere Gedankendinge. Das Gedachte ist nicht ausser dem Erscheinenden. Die Reflexionsbegriffe Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Inneres und Aeusseres, Form und Materie können nicht von einander gerissen werden, sondern sind dem Verstande Eins. Das Unbedingte auf ein Bedingtes anzuwenden, ist das Amt der Vernunft, die den dunkeln Begriff des Unbedingten auf ein Besonderes zurückführt und wiederum dieses Bedingte in dem Allgemeinen sieht. Ein Allbedingendes oder der Begriff eines höchsten Wesens ist der Vernunft unentbehrlich, es ist ihr in ihr selbst und in Allem gegeben. Dem Gemüthe, das dieser Gottesidee fähig und zu ihr gebildet ist, muss sie in Allem erscheinen. Mein Begriff von Gott ist die ewige Vernunft selbst. Den grossen Urheber in sich und hinwiederum sich in Andere hinein zu lieben, und dann diesem sichern Zuge zu folgen, das ist moralisches Gefühl, das ist Gewissen. Liebe ist die höchste Vernunft, das reinste göttlichste Wollen. Gott ist die Urkraft aller Kräfte; ohne ihn wirkt keine der Kräfte, und alle im innigsten Zusammenhange drücken in jeder Beschränkung Ihn, den Selbstständigen aus. Das Unendliche wohnt bleibend in jeder Naturkraft; die Gottheit hat sich in das Wesen jeder Organisation gleichsam selbst beschränkt; im kleinsten Punkte der Schöpfung ist der ganze Gott gegenwärtig; im Wesen jedes Dings und seiner Eigenschaften offenbart die Welt den ganzen Gott. Die ganze Schöpfung ist dem Gesetze des Gegensatzes unterworfen. Ueberall zwei Kräfte, aus deren Zusammenwirken allein Güte, Ordnung, Bildung, Organisation, Leben wird. Ueberall ist ein ewiges Geben und Nehmen, Anziehen

und Zurückstossen, Insichverschlingen und Aufopfern seiner selbst. Im Menschen ist dieses Gesetz des Gegensatzes blos am Meisten offenbar; eben die Contrarietät im Menschen ist das Siegel Gottes in unserer Natur, der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen, in einen ewigen Baum des Lebens verwandelt. Der Mensch ist die Welt im Kleinen; sein Erdenverstand ist durch seine Umgebung bedingt. Geist und Moralität sind auch Physik und befolgen dieselben Gesetze, wie das Sonnensystem. Aus allen Geschöpfen und Begebenheiten prägt sich dem Menschen das Wesen der Gottheit auf. Das ist wahrhaftes Leben, dass in der Natur Alles von Allem verschlungen wird. Blos eine Erscheinung ist zerstört, die sich nicht länger halten konnte, nachdem sie mit aller Freude des Daseins das Dasein Anderer hervorgebracht hat. Darum ist kein Tod in der Schöpfung; wenn sich die Erscheinung verlebt, zieht sich die innere Kraft in sich selbst zurück, um sich abermals in junger Schönheit der Welt zu zeigen. Das Erhalten des Daseins ist nur durch Palingenesie (Wiedergeburt) möglich. Wir selber sind Weisen der Existenz; diese nennen wir Individualitäten. Aber das Princip der Individuation ist nicht bei Allem, was da ist, in gleichem Grade wirksam und thätig. Je mehr Energie ein Wesen zur Erhaltung eines Ganzen hat, dem es sich angehörig fühlt, dem es sich innig mittheilt; desto mehr ist es Individuum, Selbst. Je mehr thätige Wirklichkeit, Erkenntniss und Liebe des Alls zum All in uns ist, desto mehr haben und geniessen wir Gott als wirksame Individuen, unsterblich, unzertheilbar. Wir nahen uns der Vollkommenheit, unendlich vollkommen aber werden wir nie. Unsere Humanität ist nur Vorübung, die Knospe zu einer zukünftigen Blume. Niemand erreicht das reine Bild der Menschheit in ihm; also ist die Erde nur Uebungsplatz, Vorbereitungsstätte. Das eigne Schicksal ist die natürliche Folge unserer Handlungen, unserer Art zu denken und zu wirken; jeder trägt in sich geschrieben seine Bestimmung; unser irdisches Leben ist der Keim des Zukünftigen. Allein unsterblich ist, was in der Natur und Bestimmung des Menschengeschlechts, in seiner fortgehenden Thätigkeit, im unverrückten Gange desselben zu seinem Ziele wesentlich liegt. Wirken wir so, so verewigen wir den edelsten Theil unserer selbst in unserm Geschlecht. Die Geister unserer Erzieher, Freunde wirken stets in uns; in seinen Anstalten lebt jeder Mensch unsterblich. Zum Uebergange dieses Beitrages in den gesammten ewigen Schatz der Menschheit gehört nothwendig eine Ablegung unsers Ich; alles mit Persönlichkeit Vermischte muss in den Abgrund. Reinigung des Herzens, Veredelung der Seele mit allen ihren Trieben und Begierden, dies ist die wahre Palingenesie dieses Lebens, nach welcher uns gewiss eine höhere, fröhliche, aber uns unbekannte Metempsychose (Seelenwanderung) bevorsteht.

A. Kohut, Herder und die Humanitätsbestrebungen der Neuzeit. 1870.

Herennius, siehe Erennios.

Herillus, siehe Erillos.

Hermarchos, (so ist der Name durch bessere Handschriften und durch die Herculanischen Rollen verbürgt, während derselbe sonst Hermachos geschrieben wurde) aus Mitylene war ein persönlicher Schüler des Epikūros und nach dessen testamentarischen Bestimmungen dessen Nachfolger im Garten Epikur's, als Schulhaupt. Seine vorzugsweise gegen Aristoteles, Platon und ältere Philosophen gerichtete Schriften sind verloren gegangen.

Hermagoras, aus Amphipolis (in Makedonien) war ein Schüler des Stoikers Persaios, im dritten vorchristlichen Jahrhundert, und schrieb gegen die Kyniker, doch sind aus seinen Schriften nur unbedeutende Bruchstücke erhalten worden.

Hermannus, Alemannus genannt, war einer der ersten Aristoteliker in Deutschland, während der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts, welcher zu Toledo die Ethik, Poëtik und Rhetorik des Aristoteles aus dem Arabischen in's Lateinische übersetzte. Die Uebersetzung der Ethica wurde 1479 zu Venedig gedruckt. Jourdain (Geschichte der Aristotelischen Schriften im Mittelalter, aus dem Französischen von A. Stahr, 1831), hat in der Pariser Bibliothek (*fonds de la Sorbonne*) das Manuscript einer kleinen Schrift desselben unter dem Titel „*Didascalion*" entdeckt, welche eine nach der Auslegung des Alfarbi verfasste Einleitung in die Rhetorik des Aristoteles enthält.

Hermeias, ein Schüler Platon's und Busenfreund des Aristoteles, war nachher als Herrscher von Artarneus und Assos in Kleinasien der gastliche Wohlthäter seines philosophischen Freundes, welcher nach der Ermordung des Hermeias dessen Verwandte Pythias zur Frau nahm. Er soll ein Werk über die Unsterblichkeit der Seele geschrieben haben.

Hermeias, aus Alexandreia, war ein Schüler des Neuplatonikers Syrianos und Mitschüler des Proklos und Vorsteher der Alexandrinischen Schule. Er schrieb eine Vorschule zur „Einleitung" des Porphyrios und Erläuterungen zu Platon's Dialogen, von welchen der Commentar zum „Phaidros" aus einer Münchener Handschrift von Ast in seiner Ausgabe des Phaedrus (1810) mitgetheilt worden ist. In der Ausdeutung der mythischen Götterlehre schliesst er sich ganz an die Anschauungen und Grundsätze Syrian's an und theilt auch den sonstigen

theurgischen Aberglauben der spätern Neuplatoniker. Von seiner Gattin Aidesia hatte er einen Sohn Ammonios, welcher als Philosoph bedeutender ist, als der Vater.

Hermeias, aus Phönizien lehrte als Zeitgenosse des Simplikios zu Anfang des sechsten Jahrhunderts die neuplatonische Philosophie in Athen.

Hermeias lebte zu Anfang des dritten Jahrhunderts als christlicher Apologet und machte sich durch eine in griechischer Sprache verfasste Schrift „Verspottung der heidnischen Philosophen" bekannt, worin nicht ohne Witz in lebhafter Darstellung die verschiedenen Meinungen heidnischer Philosophen über Gott, Welt, Seele und andere Fragen in ihren Widersprüchen vorgeführt werden, um deren Werthlosigkeit gegenüber den christlichen Lehren an's Licht zu stellen. Die Philosophie wird als Weisheit der Welt vom Abfall der Engel abgeleitet und als ein Geschenk der Dämonen bezeichnet. Man hat diese philosophisch werthlose Arbeit neuerdings für ein Machwerk des 5. oder 6. Jahrhunderts bezeichnet.

Hermês Trismegistos. Der bei den Römern Mercurius genannte griechische Gott Hermes wurde in der Periode des religiösen und philosophischen Synkretismus während der römischen Kaiserzeit mit dem altägyptischen Gotte Thot oder Theut, dem Vater der Schrift und Literatur, identificirt und als Urheber alles Wissens und aller Weisheit angesehen. Indem damals unter seinem Namen eine Menge von Schriften verbreitet wurden, galt er in den Kreisen des religiösen und philosophischen Synkretismus als „dreimalgrösster" (*trismegistos*) Hermes. Nach dem Zeugnisse des alexandrinischen Kirchenvaters Clemens hätte Hermes 42 Bücher geschrieben, die den ganzen Bereich des damaligen Wissens umfassten. Den Neuplatonikern galt Hermes geradezu als der Inbegriff alles menschlichen Wissens und sollte 20,000 oder nach Manethon, dem ägyptischen Priester und Geschichtschreiber aus dem ersten Drittheil des dritten vorchristlichen Jahrhunderts, sogar 36,525 Bücher geschrieben haben. Diese sogenannten „hermetischen Bücher", von welchen auch Plutarch aus Chäroneia und der Kirchenvater Cyrillus, später auch Lactantius als wirklich vorhandenen sprechen, waren Erzeugnisse von phantastischen Schwärmern aus der neuplatonischen Schule des dritten und vierten Jahrhunderts. (*Baumgarten-Crusius, de librorum Hermeticorum origine ac indole*, 1827.) Unter denjenigen Hermetischen Schriften, die durch den Druck bekannt geworden sind, zeichnet sich besonders aus ein in griechischer Sprache geschriebner Dialog „Der vollendete Gedanke" oder „Das vollkommne Wort", welcher nur in einer angeblich von Appulejus aus Madaura (in Numidien) im zweiten christlichen Jahrhundert verfassten Uebersetzung unter dem Titel *Hermetis trismegisti Asclepius sive de natura deorum diologus* vorhanden ist. Dieser Asclepius (Asklêpios) ist ein Schüler, mit welchem sich Hermes über Gott, Welt, Natur, Menschheit und Verwandtes in neuplatonischer Weise bespricht. Aus den unter dem Namen des *„Hermes trismegistos"* verbreiteten Schriften hat der Sammler Stobaios Manches auf die Nachwelt gebracht. Das Bedeutendste, was wir aus diesem untergeschobenen Schriftencomplex, von einigen Schriften astronomischen und medicinischen Inhalts abgesehen, noch besitzen, ist *Hermetis Trismegisti Poëmander*, ebenfalls ein Dialog, welcher zuerst von Marsilius Ficinus (siehe den Artikel Ficino) in 14, dann von Patritius (siehe diesen Artikel) in 20 Bücher eingetheilt worden ist. Es werden darin neuplatonische und orientalische Anschauungen mit jüdisch-christlichen Lehren zu einem trüben religiös-philosophischen Synkretismus durcheinander gewirkt, womit für die Geschichte der Philosophie Nichts anzufangen ist. Ficinus gab davon eine lateinische Uebersetzung unter dem Titel *„Mercurii Trismegisti liber de potestate et sapientia Dei"* (1471 zuerst gedruckt), der griechische Text zugleich mit Ficin's Uebersetzung wurde zuerst von Andreas Turnebus 1554 zu Paris herausgegeben. Eine deutsche Uebersetzung mit Anmerkungen von Tiedemann erschien unter dem Titel „Hermes Trismegistos, Poëmander oder von der göttlichen Macht und Weisheit" (1781). Als erster Theil des Sammelwerkes „Kleiner Wunderschauplatz der geheimen Wissenschaften" erschien „Hermetis Trismegisti Einleitung in's höchste Wissen: Von Erkenntniss der Natur und des darin sich offenbarenden grossen Gottes, nach griechischen und lateinischen Exemplaren in's Deutsche übersetzt" (Stuttgart, 1855).

Hermias, siehe Hermeias.

Herminos, ein Peripatetiker mit stoischen Ansichten, lebte in der zweiten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts und war der Lehrer des Alexander von Aphrodisias. Von seinen Erklärungen der logischen Schriften des Aristoteles (über die Kategorien, den Gedankenausdruck, die Analytik und die Topik) sind uns nur Bruchstücke erhalten, worin er sich als einen geistlosen scholastischen Begriffsspalter zeigt und sich dabei mancherlei Missverständnisse des Aristoteles zu Schulden kommen lässt.

Herminos hiess ein Stoiker aus der ersten Hälfte des dritten christlichen Jahrhunderts, der sich aber blos auf Lehrthätigkeit beschränkte, ohne Schriftliches zu hinterlassen.

Hermodôros aus Ephesos, ein Anhänger des Hêrakleitos, soll in Rom gewesen sein

und die Decemvirn bei der Abfassung der zwölf Tafeln unterstützt haben. Ein anderer

Hermodôros wird als ein persönlicher Schüler Platon's genannt, dessen Schriften er verkauft haben soll. Endlich wird auch ein

Hermodôros als Epikuräer bei Lukianos erwähnt, ohne dass uns seine Lebenszeit bekannt wäre.

Hermogenês wird bei Xenophon als ein Genosse des sokratischen Kreises genannt.

Hermogenês, ein Gnostiker, der zu Anfang des dritten christlichen Jahrhunderts in Afrika lebte und einen gnostischen Dualismus lehrte, welcher von Tertullian in einer besondern Schrift bestritten wurde. Er nahm aus Aristoteles die Vorstellung einer ungeschaffenen, aber ursprünglich mit Bewegung behafteten chaotischen Materie an, auf welche Gott mit seiner bildenden Thätigkeit in ähnlicher Weise einwirke, wie der Magnet auf das Eisen. Aus der Mangelhaftigkeit dieses Grundstoffes und dem Widerstreben desselben gegen die Einwirkung Gottes leitet Hermogenes das Böse ab und bestreitet dagegen die Ansicht der Stoiker und anderer griechischen Philosophen, dass um des Guten willen und zur Verherrlichung desselben auch das Böse nothwendig sei.

Hermolaos wird bei Diogenes Laërtios als ein Epikuräer genannt, von welchem jedoch Nichts weiter bekannt ist. Auch ein Skeptiker Hermolaos aus der Schule des Ainesidêmos wird bei Diogenes erwähnt.

Hermolaus Barbarus, siehe Barbaro (Ermolao).

Hermotimos aus Klazomenai in Ionien soll schon vor Anaxagoras die Lehre vom weltordnenden Geiste vorgetragen haben, worüber jedoch schon Aristoteles nichts Näheres wusste.

Hervey (Hervé), Noël, latinisirt in Natalis Hervaens, stammte aus Nedellec in der Bretagne, wesshalb er gewöhnlich Brito genannt wird, und war früh zu Morlaix Dominikanermönch geworden. Nachdem er darauf in Paris studirt hatte, wurde er an verschiedenen Orten von seinen Ordensobern als Lehrer verwandt und hielt 1307—9 in Paris Vorlesungen über die Sentenzen des Petrus Lombardus. Im Jahr 1309 wurde er Provincial und 1318 General seines Ordens und starb 1323 zu Narbonne. Er war als Scholastiker Realist von der Partei des Thomas von Aquino, dessen Lehre er namentlich gegen Durandus a Sancto Porciano vertheidigte. In seiner Bekämpfung des Duns Scotus zeigte er sich weniger entschieden, so dass es den Eindruck macht, als habe er es als „Halb-Thomist" auf die Anbahnung einer Ausgleichung der zwischen Thomas und Scotus bestehenden Lehrdifferenzen abgesehen. Sein Commentar zu den „Sentenzen" Peter's des Lombarden wurde unter dem Titel *„Hervei Britonis in quatuor Petri Lombardi sententiarum volumina"* (1505) und sein *„liber de intentionibus"* (von den Auffassungen) ohne Angabe des Jahres und Ortes zu Ende des 15. Jahrhunderts gedruckt. Seine im Jahr 1486 unvollständig gedruckten *„Quodlibeta"* erschienen vollständig nebst acht andern Abhandlungen 1513 im Druck. Die Gattungs- und Artbegriffe, um deren Bedeutung sich in der mittelalterlichen Scholastik die Parteistreitigkeiten der Nominalisten und Realisten drehten, gelten ihm nicht als sachliche Einheiten, sondern nur als gedankenmässige Unterscheidungen, so dass der natürliche Bestand der Dinge (*genus naturale*) dem logischen Denken (*genus logicum*) gegenübersteht. Mit den Accidentien oder Eigenschaften beginnt das menschliche Erkennen und schreitet erst durch diese zur Erkenntniss des Wesens fort mit Hülfe der in unserer Seele vorhandenen Idee oder intelligibeln Species (Art) des Dings. Ueberwiegender Thomist ist Hervaeus in den beiden Parteifragen in Betreff des Princips der Individuation und der Einheit der Form. Hinsichtlich des erstern lehrt er, dass die *„essentia"* nur das innere oder immaterielle Princip der Individuation sei, neben welchem jedoch auch noch ein äusseres Princip, nämlich die vervielfältigende Function der Materie, wirken könne. Hinsichtlich der Einheit der Wesensform will er dasjenige, was man an ihr für vielheitlich halten könnte, als eine Mannigfaltigkeit von Vervollkommnungsstufen angesehen wissen, die dann durch verschiedene Namen ausgedrückt wurden. Die Wesensform der Dinge ist nichts anders, als die göttliche Wesenheit selbst, sofern dieselbe im göttlichen Denken vorbildlich ein Anderes abspiegelt, welches von Gott möglicher Weise hervorgebracht werden kann. Die Seele ist die Wesensform des ganzen Menschen, durch welche auch der Leib informirt wird.

Heydenreich, Karl Heinrich, war 1764 zu Stolpen in Sachsen geboren, hatte in Leipzig Philosophie studirt und sich 1785 daselbst als Magister habilitirt. Nachdem er sich 1768 in der Schrift „Natur und Gott nach Spinoza" als einen Anhänger Spinoza's beurkundet hatte, wurde er durch das Studium der „kritischen Philosophie" zum Anhänger Kant's und erhielt 1789 eine ausserordentliche Professur der Philosophie mit einem Gehalt von 200 Thalern. Aber seine sanguinische und unruhige Natur und seine ungeordnete Lebensweise brachte ihn in fortwährende ökonomische Verlegenheiten, so dass er sich auf einige Zeit nach Kösen bei Naumburg, dann nach Hubertusburg zurückzog und seit 1797 zu Burgwerben bei Weissenfels lebte, wo er sich mit literarischen Arbeiten beschäftigte. Ausschweifungen und der unmässige Genuss des Opiums, nachher des Branntweins, schwächten seine Gesundheit so, dass er schon 1801 an einem

Nervenschlage starb. Unter seinen philosophischen Arbeiten wären etwa zu nennen: System der Aesthetik (1790), Betrachtungen über Philosophie der natürlichen Religion, in 2 Bänden (1790 und 91), System des Naturrechts nach kritischen Principien, in 2 Bänden (1794 und 95), Briefe über Atheismus (1796), Psychologische Entwickelung des Aberglaubens (1797), Grundsätze der Kritik des Lächerlichen (1797), Vesta oder kleine Schriften zur Philosophie des Lebens, in 5 Bänden (1798—1801). Dazu kommt noch „Agatopisto Cromaziano's (Appiano Buonafede's) kritische Geschichte der Revolutionen der Philosophie in den drei letzten Jahrhunderten aus dem Italienischen übersetzt, in 2 Bänden (1791) und „Pascal's Ideen über Menschheit, Gott und Ewigkeit, aus dem Französischen" (1793). Im Ganzen ist Heydenreich in seiner Schriftstellerei nichts weiter gewesen, als der wässerige Religionsprediger unter den Kantianern, welcher seiner Begeisterung für das Dreigestirn der Aufklärung des vorigen Jahrhunderts, für Gott, Tugend und Unsterblichkeit in Kant'scher Terminologie, mit poëtischen Anflügen und Klopstock'scher Feierlichkeit Luft machte.

Hicetas, siehe Hiketas.

Hierios, ein Sohn des Neuplatonikers Plutarchos aus Athen, wird als ein Schüler des Proklos genannt und lehrte neben seiner philosophischen Schwester Asklêpigeneia im ersten Drittel des fünften Jahrhunderts in Athen.

Hieroklês, ein Stoiker aus ungewisser Zeit, wird bei Aulus Gellius (um's Jahr 150 n. Chr.) in den „Attischen Nächten" erwähnt, welcher einen Ausspruch von ihm mittheilt.

Hieroklês, ein Schüler des jüngeren Platonikers Plutarchos, lehrte um die Mitte des fünften Jahrhunderts in Alexandrien. Er gilt als der Verfasser eines noch vorhandenen Commentars zu den sogenannten „goldenen Sprüchen des Pythagoras, worin der Erklärer einen zusammenhängenden Abriss der neupythagoräischen Lehre gab. Eine davon durch J. Aurispa gefertigte lateinische Uebersetzung wurde zuerst 1474 und nachmals öfter gedruckt, bis der griechische Text von J. Curterius mit einer neuen lateinischen Uebersetzung 1583 durch den Druck veröffentlicht und dann zugleich mit den übrigen erhaltenen Bruchstücken aus andern Werken des Hieroklês von J. Pearson (1654 und 55) herausgegeben wurde. Hieroklês hatte nämlich ein aus sieben Büchern bestehendes Werk „Ueber Vorsehung und Schicksal" verfasst, wovon der byzantinische Patriarch Photios in seiner „Bibliothek" (Codex 214 und 251) einige Auszüge gegeben hat. Er zeigt darin das Bestreben, gegenüber der stoischen und epikuräischen Lehre die Uebereinstimmung des Platon und Aristoteles nachzuweisen und die Bestreiter einer göttlichen Vorsehung zu widerlegen. Aus einem ebenfalls von Hieroklês verfassten Werke moralischen Inhalts finden sich bei dem Sammler Stobaios Auszüge, die von der Gerechtigkeit und von einzelnen Pflichten handeln. Ein Schüler dieses Hieroklês, mit Namen Theosebios, soll (nach den Berichten des Neuplatonikers Damaskios) nach den Vorträgen des Hieroklês einen Commentar zum platonischen Dialog Gorgias herausgegeben haben.

Hieroklês hiess auch ein römischer Statthalter in Bithynien. und nachher zu Alexandrien während der Regierungszeit des Kaisers Diocletian (284—305 n. Chr.), welcher der Haupturheber der unter diesem Kaiser im Jahre 302 erfolgten grausamen Christenverfolgung gewesen sein soll. Er verfasste zugleich eine heftige Streitschrift unter dem Titel „Wahrheitsliebende Reden gegen die Christianer", welche durch die Kirchenväter Eusebios und Lactantius zu widerlegen versucht wurde. Während das Buch in seinem polemischen Theile sich vorzugsweise an die Schrift des frühern Christengegners Kelsos hält, wird darin der durch den geschichtlichen Roman des Philostratos verherrlichte neuplatonische Philosoph und Wundermann Apollonius von Tyana in jeglicher Weise als Gegenbild von Christus gefeiert und daneben der religiöse Gehalt des Heidenthums mit Hülfe der Philosophie vor der Vernunft zu rechtfertigen gesucht.

Hieronymos aus Kardia (auf der thrakischen Halbinsel) lebte als peripatetischer Philosoph zur Zeit Alexanders des Grossen und seiner Nachfolger, zuletzt in der Umgebung des Antigonos Gonatas und war der Verfasser einer Geschichte der Kriegszüge Alexanders und seiner Nachfolger.

Hieronymos aus Rhodos war ein Schüler des Aristoteles und lebte zur Zeit des Ptolemaios im dritten Jahrhundert vor Chr. Er hatte mehrere Schriften ästhetisch-kritischen Inhalts verfasst und eine eigenthümliche Vorstellung vom höchsten Gute vorgetragen; die Lust sei nichts um ihrer selbst willen zu Begehrendes, nur die Schmerzlosigkeit habe für den Weisen einen Werth.

Hieronymus de Werdea, siehe Johannes de Werdea.

Hiketas aus Syrakus wird als Pythagoräer aus der Zeit Platon's genannt und von einigen alten Schriftstellern als derjenige bezeichnet, welcher zuerst die tägliche Axendrehung der Erde und den Stillstand des Fixsternhimmels gelehrt habe, was sonst dem Philolaos beigelegt wird.

Hildebert von Lavardin (de Lavardino, oder Turonensis, bisweilen auch unrichtig Gildebert und Aldebert genannt, war 1057 auf dem Schlosse Lavardin (in Vermandois) geboren und erhielt seine erste Bildung durch Berengar von Tours, studirte dann in der Klosterschule zu Clugny

Theologie, war 13 Jahre lang Lehrer an der Stiftsschule zu Mans und zugleich Archidiakonus, seit 1097 Bischof von Mans und seit 1125 oder 1129 Erzbischof von Tours, als welcher er 1133 oder 1134 starb. In seinem *„Tractatus theologicus de querimonia seu conflictu carnis et animae"* gab Hildebert eine Nachahmung der berühmten Schrift des Boëtius „Vom Troste der Philosophie". Sein Buch *„Moralis philosophia seu tractatus de utili et honesto"* ist im Geiste der Schriften Seneca's gehalten und mit vielen Stellen aus Cicero, Seneca, Horatius und Juvenalis durchwebt. Sowohl diese Arbeiten, als auch ein von Hildebert verfasstes philosophisches Gedicht „über die verschiedenen Thätigkeiten der Seele" haben keinen eigentlichen philosophischen Werth. Hildebert warnte vor der Gefährlichkeit und Leerheit der Dialektik und wandte sich dem Glauben zu, welchen er als eine „willkürliche Gewissheit des Abwesenden" bestimmte, welche einerseits über der blossen Meinung, andererseits unter der Wissenschaft stehe. Den Propheten müssen wir glauben, weil sie inspirirt waren und zum Beweise ihres Begeistertseins von Gott Wunder wirkten. Den Inhalt des Glaubens zum Wissen zu erheben, ist die Pflicht des denkenden Geistes; aber ohne Hoffnung und Liebe ist der Glaube todt. Gott will nicht ganz begriffen werden, damit dem Glauben sein Verdienst bleibe, aber er will auch nicht ganz unerkannt bleiben, damit der Unglaube keine Entschuldigung habe. Indem Hildebert die Gottheit ebenso über, wie unter, ebenso ausserhalb wie innerhalb der Welt setzt, erhält seine Denkweise einen mystischen Zug, um dessen willen ihn Bernhard von Clairvaux als eine Säule der Kirche bezeichnet.

Hildeberti Turonensis opera studio Antonii Beaugendre. Paris, 1708.

Hillebrand, Josef, war 1788 zu Grossdungen bei Hildesheim geboren und auf dem katholischen Gymnasium zu Hildesheim gebildet. Anfangs für den geistlichen Stand bestimmt, für den er jedoch wenig Neigung hatte, studirte er die altklassischen und orientalischen Sprachen in Göttingen, wurde Lehrer am Josephinum in Hildesheim, legte aber diese Stelle bald wieder nieder, um nicht katholischer Geistlicher werden zu müssen, und trat zum Protestantismus über, begleite zwei junge Belgier als Hofmeister nach Würzburg, von wo er aus Veranlassung einer von ihm veröffentlichten Schrift pädagogischen Inhalts als ausserordentlicher Professor nach Heidelberg berufen wurde. Nachdem er dort 1818 den Lehrstuhl Hegel's erhalten hatte, wurde er 1822 als Professor der Philosophie und Pädagogiarch am Gymnasium nach Giessen berufen, wo er zuerst mit dem Werke „Die Anthropologie als Wissenschaft", in drei Theilen (1. Allgemeine Naturlehre des Menschen, 2. Besondere Naturlehre des Menschen oder Somatologie und Psychologie, 3. Pragmatische Anthropologie oder anthropologische Culturlehre) 1822 und 23 hervortrat, darauf ein „Lehrbuch der theoretischen Philosophie und philosophischen Propädeutik" (1826), ein „Lehrbuch der Literar-Aesthetik" (1827) veröffentlichte und 1836 „Die Philosophie des Geistes oder Encyclopädie der gesammten Geisteslehre" (1. Ontologische und psychologische Betrachtung des Geistes, 2. Pragmatologie des Geistes, Philosophie der Geschichte und speculative Theologie) folgen liess. Indem er unter überwiegendem Einflusse der Hegel'schen Philosophie eine Mittelstellung zwischen Hegel und Spinoza einnahm, zugleich aber dem Individualitätsprincipe Leibnizens Rechnung trug, erschien er zunächst als ein geistvoller philosophischer Kritiker und Eklektiker, musste sich aber zugleich von der Kritik Mangel an innerer Consequenz und Einheit des philosophischen Denkens, sowie Formalismus der constructiven Begriffe und Ueberladung seiner Darstellung mit fremdländischer Terminologie vorwerfen lassen. Seine reiche Belesenheit in der Literatur und seine Begabung für literarästhetische Kritik führte ihn in den vierziger Jahren, da er des halbjährlichen Wiederkäuens der damals noch für alle Studirende üblichen „Zwangscollegien" über „Logik und Psychologie" müde geworden war, wiederholt zu Vorlesungen über die deutsche Nationalliteratur seit Lessing, woran auch gebildete Männer aller Stände Antheil nahmen. In Folge der öffentlichen Aufmerksamkeit, die er dadurch auf sich lenkte, wurde er 1847 von der Stadt Giessen zum Abgeordneten in die zweite Kammer der hessischen Landstände gewählt, deren freisinniger Präsident er im Jahr 1848 einige Zeit war. Durch das Reactionsministerium Dalwigk im Jahr 1850 in Ruhestand versetzt, lebte er seitdem in Röldelheim und Soden bei Frankfurt a. M. bei seiner Tochter, die dort ein blühendes Töchter-Institut leitete, und starb 1871 zu Soden. Aus jenen Vorlesungen war das dreibändige Werk „Die deutsche Nationalliteratur seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts, besonders seit Lessing bis auf die Gegenwart" (1845) hervorgegangen, welches sich trotz des gleichzeitigen Werkes von G. G. Gervinus über die Geschichte der poëtischen Nationalliteratur der Deutschen Einfluss und Geltung zu verschaffen wusste und in 3. Auflage 1875 durch Karl Hillebrand herausgegeben wurde. Das letzte eigentlich philosophische Werk Hillebrand's, welches als zusammenfassender reifster Ausdruck seines philosophischen Standpunkts gelten darf, war 1842 unter dem Titel erschienen: „Der Organismus der philosophischen Idee in wissenschaftlicher und geschichtlicher Hinsicht" und giebt sich als eine Art von

Philosophie der Philosophie-Geschichte zu erkennen, worin die einzelnen philosophischen Standpunkte nach ihrem Kern und Wahrheitsgehalt dargestellt und zugleich zu zeigen versucht wird, wie sich die wichtigsten philosophischen Grundgedanken des Menschengeistes seit dem griechischen Alterthum bis zur Gegenwart mit innerer Folgerichtigkeit im Zusammenhange und in wechselseitiger Ergänzung der Gegensätze entwickelt haben. Dies bildet freilich nur den Inhalt der zweiten Hauptabtheilung des Werkes, des historischen Organismus der philosophischen Idee, der jedoch vier Fünftheile des Ganzen umfasst. Diesem geht im ersten Fünftheil des Buchs eine Darstellung des wissenschaftlichen Organismus der philosophischen Idee voraus, welche des Verfassers eigne philosophische Weltanschauung entwickelt, wie er diese offenbar als Ergebniss der ganzen philosophiegeschichtlichen Entwickelung aufgefasst wissen will, und von diesem Gesichtspunkt aus hätte dieser erste Theil des Werkes passender an den Schluss desselben treten sollen. Bei der Entwickelung seiner Gedanken bewegt sich Hillebrand auch in diesem seinem reifsten Werke noch in einem schwerfälligen scholastisch-constructiven Formalismus, welcher aus der Rüstkammer Fichte's und Hegel's entlehnt ist, und geht ausdrücklich von der Identität des Denkens und Seins aus. Die philosophische Idee als der reine Gedanke, der sich als absolute Thatsache selbst erfasst und im Elemente dieser seiner Selbsterfassung recht eigentlich das Sein bestimmt, hat ihre wissenschaftliche Form und ihren Organismus zunächst in der Entfaltung und Gliederung ihrer wesenhaften Momente als solcher, steht aber hiemit zugleich nothwendig in der geschichtlichen Bewegung, indem der Geist nur in der Geschichte die Bedingungen seiner allseitigen Erfüllung und den Totalzusammenhang mit sich gewinnen kann. Dabei bleibt es freilich gleichgültig, ob sich der Entwickelungsgang der philosophischen Idee in der Erfahrung auch gerade so darstelle oder nicht. Hillebrand gliedert nun den wissenschaftlichen Organismus der philosophischen Idee als Dialektik, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, ganz wie Hegel. Die Dialektik schreitet zunächst als speculative fort und entfaltet sich in der Entwickelung der Kategorien des Seins, des Werdens und der Wirklichkeit, um mit dem Resultate zu schliessen: das Absolute ist die in der Universalität der Wirklichkeit vermittelte Identität der Allgemeinheit und Besonderheit des Seins oder die in ihrer vollen Concretion sich selbst adäquate absolute Thätigkeit, d. h. die in der Wirklichkeit an sich, durch sich und für sich vollendete Thätigkeit. Als die methodische oder logische Dialektik entfaltet sich die Idee in der logischen Thesis, Antithesis und Synthesis zum dialektischen Processe, welcher in der logischen Determination, im Gesetz des Widerspruchs und im Gesetz des zureichenden Grundes die logischen Gesetze offenbart, um im Begriffe, im Urtheil und im Schlusse die logischen Formen hervortreten zu lassen. Nur aber indem die absolute Thätigkeit sich selbst zugleich als Object und als Subject, zugleich als unmittelbare Existenz und als Freiheit hat, ist sie wahrhaft sich selbst gleich und eben reine Absolutheit, woraus sich ergiebt, wie das Sein überhaupt und im Allgemeinen wesentlich Natur und Geist sein müsse. In der Naturphilosophie kommt das Wesen der Natur, ihre Formen und ihre Stufen in Betracht. Das Wesen der Natur ist das Sein in seiner reinen Objectivität oder das Sein lediglich in seiner positiven Unmittelbarkeit, als welches sie ohne Vernunft ist und die Möglichkeit des Sichselbstbegreifens ausschliesst. Alle Naturdarstellung wird durch die Formen der Bewegung, der Gestaltung und der Belebung erschöpft. Indem sich aber die absolute Thätigkeit, welche das Wesen des Seins ausmacht, in der Unendlichkeit ihrer Positionen objectiv bestimmt und an sich selber vollendet, treibt sie sich von sich selber aus zur Darstellung ihres eignen Grundes fort in den Stufen der Materie, der Körperlichkeit und des Organismus, um sich zum für sich seienden Selbstzweck und damit zum Geist zu erheben, welcher das Sein in der Möglichkeit seines Selbstbewusstseins ist. Die Philosophie des Geistes wird nun zunächst als Pneumatologie, dann als Anthropologie und endlich als Theologie behandelt. Das Sein in seiner wesentlichen und urgründlichen Absolutheit ist nothwendig vollkommene Selbstbestimmheit und darin der Geist in seinem Urwesen als Freiheit bestimmt, als ewig ursprüngliches Beharren in seiner freien Urthätigkeit, als ewig ursprüngliches Produciren und Selbsterhalten seiner subjectiven Gegenwart. Als solcher muss sich der Geist an sich selbst organisiren, d. h. sich in der Sphäre seines Seins als Immanenz unterschiedlicher Existenzen bestimmen. Die Besonderung des Geistes zur Wirklichkeit ist daher eine ewige substantielle Selbstindividuation. Dies tritt zunächst hervor in der Anthropologie, welche die Darstellung des endlichen Geistes ist, wie er zuerst in der Psychologie, dann in der Pragmatologie und zuletzt in der Historiologie auftritt. Zunächst ist nämlich der Geist in der Form endlich-substantieller Individuation oder als Seele thätig, die sich zum Selbstbewusstsein heraufzuarbeiten strebt, um sich dann in ihrer theoretischen, praktischen und ästhetischen Thätigkeit als Wissenschaft, als Moral und als Kunst in voller Wirklichkeit zu erfassen, welche sich im Staate als objectives System der Freiheitswirklichkeit

heraussetzt, um sich im Völkerorganismus zur Breite der völkerrechtlichen Gegenseitigkeit auseinanderzulegen und in der Philosophie der Menschheitsgeschichte wiederum zur substantiellen Universalität zusammen zu fassen. Die Theologie bildet den Schluss der Philosophie des Geistes und enthält die Darstellung des absoluten Geistes nach Seiten der Gottheit, der Schöpfung und der Offenbarung. Die Schöpfung ist ein Act der ewigen Freiheit Gottes oder die absolute Zeit selbst als ewig sich gegenwärtige Einheit der absoluten Möglichkeit und Wirklichkeit oder die reine Immanenz in der Unendlichkeit seiner Beziehung auf die endlichen Dinge. Indem Gott den ewigen Act seiner Selbsterschauung im endlichen Geisterreiche vollzieht, wird er wahrhaft offenbar. Sofern die Menschen im Gottesbewusstsein die Vermittelung ihrer Endlichkeit mit der Unendlichkeit des Geistes finden, ist die Offenbarung Gottes selbst die ewige Erlösung. Das selbstinnerste Wissen um die Einheit des endlichen Geistes mit dem absoluten Geiste ist die Religion, während die Philosophie der reine Gedanke oder absolute Begriff des Göttlichen ist, wiefern sich der endliche Geist mit dem absoluten Geist in Einheit weiss. Da die philosophische Idee, der freie Gedanke der Wirklichkeit, sich selber Princip und Substanz im zeitlichen Fortschritt ihrer Selbstbestimmung bleibt, so ist sie in diesem Processe auch ihr eigener Organismus und darum ist die Geschichte der Philosophie eben so wesentlich systematische Entwickelung, als die Philosophie an sich selbst. Denn (wie bereits Aristoteles herausgefunden hatte) das dem Werden nach Spätere ist der Idee oder dem Wesen nach das Frühere. Dieser historische Organismus der philosophischen Idee soll uns den Process vorführen, durch welchen sich der Geist in der Philosophie als das freie Sein oder reine Wissen zu begreifen sucht. Es geschieht dies in zwei weltgeschichtlichen Hauptstufen, nämlich zuerst innerhalb der antiken oder rein nationalen Philosophie der Griechen, in welcher der Gedanke der subjectiv vermittelten Einheit des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geiste nach seiner wahren und vollendeten Bestimmung unerreicht geblieben ist, und dann in der modernen oder christlich-germanischen Philosophie, worin erst die an und für sich freie Subjectivität des Menschen in Beziehung auf Welt und göttliche Absolutheit hervortritt.

Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm, war 1794 zu Karlseck im Oldenburgischen geboren, auf dem Gymnasium zu Jever gebildet und hatte zuerst in Strassburg und seit 1813 in Heidelberg Rechtswissenschaft studirt, wo er seit 1816 ein begeisterter Anhänger Hegel's wurde und sich 1819 als Privatdocent habilitirte. Nachdem er im Jahre 1822 seine Schrift „Die Religion im innern Verhältniss zur Wissenschaft", mit einem Vorworte von Hegel, veröffentlicht hatte, erhielt er eine Anstellung als ausserordentlicher Professor der Philosophie in Breslau und wurde 1824 als ordentlicher Professor nach Halle berufen, wo er 1826 mit „Grundlinien der Philosophie der Logik" hervortrat und weiterhin mehrere Schriften veröffentlichte, in welchen er ästhetische Probleme im Hegel'schen Sinne philosophisch behandelte. Im Jahre 1835 gab er den ersten Band einer „Genesis des Wissens" heraus, wodurch die Hegel'sche Phänomenologie des Geistes durch eine Metaphysik des wirklichen Geistes ergänzt und das Erkennen weiter erforscht werden sollte, wie es nicht mehr in den Formen des Bewusstseins, des Selbstbewusstseins und der Vernunft, also des blos erscheinenden Geistes, sondern in Bestimmungen des wirklichen Geistes selbst sich bewegt, welche an keinem Andern mehr erscheinen, d. h. in welchem das Erkennen nicht mehr von Anderem, sondern von sich selbst anfängt. Solche Bestimmungen aber, theoretische und praktische, des Gefühls, Vorstellens, Denkens, des Triebs, Begehrens, der Neigung müssten als wirkliche Erkenntnissformen des Geistes gefasst werden. Nach dieser im ersten Theile der „Genesis des Wissens" gegebenen Metaphysik des Geistes gedachte der Verfasser in einem zweiten Theile zuerst die Naturgeschichte des Geistes, in einem dritten Theile die politische Geschichte des Geistes zu behandeln. Er hielt deshalb zunächst Vorlesungen über Morphologie der Natur und psychische Physiologie. Aber die Zeitbewegungen nahmen ihn noch mehr in Anspruch, als die naturwissenschaftliche Orientirung, und er hielt deshalb „politische Vorlesungen", welche in zwei Bänden (1844) im Druck erschienen. Er suchte darin die Zeitbewegungen in socialer und politischer, kirchlicher und wissenschaftlicher Hinsicht nach ihrem innern Zusammenhange durch historisch-philosophische Entwickelungen zu einem Ganzen zusammenzufassen und dieses als das Ergebniss der geistigen Errungenschaft der letzten Jahrhunderte nachzuweisen. Da ihn dies auch auf die Geschichte des Naturrechts und der Rechtsphilosophie führte, worin er die Geschichte der „politischen Metaphysik" ahnte, so entstand daraus sein Werk „Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation bis auf die Gegenwart", welches aber (1848—1852) in drei Bänden nur bis auf die Leibniz-Wolff'sche Zeit fortgeführt wurde. Die Geschichte der Rechts- und Staatserkenntniss seit der französischen Revolution bis auf die Gegenwart blieb unausgeführt. Dieses Werk beabsichtigte zwar zugleich eine innere Geschichte und genetische Entwickelung der wissenschaftlichen Erkenntniss

des Rechts und der Politik sein, war aber in der That nur eine schlecht verarbeitete weitläufige Materialien-Sammlung für eine solche innere Entwickelungsgeschichte und wurde wegen der „Ungunst der Zeiten", in den Tagen der trübsten politischen Reaction, vom Verleger aufgegeben. Die Geltung der Hegel'schen Begriffsconstructionen war durch die Märzstürme des Jahres 1848 weggefegt worden. Hinrichs starb 1861 zu Friedrichsroda in Thüringen.

Hipparchos wird als angeblicher Altpythagoräer mit einer untergeschobenen Schrift „Ueber den Frohsinn" genannt.

Hippasos, aus Metapontum oder aus Kroton in Unteritalien gebürtig, soll als Jüngling den schon bejahrten Pythagoras gehört und eine eigene Schule der „Akustiker", im Unterschied von den „Mathematikern" unter den Pythagoräern gegründet haben. Bei Einigen gilt er als Verfasser einer von Andern dem Pythagoras selbst beigelegten Schrift unter dem Titel „Mystische Rede". Auch andere Schriften der neupythagoräischen Schule wurden ihm später untergeschoben, während Diogenes von Laërte ausdrücklich bemerkt, dass er nichts Schriftliches hinterlassen habe. Nach Aristoteles bestimmte Hippasos mit Herakleitos das Feuer als Grund und Unterlage alles Seienden. Aus Feuer gehe Alles hervor, in Feuer löse sich Alles auf. Feuriger Natur sei auch die Seele, und die in steter Bewegung begriffene Welt gehe in bestimmten Zeiträumen durch Feuer unter.

Hippias aus Elis war ein Zeitgenosse der Sophisten Prodikos und Protagoras und durchzog als ein gewandter Vielwisser und geschmackvoller Schönredner die griechischen und sicilischen Städte in Purpurkleidern, um mit Lehrvorträgen und Prunkreden sich Geld zu verdienen und den Ruhm zu erwerben, über Alles geistreich sprechen und stets etwas Neues sagen zu können. Namentlich in Lakedaimon (Sparta) und Athen hatte er sich einen Kreis von Verehrern erworben und galt zu der Zeit, da Sokrates den Giftbecher trank (400 v. Chr.) als einer der angesehensten Sophisten, über dessen geistreicher Gewandheit die grosse Menge seine sittliche Leichtfertigkeit und Grundsatzlosigkeit vergass. In zwei platonischen Dialogen, dem grössern und kleinern „Hippias", von denen jener über das Schöne, dieser über die Lüge handelt, wird er als ein eitler und prahlerischer Schwätzer dargestellt. Aus einigen seiner Schriften sind uns wenige Bruchstücke überliefert worden. Er bestritt die Verbindlichkeit der positiven Gesetze, weil sie so verschieden und wandelbar seien und die Menschen zu Vielem zwingen, was wider die Natur streite. Nur das Naturgesetz wollte er darum gelten lassen, welches überall ebenso gleichgehalten werde, wie die Verehrung der Götter und der Eltern.

Hippodamos wird als angeblicher Altpythagoräer mit einer Schrift „Ueber die Glückseligkeit" und einer andern „Ueber den Staat" genannt, aus welcher der Sammler Stobaios einige Bruchstücke mitgetheilt hat.

Hippodamos aus Milêt wird bei Aristoteles als erster Urheber kunstmässiger Städteanlagen (eines Planes zur athenischen Hafenstadt Peiraios, eines solchen von Rhodos und von Thurioi in Unteritalien) genannt, zugleich aber als der erste Philosoph bezeichnet, welcher einen, uns freilich nicht erhaltenen, schriftlichen Entwurf zu einer vollkommenen Staatsverfassung und Gesetzgebung hinterlassen habe.

Hippokleidês wird als Epikuräer und Vorsteher der Schule in Athen aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert genannt, welcher mit dem Epikuräer Polystratos bis zu ihrem beiderseitigen, wie erzählt wird, gleichzeitigen Tode in Gütergemeinschaft lebte.

Hippokratês, von der Insel Kos gebürtig, war in der Mitte des fünften vorchristlichen Jahrhunderts als philosophisch gebildeter Arzt berühmt und wurde bei den Alten bald als Anhänger des Hêrakleitos, bald des Dêmokritos bezeichnet. Doch findet sich in den echten Schriften, die uns von ihm erhalten sind, wenig eigentlich Philosophisches im engern Sinne des Wortes. Uebrigens zeigt er sich darin überall als einen genauen und sorgfältigen Beobachter der Natur und ihrer Einflüsse auf den menschlichen Körper, indem er den Ursachen der Erscheinungen nachforscht. „Die Ideen von Gesundheit und Krankheit als wechselnder Formen des thierischen Lebens, von der Heilkraft der Natur, von der stufenweisen Zu- und Abnahme der Krankheit, von den entscheidenden Wendepunkten und Tagen im Verlaufe der Krankheiten, von der Nothwendigkeit einer zweckmässigen Diät im gesunden sowohl, als im kranken Zustande, schreiben sich hauptsächlich von Hippokrates her, so dass man mit Recht sagen kann, er habe den ersten Grund zur wissenschaftlichen Behandlung der Medicin gelegt". Eine Schrift des jüngern griechischen Arztes Claudius Galenus *„de placitis Hippocratis et Platonis"* wurde von Iwan Müller (1874) neu herausgegeben.

V. de Laprade, de philosophia Hippocratis. Aix, 1848.

E. Chauvet, Hippocrates qualis fuerit inter philosophos. Caen, 1855.

Hippolytos, ein Schüler des Kirchenvaters Eirênaios (Irenaeus) war als Presbyter um das Jahr 235 von Rom nach Sardinien verbannt worden. Er wird von spätern Kirchenvätern als Verfasser einer Schrift gegen die Ketzereien bezeichnet, welche wahrscheinlich die neuerdings aufgefundene und

veröffentlichte, in griechischer Sprache verfasste „Widerlegung aller Ketzereien“ ist, von welcher ein Theil unter dem Titel *„Philosophumena Originis“* durch Emmanuel Miller in Oxford (1851), das Ganze aber (bis auf den fehlenden Anfang des vierten Buches) aus einer im Kloster auf dem Berge Athos aufgefundenen Handschrift durch L. Duncker und F. G. Schneidewin unter dem Titel *„Hippolyti refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt“* (1859) herausgegeben wurde. Der Verfasser geht auf den Nachweis aus, dass die sogenannten gnôstischen Systeme (siehe den Artikel „Gnôstiker“) nicht aus den heiligen Schriften und der christlichen Ueberlieferung, sondern aus den hellenischen Philosophemen und Mysterien hervorgegangen seien. Im Uebrigen bewegt er sich, soweit in dem Werke seine eigenen Anschauungen hervortreten, ganz im theologischen Gedankenkreise seines Lehrers Irenaeus und hat keine eigenthümlich philosophischen Lehren.

Hippôn aus Rhegium (in Unteritalien) stammend — sein Zeitalter ist ungewiss — schliesst sich in seiner Lehre an die jonischen Naturphilosophen an und soll das Wasser für den Urgrund aller Dinge und auch für den Ursprung der Seele gehalten und (nach dem Zeugnisse des Alexander von Aphrodisias) geleugnet haben, dass es ausser dem sinnlich Erkennbaren noch Etwas gebe.

Hippothalês aus Athen wird als ein persönlicher Schüler Platon's genannt.

Hirnhaym, Hieronymus, war als Generalvikar der Prämonstratenser Oesterreichs im Jahr 1679 zu Prag gestorben und hat eine Schrift unter dem Titel hinterlassen: *„De typho generis humani seu scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, jactantia, praesumtione, incommodis et periculis tractatus brevis“* (1776), worin er sich in der Weise von Blaise Pascal, Pierre Huet, Pierre Poiret und Joseph Glanvil zur „Philosophie des Nicht-Philosophirens“ bekennt, indem er als frommer kirchengläubiger Skeptiker nicht blos gegen die logischen Fundamentalsätze der Philosophie, sondern überhaupt gegen die gelehrte Unwissenheit, Eitelkeit und Zanksucht eifert und alle menschliche Erfahrung und Wissenschaft mit Salomon für eitel hält und als einzig wahre Quelle der Wahrheit die göttliche Offenbarung erklärt, die sich uns als ein von der Vernunft verschiedenes, dem menschlichen Geist ursprünglich anerschaffenes und durch göttliche Gnade gewecktes inneres Licht ankündigt.

C. S. Barach, Hieronymus Hirnheim. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Cultur des 17. Jahrhunderts. 1864.

Hispanus, siehe Petrus Hispanus.

Hobbes, Thomas, war 1588 zu Malmesbury in der Grafschaft Wilts in Südengland geboren und seit seinem 15. Jahre in Oxford gebildet, wo er in der herkömmlichen aristotelischen Logik und Physik gut geschult wurde und sich der scholastisch-nominalistischen Geistesrichtung Occam's zuwandte, deren Einfluss sich in seiner spätern Philosophie deutlich erkennen lässt. Nachdem er 1608 die Universität mit dem Grad eines *Baccalaureus artium* verlassen hatte, wurde er zwanzigjährig Erzieher im Hause des William Cavendish, Barons von Hardwich, spätern Grafen von Devonshire. Er machte mit seinem Zögling, dem ältesten Sohne des Hauses, der mit Hobbes fast gleichalterig war, eine Reise durch Frankreich und Italien. Nach seiner Rückkehr studirte er eifrig die alten Schriftsteller, besonders Geschichtsschreiber, und trat später als Vierzigjähriger (1628) zuerst mit einer englischen Uebersetzung des Thukydides als Schriftsteller auf, indem er im Spiegel jenes grossen Geschichtsschreibers seinen Landsleuten die thatsächlichen Folgen der Volksherrschaft vorhalten wollte. In seinem Gegensatze gegen die aristotelische Scholastik und zur theologischen Orthodoxie wurde Hobbes durch die Bekanntschaft mit dem Philosophen Francis Bacon und dem Freidenker Edward Herbert befestigt, mit denen er in nähern Verkehr trat. Nachdem er 1626 seinen Gönner dem Grafen von Devonshire, und 1628 seinen frühern Zögling, den ältesten Sohn des Grafen, durch den Tod verloren hatte, reiste er als Erzieher und Gesellschafter eines andern vornehmen jungen Engländers, schon 41 jährig, zum zweiten Male nach Frankreich und Italien, wo er den berühmten Galilei kennen lernte. Er beschäftigte sich damals eifrig mit dem Studium der Mathematik und der „Elemente“ des Eukleides, welches nachmals von grossem Einfluss auf die Gestaltung seiner Philosophie wurde. Im Jahr 1631 wurde er Erzieher eines jüngern Sohnes der Familie Devonshire, welchen er 1634 nach Frankreich begleitete. In Paris wurde er mit dem Pater Mersenne, dem Freunde des Descartes, und mit dem Philosophen Pierre Gassendi bekannt. Nachdem er 1637—1640 wieder in England in enger Verbindung mit der royalistisch gesinnten Familie Devonshire gelebt und an den neubelebten naturwissenschaftlichen Forschungen eifrigen Antheil genommen hatte, trieb ihn der mit dem Beginne des langen Parlaments drohende Bürgerkrieg im Jahr 1640 nach Paris, wo er die nächsten dreizehn Jahre seines Lebens im Umgang mit seinen Freunden verbrachte und seine philosophischen Werke ausarbeitete. Durch den Pater Mersenne wurde ihm die Handschrift der *„Meditationes“* des Cartesius mitgetheilt. Die darüber niedergeschriebenen Gedanken und Einwürfe des Hobbes wurden neben den Bemerkungen anderer Gelehrten bei der Ausgabe der *„Meditationes de prima*

philosophia" (1641) von Descartes beantwortet. Während Hobbes in Paris dem dorthin geflüchteten Prinzen von Wales, dem nachmaligen Karl II., Unterricht in der Philosophie und Mathematik ertheilte, arbeitete er seine *Elementa philosophica de cive* aus und liess das Buch, das gewöhnlich abgekürzt unter dem Titel „*de cive*" (von Bürger) angeführt wird, 1642 zunächst in wenigen Exemplaren für seine Freunde drucken. Erst fünf Jahre später gab er dasselbe, überarbeitet, in seiner jetzigen Gestalt (1647) in Holland heraus. In's Französische wurde dasselbe 1649 durch Sorbière, in's Deutsche 1873 durch J. H. von Kirchmann übersetzt. Daran schlossen sich die weitern Schriften an: *De corpore politico or the elements of law moral and political* (1650) und *Human nature or the fundamental elements* (1650) an, während das Werk *Leviathan or the matter, form and authority of government* (1651) das Wesentliche seiner Lebens- und Weltanschauung in bündiger und scharfer Darstellung nochmals zusammen fasste. Da er durch die in diesen Schriften rückhaltlos ausgesprochenen theologisch-kirchlichen Anschauungen, mit denen er in die Reihe der englischen Freidenker trat, den Hass katholischer wie protestantischer Theologen gegen sich aufstachelte, so wussten es die Hofleute in der Umgebung des Prinzen von Wales dahin zu bringen, dass Hobbes aus der Umgebung des Prinzen verwiesen wurde. Er kehrte 1653 nach England zurück, wo er jedoch eine ihm von Cromwell, der an den im „*Leviathan*" entwickelten politisch-kirchlichen Grundsätzen Wohlgefallen hatte, angebotene Stelle als Staatssecretär ablehnte, da er sich keiner politischen Partei anschliessen mochte und der öffentlichen Laufbahn den stillen Umgang mit Gelehrten in London vorzog, unter welchen sich auch der berühmte Arzt Harvey befand. Später erhielt er im Hause des von ihm erzogenen jüngern Grafen von Devonshire, dessen Sohn er wieder zu erziehen hatte, die erwünschte Musse, um sich ganz seinen gelehrten Arbeiten zu widmen. Er veranstaltete selbst eine Ausgabe seiner Werke in lateinischer Sprache und liess dieselben, da er in England die Erlaubniss zum Druck nicht erhalten konnte, als *Opera philosophica* (in zwei Bänden) zu Amsterdam (1668) erscheinen, wo zehn Jahre später auch eine holländische Uebersetzung erschien. Die lateinische Bearbeitung seiner Werke steht übrigens der englischen Ausgabe an Genauigkeit, Schärfe und pikantem Ausdruck nach. Vom öffentlichen Leben ganz zurückgezogen, verbrachte Hobbes die letzten Jahre seines ehelosen Lebens im ungeschmälerten Genusse seiner Sinnes- und Geisteskräfte im Hause Devonshire zu Hardwick, wo er im einundneunzigsten Lebensjahre (1679) starb. Indem sich Hobbes in der naturalistischen Denkweise des Francis Bacon bewegt, und wie dieser den Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie festhält, ist er in der Erkenntnisslehre ein Gegner des Descartes und ein Vorläufer von John Locke und der sensualistischen Schule in Frankreich geworden. Ein Gegner der Scholastik und des damals auf Universitäten und Schulen herrschenden Aristoteles, dessen Politik er das gefährlichste, dessen Metaphysik das ungereimteste, weil auf durchgängiger Verwechslung von Wort und Sache beruhende, Buch nennt, erkennt sich dagegen Hobbes als dankbaren Schüler ebenso des Kopernikus und Keppler, der Begründer der astronomischen Wissenschaft, wie des Galilei, als des Begründers der allgemeinen Physik, und des Harvey, des Entdeckers der Gesetze des Blutumlaufes und Begründers der Biologie (der Wissenschaft vom Leben), während er für sich selbst die Begründung der „bürgerlichen (politischen) Philosophie" in Anspruch nimmt und in der That seinen Ruhm, wie seinen nachhaltigen Einfluss auf spätere philosophische Bestrebungen hauptsächlich seinen rechtsphilosophischen Entwickelungen verdankt. An der Hand des „*Leviathan*", seines philosophischen Hauptwerkes, gruppiren sich die Lehren von Hobbes in folgendem Zusammenhang. Die Philosophie enthält diejenigen Erkenntnisse, welche durch die Vernunft mittelst Schlüssen theils aus den Ursachen vorwärts, theils aus den Wirkungen rückwärts gewonnen werden. Darum ist von der Philosophie die aus übernatürlicher Offenbarung stammende Theologie ausgeschlossen, und die Vermischung des Glaubens und der Vernunft ist eine Versündigung an beiden. Wer den Glauben mit der Vernunft prüft, gleicht einem Kranken, welcher die heilsame Pille, statt sie einfach zu verschlucken, zerkaut und davon nur einen bittern Geschmack gewinnt. Die Philosophie hat aber, um ihre Erkenntnisse zu gewinnen, nicht blos den von Franz Bacon empfohlenen Weg der Induction oder die analytische (*resolutiva*) Methode, sondern ebenso die synthetische (*compositiva*) Methode zu befolgen. Der erste Ursprung alles Wissens liegt in den Einwirkungen der Dinge auf unsere Sinnesorgane, und diese Einwirkungen können Nichts anders sein, als Bewegungen, wodurch auf Seiten der Sinnesorgane rückwirkende Bewegungen hervorgerufen werden, deren Ergebniss die Sinnesempfindungen oder Wahrnehmungen sind, die mit den Bewegungen im Gegenstande selbst nichts zu schaffen haben und lediglich in uns selbst liegen. Die Affection des Sinnesorganes dauert auch nach dem Aufhören der Einwirkung von Seiten der Gegenstände noch fort, und dieses Nachtönen der Empfindung, welches gewissermaassen als sechster Sinn gelten kann, heisst Erinnerung, Gedächtniss

oder Imagination; ja es ist dies eigentlich das Empfinden selber, welches man empfunden oder wahrgenommen hat. Die Summe dessen, was sich in unserm Gedächtniss befindet, heisst Erfahrung. Zunächst zur Erinnerung an Wahrgenommenes, dann für den Zweck der Mittheilung werden willkürliche Zeichen oder Namen (Wörter) erfunden, welche die wahrgenommenen Gegenstände bezeichnen, wie sie in der Erinnerung liegen und als Zeichen für viele ähnliche Gegenstände den Charakter der Allgemeinheit erhalten, den die Dinge selbst niemals haben. Worte sind darum für den Weisen nur Rechenpfennige, womit er eben nur rechnet; für den Thoren sind sie Geld. Das Verstehen oder der Verstand ist das Verbinden einer Vorstellung mit dem gehörten Wort, was auch dem Thier zukommt. Dagegen vermag nur der Mensch die Zeichen mit einander zu verbinden und sie wieder zu trennen. Bei Zahlzeichen nennt man diese Verbindnng Rechnen, sonst aber Denken oder Vernunft, welche wesentlich Nichts anders ist, als die Fähigkeit zu addiren und zu subtrahiren. Eine solche Wortverbindnng, welche Vereinbares zusammenstellt, d. h. dasjenige was aus einem Worte folgt, von ihm bejaht, ist eine Wahrheit, ihr Gegentheil Ungereimtheit oder Unwahrheit. Die Urtheile, dass etwas wahr oder falsch sei, haben nur Sinn für das, was aus den Namen der bezeichneten Dinge folgt, also nur für Wortverbindnngen oder Sätze, nicht für die Dinge selbst. Der Besitz wahrer Sätze ist Wissenschaft, der Besitz sehr vieler solcher Wahrheiten ist Weisheit. Verständlichkeit der Wörter ist das eigentliche Licht des Verstandes, und verständliche Begriffsbestimmungen aller der in den Wissenschaften gebrauchten Wörter bilden den Inhalt der „ersten Philosophie“, der sogenannten Metaphysik, welche in diesem Sinne die gemeinschaftliche Grundlage aller Wissenschaften ist, von Hobbes jedoch zur Naturphilosophie gerechnet wird. Das „Ausser uns sein“ bezeichnen wir als Ranm; das durch die Erinnerung früher wahrgenommener Bewegungen in uns gegenwärtige Bild der Bewegung als Aufeinanderfolge bezeichnen wir als Zeit. Beide bezeichnen nicht etwas an den Dingen Haftendes. Die Continuität der Zeiten und der Räume besteht darin, dass zwei einen Theil gemeinsam haben. Unendliches können wir uns nicht vorstellen; was wir uns vorstellen, ist eben als solches köperlich. Denkt man in den imaginären Raum, welcher nach Abstraction von allem wirklich Existirenden übrig bleibt, wieder etwas hinein; so nimmt das in ihm Befindliche nothwendig einen Theil des Raumes ein oder fällt mit demselben zusammen, d. h. es ist ausgedehnt und von unserm Vorstellen unabhängig oder Substanz. Was wir also als existirend vorstellen können, sind nur Körper. Die Grösse oder Ausdehnung des Körpers ist dadurch bestimmt, welchen Theil des von uns vorgestellten „Ausser-uns-seins“ derselbe einnimmt. In Folge der Bewegung oder Ortsveränderung steht er unter dem Begriffe der Zeit. Unkörperliche Substanzen giebt es nicht; alle Snbstanzen sind Körper; diese aber können nicht entstehen, noch vergehen, sondern nur auf verschiedene Weise uns erscheinen. Was wir Eigenschaften der Dinge nennen, läuft auf verschiedene Bewegungen hinaus, welche entstehen und vergehen können. Die Veränderung ist eine Bewegung der Theile des bewegten Körpers; ihre Ursache ist ein anderer, angrenzender, bewegter Körper. Die Ursache bezieht sich auf den schon hervorgebrachten Effect; die Potenz auf den künftigen. In demselben Augenblicke, wo die Potenz voll wird, ist auch die Wirklichkeit hervorgebracht. Die Potenz ist deshalb auch ein Actus, nämlich eine Bewegung, welche nnr deshalb Potenz genannt wird, weil ein anderer Actus von ihr hernach hervorgebracht wird. Alle Philosophie ist somit Körperlehre. Neben den natürlichen Körpern giebt es anch noch künstliche, unter welchen der Staat die höchste Stelle einnimmt. Als Wissenschaft von den natürlichen Körpern ist die Philosophie Naturphilosophie; als Wissenschaft vom Staatskörper ist sie politische Philosophie. Die Lehre vom Menschen bildet den Schluss der Naturphilosophie und den Uebergang zur politischen Philosophie. Der Zweck alles Wissens ist der Nutzen des menschlichen Lebens. Die Naturphilosophie betrachtet die Art und Weise, wie die Phänomene hervorgebracht werden. Unter allen Phänomenen ist aber das Bewundernswürdigste, dass es unter den natürlichen Körpern einige giebt, welche die Vorstellungen anderer Dinge in sich haben, während andern natürlichen Körpern solche Vorstellungen fehlen. Wenn also die Phänomene die Principien sind, das Uebrige zu erkennen, so ist die Empfindung das Princip, die Phänomene selbst zu erkennen. Alle Wissenschaft ist also von der Empfindung abzuleiten. Da die Empfindungen entstehen und vergehen, so sind sie Veränderungen eines empfindenden Körpers, also Bewegungen einiger Theile, welche innerhalb des empfindenden Körpers existiren. Bewegung entsteht nur von einem berührenden Bewegten; also entsteht Empfindung, wenn der äussere Theil eines Organes gedrückt wird und sich diese Bewegung bis zum Innersten fortpflanzt. Die Bewegungen der körperlichen Dinge theilen sich durch Uebertragung auf das Medium der Luft unsern Sinnen mit und werden von da zum Gehirn, von diesem zum Herzen fortgepflanzt. Jeder äussern Einwirkung entspricht aber eine Gegenwirkung im Organismus des empfindenden Wesens. Aus der Gegenwirkung, welche durch die

natürliche innere Bewegung des empfindenden Organs selbst entsteht, entspringt die Vorstellung oder Einbildung, die eben nur abgeschwächte Empfindung ist. Neben der durch Einwirkung der Gegenstände hervorgebrachten Reaction, welche die Empfindung erzeugt, geht aber noch eine andere rückläufige Bewegung her, welche in dem Bestreben besteht, Lust zu empfinden und Unlust loszuwerden. Lust und Schmerz entstehen durch eine vom Sinnesorgane zum Herzen sich fortpflanzende Action, durch welche die Bewegung des Blutes gefördert oder gehindert wird. Lust und Schmerz sind die Grundlagen und Voraussetzungen für das Begehren und Meiden, während beider Ursachen die Gegenstände der Sinne sind. Was Lust erregt, wird begehrt; das Gegentheil wird gemieden. Das Abwechseln verschiedener Begehrungen heisst Ueberlegung; das Ergebniss der Ueberlegung heisst Wille, welcher als passives Bewegtwerden kein freier genannt werden kann. Frei ist man nur beim Thun des Gewollten. Gut heisst dasjenige, worauf das Begehren geht; übel heisst dasjenige, worauf das Verabscheuen geht. Verschiedenen Subjecten ist auch Verschiedenes gut oder begehrenswerth und übel oder verabscheuenswerth. Auch für dieselben Subjecte ist nach Zeit, Ort und Verhältnissen Verschiedenes gut oder übel. Für Alle aber giebt es ein höchstes Gut, die Erhaltung der eigenen Existenz, und ein höchstes Uebel, der Tod. Von Natur begehren Alle ihr eigenes Wohl; die übrigen Güter haben nur Werth in dem Verhältnisse, als sie zur Selbsterhaltung beitragen. Da nicht für Alle dasselbe gut oder übel ist, so ist auch die Beurtheilung von Tugend und Laster bei verschiedenen Menschen verschieden, so lange sie ausser dem Staate leben und Keiner an die Meinung des Andern gebunden ist. Da Jeder thun kann, was er will, so sind Alle gleich frei; die Folge dieser Freiheit ist aber, da Jeder auch dem Andern sein höchstes Gut, das Leben, nehmen kann, gegenseitige Furcht und gegenseitige Schutz-Versuche; also Krieg Aller gegen Alle ist der Naturzustand, und zwar als ein durchaus rechtlicher Krieg, da der Eine mit Recht angreift, der Andere mit Recht widersteht. Da nun aber dieser ewige Krieg Aller gegen Alle für die Selbsterhaltung nachtheilig und für Jeden die Sicherung des Daseins Naturgesetz ist; so wäre es ein Widerspruch, in diesem Krieg Aller gegen Alle zu verharren, und den Frieden zu suchen, ist darum das erste Naturgesetz. Aus demselben Grunde aber, um den Frieden zu sichern, sind noch andere Gesetze nöthig, z. B. Dankbarkeit, Geselligkeit, Versöhnlichkeit, Bescheidenheit, Billigkeit u. s. w., die zusammen das Moralgesetz bilden, welches Gott der Vernunft eines Jeden eingepflanzt hat. Damit sie erfüllt werden können, ist eine Sicherheit nöthig, dass man sie nicht zum Nachtheile seiner Selbsterhaltung erfüllt. Als einfachste Regel, um zu finden, was zu thun ist, empfiehlt sich, dass man sich stets frage, wie man wünsche, dass die Andern gegen uns handeln mögen. Da die Sicherheit mit der natürlichen Freiheit Aller, zu thun was Jedem beliebt, unvereinbar ist, so bleibt nur übrig, dass Jeder auf diese Freiheit verzichte unter der Bedingung, dass die Andern dasselbe thun. Diese Uebereinkunft oder der Urvertrag ist darum nicht, wie Aristoteles und Grotius sagen, eine Folge des Geselligkeitstriebs, sondern lediglich der Furcht und der Sorge für den eignen Nutzen. Die bisherige Macht und Freiheit Aller muss Einem Einzelnen oder einem Vereine übertragen werden, unter welchem nun Alle stehen und welcher statt Aller will, dessen Wille also für den Willen Aller zu halten ist. Blos durch die höchste Herrschaft wird eine Menge Menschen zu einer Person mit einem Willen, d. h. zu einem Volke, ja eigentlich ist der Souverain das Volk und die Uebrigen seine Unterthanen. Eine solche Einigung ist der Staat, welcher als bürgerliche Person der sterbliche Gott ist, dem wir Friede, Sicherheit und Eigenthum verdanken. Erst im Staate und durch ihn giebt es Mein und Dein, Recht und Unrecht. Damit im Staate der absolute Friede auch wirklich erreicht werde, muss dem Herrscher auch wirklich alles Recht und alle Macht übertragen werden. Hat aber der Herrscher das Recht, Alle zu Allem zu zwingen, so hat er die höchste Gewalt und damit das Recht der Strafe, des Kriegs und Friedens, der Besteuerung, der Gesetzgebung und des Gerichts. Recht ist, was der Souverain erlaubt, Unrecht ist, was er verbietet. Dem Unterthan gegenüber kann der Souverain nicht Unrecht thun und hat diesem gegenüber der erstere keine Rechte. Nur sich selbst zu tödten, ist keiner verpflichtet, da Selbsterhaltung der Zweck der Staatenbildung ist. Am Sichersten wird der Friede in der Monarchie erhalten, in welcher nur Einer schaden kann, während es in der Demokratie Viele können. Aufgelöst aber wird der Staat, wenn sich die Unterthanen das Recht anmaassen, über gut und bös zu urtheilen und wenn sie meinen, der Herrscher sei den bürgerlichen Gesetzen unterthan. Derselbe hat nur Eine Pflicht, als Pflicht der richtigen Vernunft, nämlich das Heil des Volkes im Auge zu behalten. Zur absoluten Staatsgewalt gehört auch das Recht, über die ganze Denkweise der Unterthanen, also auch über ihre Religion zu verfügen. Die Sorge für die Zukunft treibt die Menschen zur Erforschung der Ursachen, deren Kenntniss auf die gegenwärtigen Dinge ein Licht zu werfen pflegt. Die Liebe zur Erforschung der Ursachen des Vergangenen spornt den Menschen, von der

Betrachtung der Wirkung auf die Ursache, dann auf die Ursache der Ursache u. s. w. zu kommen, bis er zu der Erwägung gelangt, dass es eine ewige Ursache geben müsse oder eine solche, über welche hinaus es keine frühere mehr geben kann. So kommt es denn, dass wer sich tief in die Betrachtung der natürlichen Dinge versenkt, nothwendig zu dem Glauben gelangen muss, dass ein ewiger Gott ist, wenn er gleich die Idee der göttlichen Natur in seinem Geiste nicht fassen kann. Denjenigen aber, welche über die natürlichen Ursachen der Dinge wenig oder gar nicht nachdenken, wohnt nichts destoweniger eine gewisse Furcht inne, in Folge deren sie zur Annahme und Erdichtung verschiedener unsichtbarer Mächte geneigt sind. Sie fürchten ihre eignen Gebilde, rufen dieselben im Unglück an, preisen sie im Glücke und machen endlich Götter daraus. So kam es denn, dass die Menschen von ihren unzähligen Einbildungen her eben so viele Götter erdichtet haben. Die Furcht vor dem Unsichtbaren ist also der Same dessen, was Jeder bei sich selber Religion, bei denen aber, die sich in anderer Weise fürchten, Aberglaube nennt. Da nun Zeichen und Wirkung der Religion lediglich im Menschen wahrzunehmen sind, so dachte man sich auch das angenommene göttliche Wesen als von derselben Substanz und Beschaffenheit, wie die Seele des Menschen. Man stellte sich dasselbe in Gestalt eines luftförmigen Körpers vor und nannte dieses Wesen Geist. Die Verehrung, welche man unsichtbaren Wesen natürlicher Weise bezeigt, besteht in solchen Ausdrücken der Achtung, wie man sie gegenüber von Menschen gebraucht: in Gaben, Bitten, Dank, Niederfallen. In Folge der verschiedenen Vorstellungen, Urtheile und Leidenschaften verschiedener Menschen ist dieser religiöse Glaube und Cultus zu so entgegengesetzten Ceremonien erwachsen, dass diejenigen, deren sich der eine bedient, den Andern grösstentheils lächerlich vorkommen. Die ersten Gründer von Staaten und Gesetzgeber unter den Heiden, welche blos den Zweck hatten, das Volk im Gehorsam zu erhalten, haben eifrig dafür gesorgt, dass vor Allem die Leute glaubten, die Religionsvorschriften seien nicht von jenen erfunden, sondern von einem Gott oder Geiste geboten, und sie selber, die Staatengründer und Gesetzgeber, seien Menschen von höherer Natur, als die übrigen, damit ihre Gebote desto eifriger angenommen wurden. Weiterhin sollte das Volk zu dem Glauben gelangen, dass das durch die Gesetze Verbotene den Göttern selbst missfällig sei. Endlich soll das Volk meinen, durch die genaue und vorschriftmässige Beobachtung der Ceremonien würden die Götter versöhnt, durch das Versäumen derselben dagegen gereizt. Es ist also klar, dass bei den Heiden die Religion ein Theil ihres Staates war. Wo aber Gott selbst durch eine übernatürliche Offenbarung Religion gepflanzt hat, da hat er sich auch ein eigenthümliches Königreich geschaffen und hat seinen Untergebnen Gesetze gegeben nicht blos in Bezug auf das Benehmen gegen einander, sondern auch gegen ihn selbst. Es ist also offenbar, dass im Reiche Gottes das bürgerliche Gemeinwesen und die Gesetze ein Theil der Religion sind und dass es darum im Reiche Gottes keine Unterscheidung von irdischer und geistiger Herrschaft giebt. Glieder aber oder Bürger des Reiches Gottes sind nur diejenigen, welche glauben, dass ein Gott ist und für das Menschengeschlecht Sorge trägt, und welche die Gebote Gottes anerkennen; alle Uebrigen sind als Feinde anzusehen. Verkündigt aber werden die göttlichen Gesetze auf drei Weisen: durch das Gebot der natürlichen Vernunft, durch Offenbarung oder durch die Stimme eines Menschen, welchem Gott bei den Andern Glauben schafft, und durch die Wirkung der Wunder. Dreifach also kann gewissermaassen das Wort Gottes genannt werden: vernünftiges, sinnliches und prophetisches, welchem eine dreifache Art, Gott zu hören, entspricht: die gerade Vernunft, der übernatürliche Sinn und der Glaube. Die Wirklichkeit einer unmittelbaren Offenbarung kann nur durch Wunder erwiesen werden; da gegenwärtig die Wunder aufgehört haben, so ist uns kein Kriterium übrig geblieben, um die behauptete Offenbarung einer Privatperson anzuerkennen. Die heilige Schrift ersetzt seit der Zeit des Erlösers den Mangel aller andern Eingebung hinreichend, und es können aus ihr durch weise und gelehrte Deutung und durch sorgfältige Schlussfolgerung alle Regeln und Vorschriften, die zur Kenntniss unserer Pflicht gegen Gott und Menschen erforderlich sind, ohne Schwärmerei oder übernatürliche Eingebung leicht abgeleitet werden. Der Offenbarung gegenüber brauchen wir auf Sinn und Erfahrung oder auf unsere natürliche Vernunft nicht zu verzichten. Bei dem, was über unsere Vernunft geht, werden wir angewiesen, unsern Verstand gefangen zu nehmen, d. h. aber nicht, unsere Erkenntnissfähigkeit der Meinung eines Andern zu unterwerfen, was nicht in unserer Macht steht, sondern blos unsern Willen zum Gehorsam hinzugeben. Der eigenthümliche Gehalt der h. Schrift bezieht sich durchaus auf einen und denselben Zweck, nämlich die Menschen zum Gehorsame gegen Gott zu bekehren oder die Rechte des Reiches Gottes darzustellen. Das durch Christus wiederhergestellte Reich Gottes ist nicht von dieser Welt; daher können auch seine Diener, wenn sie nicht Könige sind, keinen Gehorsam in seinem Namen fordern. Nur auf dem Wege freier Ueberzeugung sollen die Diener Christi für den Eintritt in dessen Reich wirken.

Bedingung der Aufnahme in dasselbe ist der Glaube an Christus und Gehorsam gegen die Gesetze. In jedem Staate ist der Souverän der höchste Seelsorger seines Volkes, und alle andern Seelsorger sind nur dessen Diener. Ist das Staatsoberhaupt ein Christ, so gestattet dasselbe eben damit den Glauben an den Artikel: Jesus ist der Christ, und fordert Gehorsam gegen alle bürgerlichen Gesetze, in welchen auch alle Naturgesetze, d. h. Gesetze Gottes mitenthalten sind. Ist aber das Staatsoberhaupt ein Ungläubiger, so sündigt jeder seiner Unterthanen, der ihm widersteht, gegen die Gesetze Gottes. Ihr Glaube ist etwas Innerliches und Unsichtbares, und sie brauchen sich deshalb nicht in Gefahr zu begeben. Thun sie es dennoch, so sollen sie ihren Lohn im Himmel erwarten und sich über ihren gesetzlichen Souverän nicht beklagen, geschweige denn ihn bekriegen. Aber welcher ungläubige König wird so ungerecht sein, einen Unterthan zu tödten oder zu verfolgen, von dem er weiss, dass er auf die Wiederkunft Christi wartet und nach dem Weltbrande demselben Gehorsam zu leisten im Sinne hat, bis dahin aber sich verbunden hält, den Gesetzen dieses ungläubigen Königs zu gehorchen?

Th. Hobbes, works. English and Latin now first collected and edited by Sir Molesworth. London, 1839—45, 16 vols (English 11 vols, Latin 5 vols.)

Hölderlin, Friedrich, war 1770 zu Laufen am Neckar, unweit Heilbronn, geboren und auf den niedern Seminarien (Klosterschulen) Denkendorf und Maulbronn für die Universität Tübingen vorbereitet, wo er 1788 in das theologische Stift eintrat und nach zweijährigem Cursus Magister der Philosophie wurde. Im Stift war er seit 1788 mit Hegel und seit 1790 auch mit Schelling eng verbunden. Neben dem eifrigen Studium Kant's widmete er sich bereits als Student der Dichtkunst, indem er mit dem hellenischen Ideale reiner Menschheit eine schwärmerische Liebe zur Natur verband. Nach Vollendung seines theologischen Studiums nahm er 1793 im Hause des Freiherrn von Kalb zu Waltershausen eine Hauslehrerstelle an, und wurde durch Frau von Kalb, die geistreiche Freundin Schiller's, mit diesem und andern literarischen Berühmtheiten in Weimar und Jena bekannt. Seit Herbst 1794 hörte er Fichte's Vorlesungen in Jena, wohin er 1795 ganz übersiedelte. Als Zuhörer Fichte's war Hölderlin noch ganz Kantianer und fand auch in Fichte's Philosophie nur eben die Lehre Kant's. Noch einige Jahre später nannte er Kant den Moses unserer Nation, welcher dieselbe aus der ägyptischen Erschlaffung in die freie, einsame Wüste seiner Speculation führte und das energische Gesetz vom Berge brachte. In deinem Herzen (schreibt Hölderlin 1795 in einem Briefe) ist das uneigennützige Gefühl der Pflicht; dein Geist entwickelt sich dieses Gefühl mit Hülfe anderer Geister, deren Schriften deine Freunde sind. Das Gefühl deines Geistes wird reingedachter, unbestechlicher Grundsatz; der Gedanke tödtet es nicht, es wird gesichert, befestigt durch den Gedanken. Auf diesen Gedanken der Pflicht, d. h. auf den Grundsatz: der Mensch soll immer so handeln, dass die Gesinnung, aus der er handelt, als Gesetz für Alle gelten könnte, und er soll so handeln lediglich, weil es eben das heilige, unabänderliche Gesetz seines Wesens ist; also auf jenes Gesetz unserer Moralität gründest du die Beurtheilung deiner Rechte; jenem heiligen Gesetze immer näher zu kommen, ist dein höchster Zweck, das Ziel alles deines Bestrebens, und diesen Zweck hast du mit Allem gemein, was Mensch heisst. Was nun als Mittel nothwendig ist zu jenem Zweck, was dir unentbehrlich ist zur nie vollendeten Vervollkommnung deiner Sittlichkeit, darauf hast du ein Recht. Das Unentbehrlichste ist hierbei natürlich Freiheit des Willens; was aus Zwang geschieht, ist nicht Handlung eines guten Willens, also nicht gut im eigentlichen Sinne, vielleicht nützlich, vielleicht legal, aber nicht moralisch. Und so kann durchaus keine deiner Kräfte auf eine Art eingeschränkt werden, wodurch sie minder oder mehr zu deiner Bestimmung untauglich gemacht würde, und so oft du eine solche Einschränkung deiner Kräfte oder ihrer Producte nicht zulässest, so oft behauptest du ein Recht, sei es mit Worten oder mit der That. Natürlich hat also jeder Mensch gleiche Rechte in diesem Sinne. Keinem kann der Gebrauch seiner Kräfte oder ihrer Producte auf eine Art streitig gemacht werden, die ihn mehr oder weniger hinderte, seinem Ziele, der höchstmöglichen Sittlichkeit näher zu kommen. Weil aber dieses Ziel auf Erden unmöglich, weil es in keiner kurzen Zeit erreicht werden kann, weil wir uns nur in einem unendlichen Fortschritte ihm nähern können; so ist der Glaube an eine unendliche Fortdauer nothwendig, da der unendliche Fortschritt im Guten unwidersprechliche Forderung unsers Gesetzes ist. Diese unendliche Fortdauer ist aber nicht denkbar, ohne den Glauben an einen Herrn der Natur, dessen Wille dasselbe will, was das Sittengesetz in uns gebietet, der also unsere unendliche Fortdauer wollen muss, weil er unsern unendlichen Fortschritt im Guten will. — So dachte der Zuhörer Fichte's als Kantianer vom Jahre 1795. Für die Dauer jedoch vermochten die Kant - Fichte'schen Anschauungen den Geistesdrang Hölderlin's nicht zu befriedigen. Nachdem sein Plan, sich in Jena als Privatdocent niederzulassen, gescheitert war, kehrte er auf einige Zeit in seine schwäbische Heimath zurück und nahm dann (1796) eine Hauslehrerstelle in der

Familie des Banquiers Gontard zu Frankfurt a. M. an. Die Frau des Hauses machte auf Hölderlin den tiefsten Eindruck und wurde die Seele seines schon während der Studienzeit in Tübingen begonnenen und immer wieder umgearbeiteten elegisch-lyrischen Romans „Hyperion", seiner Lieder und Elegien an Diotima, aber auch das Verhängniss seines irdischen Lebens. Im Jahr 1797 erschien die erste Hälfte und 1799 der zweite Theil des „Hyperion" im Druck, worin sich Hölderlin bereits auf den Gipfel einer über den Fichte'schen Standpunkt hinausgehenden pantheistischen Weltanschauung erhob und zumeist Schelling's und Hegel's poëtisch-phantasievolle Bevorwortung wurde. Er steht auf dem Boden des Einen und des Alls, ohne doch die höchste und letzte Einheit des All-Lebens als blosse Verflüchtigung des Unterschiedes zu nehmen, da er vielmehr mit dem ephesischen Philosophen Herakleitos das Eine als das in sich Unterschiedene fasste. *A Deo principium!* (d. h. von Gott der Anfang, so schrieb er 1801) und wer dies versteht und hält, ja beim Leben des Lebens, der ist frei und kräftig und freudig, und alles Umgekehrte ist Chimäre und vergeht in sofern in Nichts. Alles unendliche Einheit, aber in diesem Allen ein vorzüglich Einiges und Einigendes, das an sich kein Ich ist, und dies sei unter uns Gott! Als Seele der Welt und als Geist im Menschenleben offenbart sich Gott. O du (so heisst es im Hyperion) o du, zu dem ich rief, als wärest du über den Sternen, den ich Schöpfer des Himmels und der Erde nannte, freundliches Idol meiner Kindheit, du wirst nicht zürnen, dass ich deiner vergass! Warum ist die Welt nicht dürftig genug, um ausser ihr noch Einen zu suchen? O wenn sie eines Vaters Tochter ist, die herrliche Natur, ist das Herz der Tochter nicht sein Herz? Ihr Innerstes, ist's nicht Er. Eins zu sein mit Allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen. Eins zu sein mit Allem, was lebt, in seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren in's All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden, das ist die heilige Bergeshöhe, der Ort der ewigen Ruhe. Eins zu sein mit Allem, was lebt, mit diesen Worten legt die Tugend den zürnenden Harnisch, der Geist des Menschen den Scepter weg, und alle Gedanken verschwinden vor dem Bilde der ewig einigen Welt, wie die Regeln des ringenden Künstlers vor seiner Urania, und das eherne Schicksal entsagt der Herrschaft, und aus dem Bunde der Wesen schwindet der Tod, und Unzertrennlichkeit und ewige Jugend beseligt, verschönert die Welt. Die erste Weise der Offenbarung des Einen unendlichen All-Lebens ist der Geist der Natur, der den Menschen gross genährt hat, um ihn im eignen Busen zu erwecken. Die zweite Weise der Offenbarung ist aber Jedem der eigne Gott, der gottähnliche Menschengeist, und an das Göttliche glauben die allein, die es selber sind. Die Natur war Priesterin, und der Mensch ihr Gott, und alles Leben in ihr ist nur ein begeistertes Echo des Herrlichen, dem sie gehörte. Und Menschheit und Natur sollen sich zuletzt vereinigen in Eine allumfassende Gottheit. Der Stand der Unschuld, der Paradieseszustand der Menschheit ist die Kindheit: ein göttlich Wesen ist das Kind; der Zwang des Gesetzes und des Schicksals belastet es nicht; im Kind ist Friede, es ist noch nicht mit sich selber zerfallen; Reichthum ist in ihm, es kennt sein Herz die Dürftigkeit des Lebens nicht; es ist unsterblich, denn es weiss vom Tode Nichts. Aber auch schön ist die Zeit des Erwachens, wo die Natur den Menschen aus seinem Paradiese treibt und wo das Herz zum ersten Male die Schwingen übt, um den langen bittern Kampf mit der Noth des Lebens zu bestehen und in die Fluthen der Zeit sich zu werfen. Kaum dass die Brust an grossen Hoffnungen sich sonnte und dem Menschen die Freude der Unsterblichkeit in allen Pulsen schlug, wird das Herz herabgestürzt aus den Himmeln der ungetheilten, allmächtigen Begeisterung, es ermattet wieder der unendliche Trieb in unserer Brust, und mit ihm sterben unsere Götter und ihr Himmel, und ein Gefühl gänzlicher Zernichtung fasst den Menschen, dass er dasteht wie ein missrathener Sohn, den der Vater aus dem Hause stiess. Doch so will es der Geist und die reifende Zeit; sie kehren auch wieder die langentbehrten, lebendigen, guten Götter, wenn der Geist sich am Lichte des Himmels wiederum entzündet und ihn das Leben der Welt, ihr Friedensgeist ergreift, der ihm wie ein heiliger Wiegengesang die Seele stillt. Was aber diese Versöhnung schafft, ist die heilige allgemeine Liebe, die uns wieder Sinn und Leben weckt, wenn nur der Mensch die reine heilige Stimme der Jugend nicht vergisst. Es ist nur ein Streit in der Welt, was mehr sei, das Ganze oder das Einzelne. Und dieser Streit widerlegt sich in jedem Versuche und Beispiel durch die That, indem derjenige, welcher aus dem Ganzen wahrhaft handelt, von selber zum Frieden geweihter und darum auch alles Einzelne zu achten aufgelegter ist, weil ihn gerade sein eigenstes, sein Menschensinn doch immer weniger in reine Allgemeinheit, als in Egoismus verfallen lässt. Dieses Weiterstreben, dieses Aufopfern einer gewissen Gegenwart für ein Anderes, Ungewisses, Besseres und immer Besseres ist der ursprüngliche Grund von Allem, was die Menschen treiben und thun. Das Leben zu fördern, den ewigen Vollendungsgang der Natur zu beschleunigen, zu vervollkommnen, was er vor sich findet, zu idealisiren, dies ist überall der eigenthümliche unterscheidendste Trieb der

Menschen. Diesen ursprünglichen Trieb der Menschenbestimmung, den Trieb des Idealisirens, Vervollkommnens der Natur zu beleben; diesen Weg, den die Menschen blindlings gehen, ihnen zu zeigen, dass sie ihn mit offnen Augen, mit Freudigkeit und Adel gehen: dies ist das Geschäft der Philosophie, der schönen Kunst, der Religion, welche selber aus jenem Triebe hervorgehen. Die Philosophie bringt jenen Trieb zum Bewusstsein, zeigt ihm sein endliches Object im Ideal und stärkt und läutert ihn durch dieses. Die schöne Kunst stellt jenem Triebe sein unendliches Object in einem lebendigen Bilde, in einer dargestellten höhern Welt vor, und die Religion lehrt ihn jene höhere Welt gerade da, wo er sie sucht und schaffen will, d. h. in der Natur, in seiner eignen und in der ringsumgebenden Welt, wie eine verborgene Anlage, wie einen Geist, der entfaltet sein will, ahnen und glauben. Das erste Kind der menschlichen, der göttlichen Schönheit ist die Kunst. In ihr verjüngt und wiederholt der göttliche Mensch sich selbst; er will sich selber fühlen, darum stellt er seine Schönheit sich gegenüber. Der Schönheit zweite Tochter ist die Religion; sie ist Liebe zur Schönheit. Der Weise liebt sie selbst, die Unendliche, Allumfassende, das Volk liebt ihre Kinder, die Götter, die in mannigfaltigen Gestalten ihm erscheinen. Das grosse Wort des Heraklit: Das Eine in sich selbst Unterschiedene, ist das Wesen der Schönheit, und ehe es gefunden war, gab es keine Philosophie. Aus blossem Verstande kommt keine Philosophie, die mehr ist als blos beschränkte Erkenntniss des Vorhandenen. Aus blosser Vernunft kommt keine Philosophie, die mehr ist als blinde Forderung eines nie zu endigenden Fortschrittes in Vereinigung und Unterscheidung eines möglichen Stoffes. Leuchtet aber das göttliche Ideal der Schönheit der strebenden Vernunft, so fordert sie nicht blind und weiss, warum und wozu sie fordert. Der Name dessen, was Eins ist und Alles, ist Schönheit. Die Liebe gebar Jahrtausende voll lebendiger Menschen; die Freundschaft wird sie wiedergebären. Von Kinderharmonie sind einst die Menschen ausgegangen, die Harmonie der Geister wird der Anfang einer neuen Weltgeschichte sein. Die Schönheit flüchtet aus dem Leben der Menschen sich herauf in den Geist; Ideal wird, was Natur war. An diesem Ideale, dieser verjüngten Gottheit erkennen die Wenigen sich, und Eins sind sie; denn es ist Eins in ihnen, und von diesen beginnt das zweite Lebensalter der Welt. Sie werden kommen, deine Menschen, Mutter Natur! Ein verjüngtes Volk wird dich auch wieder verjüngen, und der alte Bund der Geister wird sich erneuern mit dir. Es wird nur Eine Schönheit sein, und Menschheit und Natur wird sich vereinen in Eine allumfassende Gottheit. Und wenn die jüngste Tochter der Zeit, die neue ästhetische Kirche, der neuen Gottheit neues Reich, hervorgehen wird aus diesen befleckten, veralteten Formen, dann ist das Element der Geister gefunden. Und den Platz erobern wir gewiss, wo das stolze Bild des werdenden Freistaates mit der heiligen Theokratie des Schönen sich erhebt, in welchem in unser Rechtsbuch eingeschrieben sind die Gesetze der Natur und wo die göttliche Natur, die in kein Buch geschrieben werden kann, mit ihrem Leben im Herzen der Gemeinde sein wird. — Dies waren die Grundzüge der Weltanschauung, die Hölderlin bei der Neige des vorigen Jahrhunderts verkündigte. Ehe noch der Schluss des „Hyperion" erschienen war, hatte das leidenschaftliche Verhältniss Hölderlin's zur Gattin seines Principals zu einer unfreiwilligen Trennung von seiner Diotima geführt (1798). Sein Inneres blieb schwer gedrückt; seine literarischen Pläne scheiterten ebenso, wie Schiller's Plan, ihm eine Docentenstelle in Jena zu verschaffen. Er ging in die Heimath zurück, dann als Hofmeister in die Schweiz, von da nach Bordeaux als Hauslehrer bei dem dortigen Hamburg'schen Consul. Nachdem er dort im Sommer 1802 die Nachricht von der Erkrankung und dem Tode seiner Diotima erhalten hatte, verliess er seine Stelle wieder und lebte einige Zeit in seiner Heimath, wo sich bereits die Spuren von Irrsinn zeigten, der ihn mehr und mehr umnachtete, bis er nach vergeblichen Heilungsversuchen 1807 zu einem gebildeten und wohlhabenden Tischlermeister in Tübingen in Kost und Obhut gegeben wurde, wo er sich seinen philosophischen Wahlspruch ἓν καὶ πᾶν (Eins und Alles) mit grossen Buchstaben an die Wand schrieb und 36 Jahre lang in kindischem Trübsinne lebte, bis zu seinem im Jahr 1843 erfolgten Tode.

Fr. Hölderlin's sämmtliche Werke, hg. von Chr. Th. Schwab, 1846 (in zwei Bänden).
A. Jung, Hölderlin und seine Werke. 1848.
J. Klaiber, Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren. 1877 .

Hoffbauer, Johann Christoph, war 1766 zu Bielefeld geboren, hatte seit 1785 in Halle studirt, wo J. A. Eberhard die philosophische Richtung in ihm weckte, und habilitirte sich dort 1789 als Privatdocent, wurde 1794 ausserordentlicher und 1799 ordentlicher Professor und starb daselbst 1827. In seinen philosophischen Anschauungen unter Kant'schem Einflusse stehend, hat er besonders die Logik und Psychologie in seinen Schriften cultivirt. In der Schrift „Analytik der Urtheile und Schlüsse" (1792) hat er in erläuternden Anmerkungen stets Wolff, Baumgarten, Lambert, Plouquet und Kant kritisch berücksichtigt. In der Schrift „Ueber die Analysis in der Philosophie" (1810) sucht er den Begriff der Analyse aus dem Wesen der sogenannten analytischen Methode ab-

zuleiten. Daran schloss sich die gekrönte Preisschrift „Versuch über die erste und leichteste Anwendung der Analysis in den philosophischen Wissenschaften" (1810). Hatte Hoffbauer das Gebiet der empirischen Psychologie schon in der Schrift „Anfangsgründe der Logik, nebst einem Grundrisse der Erfahrungsseelenlehre" (1794) betreten, so folgte darauf eine „Naturlehre der Seele in Briefen" (1796), und im weitern Verfolg dieser Richtung hat er als sorgfältiger psychologischer Beobachter besonders im Gebiete der Criminal-Psychologie Werthvolles geleistet durch die Schriften: „Untersuchungen über die Krankheiten der Seele und die verwandten Zustände" (1802 — 1807, in drei Bänden), und „die Psychologie in ihren Haupt-Anwendungen auf die Rechtspflege oder die sogenannte gerichtliche Arzneiwissenschaft nach ihrem psychologischen Theil" (1808). Schliesslich sind von Hoffbauer noch zu erwähnen: „Naturrecht aus dem Begriffe des Rechts entwickelt" (1793) und „Anfangsgründe der Moralphilosophie, insbesondere der Sittenlehre, nebst einer allgemeinen Geschichte derselben" (1798).

Hohenheim, Theophrastus Bombastus von, siehe Paracelsus.

Holbach, Paul Heinrich Dietrich, Baron, war als der Sohn eines reichen Emporkömmlings um das Jahr 1723 zu Heidesheim (nicht Heidelsheim) in der bayerischen Pfalz geboren und in Paris erzogen worden, wo er gleich seinem Landsmanne, dem Baron Grimm, sich ganz in die französische Nationalität hineinlebte. Sein Vater hatte ihm ein ungeheures Vermögen hinterlassen, von welchem er den besten und edelsten Gebrauch machte, nicht minder zu seiner eignen gelehrten Ausbildung und zu einem verständigen Lebensgenusse, wie zum Wohl seiner Freunde und der Armen und Gedrückten. Von seiner aufopfernden Wohlthätigkeit werden die herzgewinnendsten Züge erzählt; er sah in seinem Reichthume nur das Mittel, das Gute zu befördern und zu befestigen. Mit Diderot, D'Alembert, Grimm, Rousseau, Helvetius und andern damaligen philosophischen Berühmtheiten in freundschaftlichem Verkehr stehend, machte er ein Haus, und seine Salons wurden der Mittelpunkt einer freigeistigen Gesellschaft, welche die geistige Bewegung des achtzehnten Jahrhunderts in Frankreich beherrschte. Die wichtige und einflussreiche Rolle, welche damals die Pariser Salons spielten, und die Herrschaft, welche sie auf die öffentliche Meinung ausübten, erklärt sich aus der geistigen Atmosphäre einer Zeit, in welcher die kräftigsten Geister sich auf die Kritik der religiösen, politischen und socialen Ueberlieferungen und Institutionen richteten und weder eine freie Presse, noch die Rednerbühne zu ungehindertem Ausdruck ihrer Meinungen besassen. An der Spitze dieser Salons standen meistens Frauen, welche (wie Voltaire witzig sagt) einen oder zwei Schriftsteller als Minister zur Seite hatten. Doch wussten auch Helvetius und Holbach, durch glänzende Vermögensverhältnisse begünstigt, vortrefflich den Wirth zu machen, und die Freunde Holbachs nannten diesen (wie Morellet in seinen Denkwürdigkeiten erzählt) kurzweg den *Maître d'hôtel de la philosophie.* Jeden Sonntag und Donnerstag Dîners von zehn bis zwanzig Personen; vortreffliche Küche, ausgezeichneter Wein und Kaffee. Meistens blieb man von zwei bis acht Uhr bei einander. In lebendigen Streit- und Wechselreden wurden mit unbefangenster Freiheit alle Fragen der Religion, Philosophie und Politik erörtert. Als im Jahre 1764 David Hume als Gast die zweifelnde Frage aufwarf, ob es überhaupt Atheisten gebe, und die Versicherung beifügte, dass er selbst nie einen gesehen habe, gab ihm Holbach selbst spottend die Antwort, er sitze in diesem Augenblicke mit siebenzehn Atheisten zu Tische. Während Holbach im Sommer auf seinem Landsitze zu Grand-Val lebte, war auch dort sein Haus allen Freunden geöffnet, und mit den Dîners wechselten dann Spaziergang und Fischfang. Holbach selbst hatte sich eine vielseitige Bildung erworben und in allen Zweigen der Wissenschaft umgeschaut. In den Jahren 1752 bis 1766 hatte er auch gelehrte Schriften und insbesondere naturwissenschaftliche Arbeiten veröffentlicht, zum Theil nur Uebersetzungen aus dem Deutschen, namentlich auch für die von Diderot und d'Alembert herausgegebene „Encyclopédie" eine grosse Anzahl von Artikeln über Chemie und Pharmacie, Physiologie und Medicin geschrieben. Sein Freund, der Baron Grimm, hat ihm in der *„Correspondence littéraire"* folgenden ehrenden Nachruf gewidmet: „Ich habe wenig so gelehrte und allgemein gebildete Männer angetroffen, wie Holbach, und ich habe deren nie gesehen, die es mit weniger Eitelkeit und Ruhmsucht gewesen wären. Ohne den lebendigen Eifer, den er für den Fortschritt aller Wissenschaften hatte, ohne den ihm zur zweiten Natur gewordenen Drang, Andern Alles mitzutheilen, was ihm nützlich und wichtig schien, hätte er seine beispiellose Belesenheit wohl niemals verrathen. Es verhielt sich mit seiner Gelehrsamkeit wie mit seinem Vermögen. Nie hätte man dasselbe geahnt, hätte er es verbergen können, ohne seinem eignen Genusse und besonders dem Genusse seiner Freunde zu schaden. Einen Menschen, wie diesen, musste es nur wenig Mühe kosten, an die Herrschaft der Vernunft zu glauben; denn seine Leidenschaften und Vergnügungen waren gerade so, wie sie sein müssen, um das Uebergewicht guter Grundsätze geltend zu machen. Er liebte die Frauen,

er liebte die Freuden der Tafel, er war neugierig; aber keine dieser Neigungen hatte ihn unterjocht. Er vermochte es nicht, Jemanden zu hassen; nur wenn er von den Beförderern des Despotismus und des Aberglaubens sprach, verwandelte sich seine angeborne Sanftmuth in Bitterkeit und Kampflust." Seit dem Jahre 1767 bis 1776 hat Holbach die Ergebnisse, die er aus seinen Studien für seine Welt- und Lebensansicht gewonnen hatte, in einer Reihe rasch auf einander folgenden Schriften auf den Markt gebracht, welche allesammt ohne seinen Namen und zum Theil unter falschem Namen und mit falschen Druckorten, meistens bei Michel Rey in Amsterdam erschienen, ohne dass die Theilnehmer der Holbach'schen Gesellschaft ahnten, von wem sie herrührten, da sie Holbach seinem Freunde, dem Buchhändler Naigeon, einem Schüler Diderot's, zur sichern Beförderung zum Druck im Ausland übergab, so dass der Verfasser selbst oftmals von ihrem Erscheinen erst dann etwas erfuhr, wenn einer seiner Gäste bei der Tafel von der literarischen Neuigkeit Meldung brachte. Die wichtigsten dieser Holbach'schen Schriften erschienen unter folgenden Titeln: *Le christianisme dévoilé ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne* (1767), *La contagion sacrée ou histoire naturelle de la superstition* (1768), *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (1770), *Essai sur les préjugés* (1770), *Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* (1772), *Le système social ou principes naturels de le morale et de la politique* (1773), *L'éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale* (1776), *La morale universelle* (1776). Die von den englischen Deisten begonnene und von den französischen Freidenkern fortgeführte Kritik der religiösen Ueberlieferungen und Vorstellungen wird vom Verfasser dieser Schriften zu den äussersten Folgerungen einer ausdrücklichen Verneinung aller Religion und alles Gottesglaubens zugespitzt, die Religion überhaupt als der für die Menschheit gefährlichste Irrthum bezeichnet und dagegen von der Begründung einer natürlichen Moral, Politik und Gesellschaftslehre das Glück der Völker und das Heil der Menschheit abhängig gemacht. Dieses Thema wird mit einer oft ermüdenden Weitschweifigkeit, immer aber mit ernstem Wahrheitseifer und in der redlichen Absicht für eine sittliche Erneuerung der Gesellschaft, oft mit glänzender Beredtsamkeit in allen diesen Schriften immer von Neuem mit andern Wendungen und von andern Seiten, aus andern Gesichtspunkten verhandelt. Traten die praktischen Folgerungen der damaligen französischen Zeitphilosophie, deren Principien insbesondere im „System der Natur" ihren folgerichtigen Ausdruck und eine zusammenfassende Darstellung gefunden haben, in der französischen Revolution vom Jahre 1789 hervor, so hat Holbach selbst, der dieser Revolution so mächtig vorgearbeitet hatte, indem er sie als ein nothwendiges Naturereigniss zu betrachten lehrte, sie nur noch auf die Schwelle der Wirklichkeit treten sehen. Er starb wenige Tage später, nachdem sich die Abgeordneten des dritten Standes als Nationalversammlung constituirt hatten, am 21. Juni 1789 in Paris.

Holbach's Haupt- und eigentliches Lebenswerk ist das „System der Natur". Obwohl dasselbe, nebst der einige Jahre vorher erschienenen Schrift „Die heilige Seuche oder natürliche Geschichte des Aberglaubens", in Folge eines Parlamentsbeschlusses am 18. August 1770 durch Henkershand verbrannt wurde, ist es trotzdem in vielen Auflagen verbreitet worden und 1783 auch in deutscher Uebersetzung erschienen. Das zweibändige Buch trug ursprünglich den Namen des schon im Jahr 1760 als Secretär der französischen Akademie verstorbenen Mirabeau auf dem Titel und zum Ueberflusse war noch eine Skizze über das Leben und die Schriften dieses Mannes vorausgeschickt, welcher sich sicher vor Schrecken noch im Grabe gewälzt haben würde, hätte er ahnen können, dass er für den Verfasser eines solchen Buches gelten solle. Niemand glaubte auch an diese Autorschaft, merkwürdigerweise aber kam auch Niemand auf den wahren Verfasser, und selbst als es längst feststand, dass dasselbe aus dem gesellig-gelehrten Kreise des Barons Holbach hervorgegangen sei, wollte man die Urheberschaft bald dem Mathematiker Lagrange, der in Holbach's Familie als Hauslehrer gewirkt hatte, bald dem Freigeiste Diderot, dem Meister des Stils, bald einem gemeinschaftlichen Zusammenwirken Mehrerer zuschreiben. Seit der Veröffentlichung der literarischen Correspondenz des Barons Grimm unterliegt es keinem Zweifel mehr, dass Holbach selbst der wahre Verfasser ist, obwohl bei der Ausführung einzelner Abschnitte auch der Fachmann Lagrange und der Buchhändler Naigeon, Holbach's und Diderot's literarischer Gehülfe, und Diderot selbst betheiligt war, in dessen nachgelassenem „Gespräch mit d'Alembert" sich einige auch im „System der Natur" vorkommende Stellen finden. Das Werk besteht aus 30 Kapiteln, welche in zwei Theile vertheilt sind. Der erste Theil enthält in 17 Kapiteln unter dem Titel „Von der Natur und ihren Gesetzen, vom Menschen, von der Seele und ihren Fähigkeiten, von der Unsterblichkeit und der Glückseligkeit" die naturalistischen Grundlagen einer Weltanschauung, welche die Existenz eines besondern, vom Leibe unterschiedenen Seelenwesens läugnet, die Seelenerscheinungen als Functionen des lebendig-thätigen Leibes-

ganzen auffasst und die Sittenlehre aus der Natur der Menschen begründet. Der zweite Theil des Buches enthält unter dem Titel „Von der Gottheit, von den Beweisen für das Dasein Gottes, von den göttlichen Eigenschaften, von der Einwirkung der Gottesvorstellung auf das Glück der Menschen“ eine Kritik der Religion und des Gottesglaubens und sucht die Theologie und eine auf den Gottesglauben gegründete Philosophie durch den Nachweis ihres psychologischen Ursprungs aufzuheben und nicht blos die Nutzlosigkeit, sondern geradezu die Schädlichkeit des Gottesglaubens für eine gesunde Sittlichkeit und für das Glück der menschlichen Gesellschaft darzuthun. Der nähere Inhalt und Gedankengang der „Systems der Natur“ ist im Wesentlichen folgender: Der Mensch ist unglücklich, weil er die Natur nicht kennt; sein Geist ist so sehr von Vorurtheilen umnebelt, dass man glauben sollte, er sei immer zum Irrthum verdammt; die Binde des Wahns, womit man ihn von Jugend auf umschnürte, ist ihm so fest gewachsen, dass man sie nur mit den grössten Schwierigkeiten wegnehmen kann. Er versuchte, sich über die sichtbare Welt zu erheben und wollte Metaphysiker sein, ehe er Physiker war; er verachtete die Wirklichkeit, um über Einbildungen nachzudenken; er vernachlässigte die Erfahrung, um Systeme und Vermuthungen aufzustellen; er behauptete, seine Schicksale in den eingebildeten Regionen eines andern Lebens zu kennen, ehe er daran dachte, sich in dem gegenwärtigen Aufenthalte sein Glück zu begründen. Kurz, der Mensch verschmähte das Studium der Natur, um Phantomen nachzulaufen, die ihn erschreckten, blendeten und vom einfachen Wege der Wahrheit abführten, ohne den er niemals zum Glücke gelangen kann. Es ist darum wichtig, Blendwerke zu vernichten, welche nur geeignet sind, uns zu verwirren; es ist Zeit, aus der Natur die Gegenmittel zu schöpfen, welche uns die Schwärmerei gebracht hat. Die von der Erfahrung geleitete Vernunft muss endlich die Vorurtheile, deren Opfer das Menschengeschlecht so lange gewesen ist, an ihrer Quelle angreifen. Die Wahrheit ist dem Menschen nothwendig; sie kann ihm niemals schaden; ihre unüberwindliche Macht muss sich früher oder später geltend machen. Man muss sie darum den Sterblichen aufdecken. Der Mensch ist ein Werk der Natur, er ist ihren Gesetzen unterworfen, er kann sich nicht von ihr befreien, er kann selbst nicht im Gedanken aus ihr heraustreten. Für ein von der Natur gebildetes und umschriebenes Wesen existirt aber Nichts jenseits des grossen Ganzen, dessen Theil es ist und dessen Einflüsse es erfährt. Es giebt Nichts und kann Nichts geben ausserhalb des Umkreises, der alle Wesen einschliesst. Dieses grosse Ganze aber, das Universum, diese ungeheure Anhäufung alles dessen, was existirt, bietet uns nichts Anderes dar, als Materie und Bewegung; es besteht aus verschiedenen Verbindungen der Materie, worin die verschiedenen Existenzweisen der Dinge ihren Grund haben. Immer eines wirkt auf das andere und bewegt dasselbe, so dass es keine selbstständige, sondern nur mitgetheilte Bewegung giebt, ebensowenig aber Ruhe, da sich Alles in unaufhörlicher Bewegung befindet. Als das einzig Existirende erhält die Materie nur von sich selbst Bewegung, die aus ihrem Begriffe ebenso unmittelbar folgt, wie die Ausdehnung. Daraus ergiebt sich auch, dass sie thätig und fähig ist, durch die verschiedenen Arten der Bewegung alle besondern Dinge aus sich hervorzubringen. Einige Dinge haben nämlich die Neigung, sich zu verbinden, andern fehlt dieselbe; daher die Attraction und Repulsion, Sympathie und Antipathie, Liebe und Hass in der Natur. Durch diese Gegensätze entstehen verschiedene Bewegungen, und durch diese nach ewigen und unveränderlichen Gesetzen die verschiedenen Dinge. Die Natur wirkt nicht nach Zwecken, sondern nur nach strenger Nothwendigkeit. Sie ist ein Ganzes, worin alles Einzelne gerade so wirkt, wie es wirken muss und ohne es selber zu wissen, nur zur Erhaltung des Ganzen dient. Jedes sucht sich, im physischen Gebiete nach dem Gesetze der Trägheit, im moralischen Gebiete nach dem Gesetze der Selbstliebe. Als ein Theil der Welt ist der Mensch ein blos materielles Wesen. Wir bemerken aber bei uns selber zwei verschiedene Arten von Bewegung, eine äussere, unsern Sinnen wahrnehmbare, und eine innerhalb unsers Körpers vor sich gehende Bewegung. Die in unserm Gehirn vor sich gehenden Bewegungen nennen wir Denken, Wollen, Geistes-, Seelenthätigkeiten. Der Mensch wird in sich solche innere, unsichtbare Bewegungen gewahr; er macht die Erfahrung, dass durch sie sichtbare Bewegungen hervorgebracht werden, und weil er den Zusammenhang beider nicht begreift, so erdichtet er eine ihm inwohnende besondere Substanz, die er von seinem sinnlich wahrnehmbaren Leibesganzen unterscheidet und zur eigentlichen innern Ursache jener wahrgenommenen sichtbaren Bewegungen seiner Organe macht, indem er ihr dabei Eigenschaften zuschreibt, welche ganz von denen seiner Organe verschieden sind. Kurz, der Mensch verdoppelt sich selbst und sieht sich als aus zwei verschiedenen Substanzen, Leib und Seele, bestehend an, deren Vereinigung allerdings unbegreiflich ist. Die eine dieser beiden Substanzen soll den Eindrücken der Aussenwelt unterworfen und selbst aus vielen materiellen Theilen bestehend sein, während die andere, die Seele oder der Geist, als einfach und im-

materiell vorgestellt wird. Aber eine solche Unterscheidung von Seele und Leib gründet sich auf ganz unnütze und widersprechende Voraussetzungen und führt zu den offenbarsten Ungereimtheiten. Diejenigen, welche ihre Seele vom Leibe unterscheiden, haben nur ihr Gehirn von ihrem Körper unterschieden; Denken und Wollen sind nur besondere Functionen unsers Gehirns und laufen im Grunde auf das Empfinden hinaus, welches aber wesentlich nur darin besteht, dass gewisse Bewegungen, die durch äussere Gegenstände in den Sinnesorganen hervorgebracht werden, sich durch die Nerven dem Gehirn mittheilen und in diesem Erschütterungen hervorbringen. Empfindung ist durchaus an das Gehirn gebunden, und ein immaterielles Wesen kann nicht empfinden, also auch nicht denken. Unser Leben ist eine Linie, welche uns die Natur vorschreibt, auf der Erde zu beschreiben, ohne dass wir uns jemals auch nur einen Augenblick davon entfernen könnten. Ohne unsern Willen werden wir geboren; unsere Organisation hängt nicht von uns ab, unsere Ideen kommen uns unfreiwillig, unsere Gewohnheiten sind nicht in der Macht derer, die sie uns angewöhnen; unaufhörlich sind wir durch sichtbare oder verborgene Ursachen bestimmt, welche nothwendig auf unsere Art zu sein, zu denken, zu handeln maassgebend einwirken. Wir sind gut oder böse, glücklich oder unglücklich, Weise oder Thoren, vernünftig oder unvernünftig, ohne dass unser Wille dabei im Spiel wäre. Und trotz der beständigen Fesseln, die uns umgeben, behauptet man, wir seien frei oder wir bestimmten unsere Handlungen und unser Schicksal unabhängig von den Ursachen, die uns bewegen. Als ein untergeordneter Theil eines grössern Ganzen ist der Mensch gezwungen, Einwirkungen von demselben zu erfahren. Um frei zu sein, müsste er ganz allein stärker als die Natur sein; oder er müsste ausserhalb dieser Natur stehen, welche immer selber in Thätigkeit begriffen auch alle von ihr umschlossenen Wesen verpflichtet zu handeln und mit ihrer allgemeinen Thätigkeit wettzueifern. Nothwendig muss der Wille des Menschen durch die Gegenstände bestimmt werden, die er für nützlich oder schädlich hält, sie zu begehren oder zu verabscheuen. Was wir Ueberlegung nennen, ist nichts als ein allmälig vor sich gehendes Begehren oder Verabscheuen, Angezogen- oder Abgestossenwerden. Folglich ist auch hier Alles mechanisch: wir überlegen nur, weil wir die Beschaffenheit der Gegenstände nicht genug kennen, auf welche sich unsere Thätigkeit beziehen soll, oder weil uns die Erfahrung noch nicht hinreichend über die nähern oder entferntern Wirkungen belehrt hat, welche gewisse Handlungen für sich haben könnten. Die Ueberlegung selbst erklärt sich aus den physischen Thätigkeiten des Gehirns. Auch die Thatsache, dass der Mensch die heftigsten Leidenschaften und Begierden durch anderweitige Ideen, die er ihnen entgegengesetzt, hemmen oder auch ganz unterdrücken kann, ist kein Beweis für die Freiheit des Menschen. Die Association der Ideen erfolgt nach mechanischen Gesetzen, ist von uns unabhängig, wenigstens oft gar nicht in unserer Gewalt, die Erinnerung wird stets durch den momentanen und habituellen Zustand bestimmt, in welchem wir uns befinden. Der Wille ist nicht ein erstes und ursprüngliches Princip der menschlichen Handlungen; man hält ihn für selbstthätig, weil man nicht höher hinaufsteigt und die mannigfaltigen verwickelten Ursachen nicht bemerkt, die das Gehirn disponiren und den blos passiven Willen in Thätigkeit setzen. Nach dem Systeme der Natur ist der Mensch in keinem Augenblicke seines Lebens frei: er wird nothwendig durch die wirklichen oder scheinbaren Vortheile determinirt, die er mit den Ideen der Gegenstände verbindet, die seine Triebe und Begierden reizen; diese Begierden selbst sind nothwendig in einem Wesen, das unaufhörlich nach Glückseligkeit strebt; ihre Thätigkeit ist nothwendig, weil sie vom Temperament abhängt; das Temperament ist nothwendig, weil es durch die Natur der Elemente bestimmt wird, aus denen es zusammengesetzt ist; die Modificationen dieses Temperaments sind nothwendig, weil sie unfehlbare und unvermeidliche Folgen der Art sind, wie die natürlichen und moralischen Dinge beständig auf uns einwirken. Auch die gewöhnlich sogenannten gleichgültigen Handlungen, unter denen der Mensch frei wählt, sind nur scheinbar, nicht wirklich frei; wir sind uns nur eben des eigentlichen Motivs, das in einem solchen Falle die Handlung bestimmt, nicht deutlich bewusst. Wenn nun der Mensch zu allen seinen Handlungen bestimmt wird, so verlieren damit keineswegs die Begriffe von Verdienst und Schuld, Belohnung und Strafe ihren Sinn und Zweck, wenn man sie nur richtig versteht. Handelte Jemand aus Nothwendigkeit, so wird darum seine Handlung nicht weniger gut oder schlecht, rühmlich oder tadelhaft für alle diejenigen sein, die deren Einfluss empfinden, wonach sie bei ihnen Beifall oder Missbilligung erweckt. Die Strafen sind Motive, welche uns die Erfahrung als wirksam kennen lehrt, um die Antriebe der Leidenschaften auf den Willen der Menschen zu unterdrücken oder zu schwächen. Und der Gesetzgeber gebraucht die Strafen dazu, um die Wirkungen der Leidenschaften zu vereiteln oder zu hemmen. Auch das, was wir Seele nennen, handelt und bewegt sich nach ähnlichen Gesetzen, wie die der andern Wesen der Natur. Sie kann nicht vom Körper verschieden sein;

sie wird geboren, wächst und verwandelt sich in dem nämlichen Fortschritte, wie der Körper; sie hört mit ihm auf zu sein. Gleich dem Körper geht auch die Seele durch einen Stand der Schwäche und der Kindheit hindurch; dann wird sie durch eine Menge von Eindrücken und Ideen bestimmt, die sie von den äussern Gegenständen auf dem Weg ihrer Organe erhält; sie macht wahre und falsche Erfahrungen. Mit dem Körper zur Kraft und Reife gelangt, theilt sie stets mit demselben seine angenehmen und unangenehmen Empfindungen, seine Freuden und Leiden; in Folge dessen billigt oder missbilligt sie den Zustand desselben; sie ist selber gesund oder krank, thätig oder lass, wach oder träumend. Im Alter erlöscht der Mensch allmälig ganz; seine Fibern und Nerven erstarren, seine Sinne werden stumpf, und die Seele nimmt zugleich mit dem Körper ab, sie erschlafft mit ihm; sie erfüllt gleich ihm ihre Functionen nur mit Mühe, und diese Substanz, die man vom Körper unterscheiden wollte, unterliegt ganz denselben Revolutionen, wie dieser. Trotzdem wird die Unsterblichkeit der Seele behauptet und damit die Erwartung eines Fortlebens derselben nach dem Tode verbunden. Die einfachste Reflexion über die Natur unserer Seele muss uns überzeugen, dass die Idee ihrer Unsterblichkeit nur eine Täuschung ist. Was ist denn unsere Seele anders als das Princip unsers Empfindens? Was ist denken, geniessen, leiden anders als empfinden? Sobald aber der Körper aufhört zu leben, kann sich die Empfindung auch nicht mehr bethätigen, er kann keine Ideen, keine Gedanken mehr haben. Das Leben ist die Summe der Bewegungen des ganzen Körpers; Empfindung und Gedanke machen einen Theil dieser Bewegungen aus; also werden in dem gestorbenen Menschen diese Bewegungen aufhören, wie alle andern. Und selbst die göttliche Allmacht, von welcher Beschaffenheit man sich dieselbe auch denken mag, könnte nicht bewirken, dass eine Seele fühle oder denke, ohne die nothwendigen Mittel dazu zu haben. Freilich war der Tod für diejenigen, welche sich Sterbliche nennen, immer die schrecklichste Aussicht. Aber nur, weil sich der Mensch keine richtige Vorstellung vom Tode macht, fürchtet er ihn; die Befürchtungen vor dem Tode sind eitle Einbildungen, die verschwinden müssen, sobald man sich dieses nothwendige Ereigniss unter seinem wahren Gesichtspunkte vorstellt. Sterben heisst schlafen, heisst in den Zustand der Empfindungslosigkeit einkehren, worin wir uns befanden, ehe wir geboren waren und Sinne hatten. Die Lehre von einem mit Belohnungen und Strafen begleiteten zukünftigen Leben gilt als wichtigstes oder selbst als einzig wirksames Motiv, um die Leidenschaften der Menschen im Zaume zu halten und sie zur Tugend zu verpflichten. In der That war diese Lehre vom grössten Nutzen für diejenigen, welche den Völkern Religionen gaben und sich zu deren Dienern machten; sie wurde der Grund ihrer Macht, die Quelle ihrer Reichthümer und die bleibende Ursache der Blindheit und der Schrecken, worin ihr Interesse die Völker erhalten wissen wollte. Die Welten der Zukunft haben dem Priesterthume geholfen, die irdische Welt zu erobern; die Erwartungen einer himmlischen Glückseligkeit und die Furcht vor himmlischen Strafen hinderten die Menschen, an ihr irdisches Glück zu denken. Nicht aus einer himmlischen Welt, welche nur in der Einbildung existirt, muss man die Beweggründe zu ihren Handlungen in dieser Welt schöpfen; sondern in dieser sichtbaren Welt werden wir die wahren Hebel finden, um sie vom Verbrechen abzuhalten und zur Tugend zu ermuntern. In der Natur, in der Erfahrung, in der Wahrheit muss man die Gegenmittel gegen die Uebel aller Art und die Hebel suchen, welche geeignet sind, dem menschlichen Herzen gemeinförderliche Neigungen einzuflössen. Erziehung, Moral und Gesetze reichen aus, um die Menschen im Zaume zu halten. Man rege den Fleiss des Menschen an, man belohne seine Talente, man mache ihn thätig, arbeitsam, wohlthätig, tugendhaft in dieser Welt, die er bewohnt. Man belehre ihn, dass der tugendhafte Mensch in einer wohlgeordneten Gesellschaft weder Götter noch Menschen zu fürchten hat. Der Mensch gefällt sich aber in dem Gedanken, dass er noch Einfluss haben und für Etwas in der Welt da sein wird, auch wenn er nicht mehr in der Welt existirt. Kein Mensch kann sich darein finden, aus dem Gedächtniss der Andern gänzlich ausgelöscht zu sein, und der Wunsch des Fortlebens im Andenken der Menschen war der Hebel der Handlungen aller derjenigen, die eine grosse Rolle auf Erden gespielt haben. Kann es ein reineres Streben geben, als das Streben, sich den Beifall der Nachwelt zu verdienen und von den kommenden Geschlechtern mit Achtung genannt zu werden? Kann es ein schöneres und uneigennützigeres Bemühen geben, als das Bemühen, denen nützlich und wohlthätig zu sein, die nach uns leben werden? Möge also der Wunsch, den Beifall der Nachwelt zu gewinnen, uns nur eine Aufforderung sein, uns um die Nachwelt verdient zu machen; möge der Drang nach irdischer Unsterblichkeit, den wir in uns fühlen, uns nur eine Erinnerung an unsere Pflichten gegen unsere Aeltern und Kinder, gegen unsere Verwandte und Freunde, gegen den Staat und die Gesellschaft sein; möge der Gedanke, von der Nachwelt mit Auszeichnung genannt zu werden, uns nur ein Sporn zu nützlicher Thätigkeit werden, nur dazu dienen, unser Selbstgefühl zu erhöhen! Sind wir von diesem

Geiste beseelt, so werden wir unser Ende mit eben der Gleichgültigkeit ansehen, womit Andere uns vom Schauplatze werden abtreten sehen; wir werden standhaft dem Tode entgegen gehen und nicht vor jenen leeren Schreckbildern zurückbeben, womit man unsere Phantasie vor dem Tode erfüllt. Die Welt kommt nicht in Unordnung über unsern Verlust. Der Nutzen ist der einzig richtige Maassstab der Urtheile des Menschen; nützlich sein heisst, zum Wohle, schädlich sein heisst, zum Unglück seiner Mitmenschen beitragen. Man nennt denjenigen Gegenstand ein Interesse oder legt ihm ein solches bei, an welchen der Mensch nach seinem Temperamente und seiner Vorstellungsweise den Begriff seines Wohlseins knüpft. Nichts hat für uns ein wahres und eigentliches Interesse, was wir nicht als nothwendig zu unserer Glückseligkeit betrachten. Wie Niemand ganz ohne das Bedürfniss der Glückseligkeit ist, so ist auch Niemand in der Welt ganz ohne alles Interesse. Wenn also das Interesse die einzige Triebfeder der menschlichen Handlungen ist, so heisst dies so viel, dass Jeder an der Beförderung seiner Glückseligkeit auf seine eigene Art arbeitet. Ein wirklich tugendhafter Mensch ist nur derjenige, der beständig das Interesse vor Augen hat, die Zuneigung, Achtung und Hülfe Anderer zu verdienen, sowie das Bedürfniss, sich selbst zu lieben und zu schätzen. Diese Principien sind die wahre Grundlage der Moral, und der Mensch wandelt auf dem sichern Pfade zur Tugend, wenn er nach richtigen Ideen seine Glückseligkeit in ein Verhalten setzt, welches seinen Mitmenschen und ihm selbst wahrhaft nützlich ist und welches deswegen auch andere billigen, so dass es für diese selbst ein Gegenstand des Interesses wird. Hören wir diese auf die Natur der Dinge und auf die Erfahrung gegründete Moral und hören wir nicht auf jenen Aberglauben, der auf Träumereien und Betrug der Einbildungskraft gegründet ist. Sehen wir zu, ob die Vernunft ohne Hülfe einer Nebenbuhlerin, welche sie verschreit, uns nicht sicherer zu dem Ziele führen wird, wohin alle unsere Wünsche streben! Wenn es kein Uebel in der Welt gäbe, so würde der Mensch niemals auf den Gedanken einer Gottheit gekommen sein. Der Schooss der Unwissenheit, der Unruhe und des Unglücks ist es gewesen, aus welchem die Menschen immer ihre ersten Begriffe über die Gottheit geschöpft haben. Wie die Götter der Völker im Schooss der Unruhen geboren waren, so hat sich jeder Mensch im Schooss des Schmerzes jene unbekannte Macht gebildet, die er für sich selber sich schuf. Seine über die unvermeidlichen Uebel verzweifelte Einbildungskraft schafft ihm ein Phantom, vor welchem ihn das Bewusstsein seiner eigenen Schwäche zu zittern verpflichtet. Mit dem Worte „Gott“ haben die Menschen niemals etwas anders bezeichnet, als die verborgenste, entfernteste, unbekannteste Ursache von Wirkungen, die sie sahen. Sie machen von diesem Worte nur Gebrauch, wenn das Spiel bekannter und natürlicher Ursachen aufhört, für sie sichtbar zu sein. Sobald sie den Faden dieser Ursachen verlieren oder ihr Geist nicht mehr der Kette derselben folgen kann, schneiden sie die Schwierigkeit damit durch, dass sie die letzte Schwierigkeit Gott nennen, ein leerer Name für eine unbekannte Ursache, bei welchem sie ihre Trägheit oder die Grenzen ihrer Erkenntniss stehen zu bleiben heissen. Und solche Menschen, welche hierzu die Vorstellung eines Gottes für nothwendig halten, sehen alle Uebrigen für verrückt an, die es nicht für nöthig halten, eine unbekannte wirkende Ursache oder eine geheime Kraft anzunehmen, welcher man ausserhalb der Natur ihren Platz giebt. Dass man aber über der Natur noch einen Urheber und Beweger derselben annahm, den man Gott nannte, dies geschah gemäss desselben Irrthums, durch welchen man den Körper des Menschen von seiner Seele unterschieden hatte. In ähnlicher Weise verdoppelte man jetzt die Natur und liess sie durch eine Intelligenz belebt werden. Durch die Hypothese eines Gottes werden aber die Naturerscheinungen um Nichts besser erklärt, als sie es ohne eine solche Annahme sind, die vielmehr nur dazu dient, das Schwierige vollends unlösbar zu machen. Aber nicht blos keinen Nutzen hat die Idee Gottes, sie ist auch in sich selbst voll von Widersinnigkeiten, welchen gegenüber den Theologen Nichts anders übrig blieb, als in der Religion allen Vernunftgebrauch zu untersagen und die Gottheit in ein unergründliches Geheimniss zu hüllen. Man glaubte, dass ein unbegreifliches Wesen auch unbegreifliche Eigenschaften haben müsse, und so entstand jenes unerklärliche Phantom, vor welchem man die Menschen ihre Knie beugen lässt. Die Eigenschaften, die man ihm beilegt, sind Nichts anders als blosse Verneinungen von Eigenschaften, die sich beim Menschen und allen ihm bekannten Dingen finden, und wodurch das göttliche Wesen von Allem befreit werden soll, was der Mensch an sich selbst oder an den ihn umgebenden Dingen Mängel oder Schwächen oder Unvollkommenheiten nennt. Aus dem verworrenen Inbegriffe verneinender Eigenschaften entspringt der theologische Gottesbegriff, dessen metaphysischer Inhalt ein Wesen ist, wovon sich der Mensch niemals eine Vorstellung zu machen im Stande ist. Man meint damit einen Gott zu denken, während man doch nur eine Chimäre denkt. Kehre demnach zur Wahrheit zurück, o Mensch! Erkenne deine wahre Natur und Verhältnisse, dass

du ein Kind der Nothwendigkeit und des Schicksals bist, wie es das Weltall ist. Die Natur ist kein erschaffenes Werk; sie hat immer durch sich selbst existirt und nur in ihrem Schoosse geschieht Alles, was geschieht. Sie ist eine unermessliche Werkstätte, mit Materialien versehen, worin zugleich die Werkzeuge zubereitet werden, deren sie sich zu ihren Wirkungen bedient. Alle ihre Producte sind Wirkungen ihrer Energie und der wirkenden Ursachen, die sie erzeugt, in sich enthält und in Thätigkeit setzt. Ewige, unerschaffene, unzerstörbare Elemente, unaufhörlich in Bewegung, sich mannigfach verbindend, lassen alle die Wesen und Erscheinungen in's Dasein treten, die wir wahrnehmen, alle die Wunder, die unser Staunen erregen und unser Nachdenken beschäftigen. Jene Elemente bedürfen hierzu Nichts weiter, als die ihnen eigenthümlichen Eigenschaften, und diese mit einander vereinigt dann die ihnen wesentliche Bewegung, ohne dass man nöthig hätte, zu einem unbekannten Schöpfer seine Zuflucht zu nehmen, der sie ordnete, formte, combinirte, die Verbindungen erhielte und wieder auflöste. Und wohin wollen wir diesen Schöpfer setzen? Wird er innerhalb oder ausserhalb des Universums sein? Oder ist er nur der Raum, das Nichts, das Leere? Ist er aber in der Natur enthalten, so kann man ihn für Nichts anders erkennen, als für die in Bewegung begriffene Materie. Wäre er aber als thätiges und bewegendes Princip ausserhalb der Natur, so verschwindet die Vorstellung von dem Orte, den er einnimmt, da man sich weder ein immaterielles Wesen vorstellen, noch sich die Art denken kann, wie ein Geist ohne alle Ausdehnung auf die Materie wirken möge, von welcher er doch getrennt wäre. Jene unbekannten Räume, welche die Phantasie hinter der sichtbaren Welt erträumt, existiren gar nicht für ein Geschöpf, welches kaum sieht, was vor seinen Füssen liegt. Führt man alle Erscheinungen auf die Thätigkeit der Natur als ihre Ursache zurück, so wird damit die Entstehung des Weltalls keineswegs aus einem blinden Zufall hergeleitet. Die Natur wirkt niemals blind, sie handelt nie nach Zufall; sondern Alles, was sie hervorbringt, ist nothwendig und stets die Folge ihrer unwandelbaren Gesetze; Alles ist in ihr durch unsichtbare Bande verknüpft, und die wahrgenommenen Wirkungen fliessen nothwendig aus ihren Ursachen, wir mögen diese kennen oder nicht. Der Zufall ist Nichts als ein leeres Wort, wie der Name Gott es gleichfalls ist, nur erfunden, um die Unbekanntschaft mit den wirkenden Ursachen in einer Natur zu verbergen, deren Verfahren uns oft unerklärlich ist. Man kann der Moral keine andere Grundlage geben, als die Natur und Nothwendigkeit der Dinge. Jeder gesund organisirte Mensch, der die Fähigkeit besitzt, sich eine wahre Erfahrung zu erwerben, braucht nur sich selbst zu betrachten, um einzusehen, was er Andern schuldig ist, und seine eigene Natur wird ihn besser über seine Pflichten aufklären, als jene Gottheiten, die er doch nicht anders befragen könnte, als in seiner eignen Phantasie, seinen eignen Leidenschaften oder in den Leidenschaften von Schwärmern und Betrügern. Die natürliche Moral fordert den Menschen auf, sich selbst zu lieben, sich selbst zu erhalten und stets auf die Erhöhung der Summe seiner Glückseligkeit bedacht zu sein; die Natur räth dem sich selbst liebenden Menschen, seine Leidenschaften zu mässigen, ihnen zu widerstehen, sobald sie für sein Wohl verderblich sind, ihnen durch wahrhafte, aus der Erfahrung entlehnte Motive das Gegengewicht zu halten; die Natur lehrt den Menschen, seines Gleichen zu lieben, gesellig, gerecht, friedlich, nachsichtig, wohlthätig zu sein. Die Grundsätze des Systems der Natur sind von der Beschaffenheit und so erwiesen, dass sie einen jeden vernünftigen und zum Nachdenken geneigten Leser wohl von Vorurtheilen zu befreien im Stande sind. Aber auch die deutlichsten Wahrheiten gewinnen keinen Eingang, wenn ihnen Fanatismus, Gewohnheit und Furcht im Wege stehen. Es ist Nichts schwerer, als alte verjährte Irrthümer aus den Gemüthern der Menschen auszurotten, und vollends sind diese unüberwindlich, wenn sie sich auf allgemeine Uebereinstimmung stützen, durch die Erziehung fortgepflanzt, durch Gewohnheit eingewurzelt, durch Beispiel gestärkt, durch Autorität erhalten und unaufhörlich durch Hoffnungen und Besorgnisse der Völker genährt werden, welche oft ihre Irrthümer selbst als Hülfsmittel gegen die ihnen begegnenden Unglücksfälle betrachten. Dies sind die vereinigten Kräfte, welche die Herrschaft der Götter in dieser Welt aufrecht erhalten und ihren Thron unerschütterlich machen zu müssen scheinen. Wer sich von der gangbaren Vorstellungsweise entfernt, wird sofort für einen anmaassenden, dünkelvollen oder gar unsinnigen Freigeist gehalten, der weiser als Andere zu sein sich herausnimmt. Bei dem Zaubernamen der Religion und der Gottheit bemächtigt sich der Gemüther plötzlich ein panischer Schrecken; sobald man jene angegriffen sieht, geräth die Gesellschaft in Unruhe; man hält Jeden, der die Binde des Vorurtheils vor den Augen wegzieht, für einen gefährlichen Bürger, der fast einstimmig verurtheilt wird. Schon bei dem blossen Namen eines Atheisten schaudert der Abergläubische, selbst der Deist wird betroffen, der Priester wird wüthend, die Tyrannei bereitet den Scheiterhaufen, der Pöbel jauchzt bei den Züchtigungen, welche durch unvernünftige Gesetze über einen solchen Menschen verhängt werden. Der Atheist

kennt die Gesetze seiner eigenen Natur und der Natur der Dinge ausser ihm; seine Erfahrung lehrt ihn, dass ihm das Laster schaden könne, dass seine geheimsten schlechten Absichten einst an's Licht kommen möchten, dass die gesellschaftlichen Verbindungen mit andern Menschen ihm nützlich und wohlthätig sind, dass es also sein Interesse fordert, sich an das ihn schützende und ihm den sichern Genuss der Naturgüter verschaffende Vaterland anzuschliessen, dass er für den Zweck seines eigenen Glückes die Liebe Anderer zu gewinnen suchen müsse; dass Gerechtigkeit und Wohlwollen zur Erhaltung der Gesellschaft schlechterdings nothwendig seien. Auch der entschiedenste Atheist also hat eine Moral und sehr triftige Gründe, sie zu befolgen. Ein Atheist kann eine vortreffliche, auf die Natur der Dinge, die Erfahrung und die Vernunft gegründete Theorie haben, und gleichwohl sich Ausschweifungen überlassen, die ihm selbst und der Gesellschaft gefährlich sind. Dann ist er ohne Zweifel ein sehr inconsequenter Mensch, jedoch nicht mehr zu fürchten, als ein religiöser Eiferer, der an Gott glaubt und es nicht unterlässt, im Namen desselben die abscheulichsten Handlungen zu begehen. Warum sollte ein atheistischer Tyrann furchtbarer sein, als ein fanatischer? Da aber der Atheist weiss, dass es nur ein Leben giebt, so wird er so viel als möglich dazu thun, hier sein Interesse zu befriedigen und wird zu diesem Ende auch sein Möglichstes thun, um auch Andere dafür zu interessiren, d. h. er wird ein guter Mensch sein. Freilich ist der Atheismus kein System, das für den grossen Haufen taugt; es gehört ein hoher, seltener Grad des Muthes dazu, eine Denkart anzunehmen, die nur von sehr Wenigen gebilligt wird. Man wird in aufgeklärten und gebildeten Staaten eine grosse Zahl von Deisten oder Freidenkern antreffen, welche damit zufrieden, die gröbsten Vorurtheile des grossen Haufens abgelegt zu haben, doch nicht wagen, bis zu deren Quelle zurückzugehen und die Gottheit selbst vor den Richterstuhl der Vernunft zu fordern. Blieben diese Denker nicht auf halbem Wege stehen, so würde ihnen die weitere Nachforschung bald beweisen, dass der Gott, dessen Dasein und Natur sie nicht den Muth haben genauer zu prüfen, ein eben so schädliches Wesen und für die Vernunft eben so empörend ist, als es alle Dogmen, Fabeln, Mysterien und abergläubische Gebräuche sind, deren Verwerflichkeit sie bereits anerkannt haben. Ein wenig Nachdenken würde ihnen zeigen, dass dieses Phantom die wahre Ursache aller der Uebel ist, welche die bürgerliche Gesellschaft drücken. Ist aber der Atheismus wahr, so muss er auch verbreitet werden. — Mit seiner geraden und ehrlichen Sprache, der lehrhaften Ausführlichkeit und dem systematischen, fast deutschen Gedankengange nimmt das „System der Natur" in der Geschichte der philosophischen Gedanken-Entwickelung, als der zusammenfassende folgerichtige Ausdruck der durch Condillac, Helvetius, La Mettrie, Diderot eingeleiteten französischen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, eine so ehrenvolle Stelle ein, dass eine Wiederhervorziehung des Werkes aus seiner Vergessenheit (durch Karl Biedermann) in einer deutschen Ausgabe (1841) um so mehr an ihrem Platze war, als der Uebersetzer es nicht versäumt hat, in ausführlichen Anmerkungen und kritischen Erläuterungen auch auf die Mängel, Schwächen, Flachheiten und Einseitigkeiten hinzuweisen, welche der Arbeit des Verfassers anhaften. Wie mangelhaft und ungenügend auch, am Maassstabe heutiger Wissenschaft gemessen, die Erfassung des naturwissenschaftlichen und psychologischen Thatbestandes und die Begründung der darauf gebauten Welt- und Lebensanschauung bei Holbach sich darstellt; so hat derselbe doch die neuere, naturwissenschaftliche oder realistische Weltansicht und deren Folgerungen für das geistig-sittliche Leben der Gesellschaft zum ersten Male mit dem Muthe rücksichtsloser Folgerichtigkeit und in der Hauptsache, nach dem wesentlichen Kern des Werkes, auch unanfechtbar und probehaltig ausgesprochen. Seine ernste und reine Ethik geht zwar über den Begriff der Glückseligkeit nicht hinaus, nimmt aber einen bedeutenden Anlauf, den Standpunkt des Einzelmenschen zu überwinden und die Tugenden des Staates und der Gesellschaft zu begründen. Indem er die religiöse Anschauung als eine der gesunden Entwickelung der Menschheit durchweg nachtheilige bekämpft, erstrebte der Verfasser einen nüchternen und praktischen Realismus. Die Zurückführung des gesammten menschlichen Lebens auf seine natürliche Grundlage und die Begründung einer rein natürlichen, von allen idealen und transscendenten Elementen durchaus befreiten Moral und Politik, war die Aufgabe, welche sich derselbe in seinem Werke stellte. Mit Recht sieht er die Trennung des Menschen in ein physisches und ein moralisches Wesen, in Leib und Seele als die Quelle allerlei verhängnissvoller Irrthümer und Täuschungen an und betrachtet den Menschen in seiner ganzen und ungetheilten Erscheinung als ein Erzeugniss der Natur, die geistig-sittliche Entwickelung desselben nur als Fortsetzung seiner physischen Entwickelung. Indem er jedoch die Dinge nur unter dem Einflusse der allgemeinen Natur und unter dem Gesichtspunkt der Naturnothwendigkeit betrachtet, übersieht er, dass der Mensch nicht bei den physischen Bedingungen seines Seins stehen bleibt, sondern sich in seiner unendlichen Ausdehnungs- wie Entwickelungs- und Widerstandsfähigkeit

über jene Bedingungen zur Selbstthätigkeit und Selbstständigkeit erhebt, worin der wichtigste Unterschied des Menschen vom Thier liegt. Im Wesentlichen aber sehen wir unser gegenwärtiges Jahrhundert die Grund-Gedanken des „Systems der Natur" verwirklichen. Was unser Jahrhundert erstrebt, ist eben das Ziel dieses Werkes: die Richtung der Gesellschaft auf die natürlichen und praktischen Interessen, die Entwickelung der Gewerbe, Künste und Wissenschaften zur Förderung des allgemeinen Wohlstandes und der Gedanke, dass der Mensch bestimmt sei, durch seine Kraft die Natur zu erkennen und zu beherrschen und dass er dazu keiner ausserweltlichen und übermenschlichen Leitung und Autorität bedürfe. Wir sehen seit Jahrzehnten der Naturforschung und alle übrigen Wissenschaften, von dem Einflusse theologischer Vorurtheile und metaphysischer Abstractionen erlöst, in immer freierer und rascherer Bewegung auf dem Boden der Erfahrung vorwärts schreiten. Wir sehen ferner die Idee der individuellen Freiheit, der Selbstregierung in das politische Gemeinwesen mehr und mehr eingeführt, die Herrschaft altherkömmlicher Bevorrechtigungen gebrochen und die praktischen Interessen der Gesellschaft als das Princip des öffentlichen Lebens anerkannt und mehr und mehr die Illusionen ausser Geltung gesetzt, wodurch sonst die Lenker und Führer des Staatswesens die Völker über ihre wirklichen, natürlichen Interessen täuschten. Die Keime für den praktischen Fortschritt, den die europäische Gesellschaft seit drei Menschenaltern unaufhaltsam gemacht hat, waren 1770 im „System der Natur" gesäet worden.

Holcoth (auch Holcot, Holkot, Holdecotus), Robert, war Lehrer der Theologie in Oxford und als Generalvikar des Dominikanerordens 1349 an der Pest gestorben. Die meisten seiner Schriften enthalten Erklärungen biblischer Bücher; seine philosophischen Arbeiten sind gesammelt unter dem Titel gedruckt worden: *„P. Holcoti, Angli, ex ordine Praedicatorum, super quatuor Sententiarum libros quaestiones; quaedam conferentiae, de imputabilitate peccati quaestio; determinationes quarundam aliarum quaestionum"* (1497). Doch haben der hier zuletzt genannten Schrift schon die Herausgeber die Bemerkung vorausgeschickt, dass dieselbe Manchen nur als eine Zusammenstellung der Ansichten Holkot's durch seine Schüler oder als eine Bearbeitung derselben nach Dictaten ihres Meisters gelte. In seiner philosophischen Geistesrichtung auf der Seite der scholastischen Nominalisten stehend, folgt Holkot im Wesentlichen der Lehre Occam's, will aber zugleich neben die *„logica naturalis"* eine *„logica fidei"* stellen, welche gar wohl gegen das gemeine logische Identitätsgesetz verstossen dürfe, so dass es eine doppelte Wahrheit, eine theologische und eine philosophische, gebe und die gemeine aristotelische Logik nicht für das katholisch-christliche Bewusstsein als solches gelte.

Hollmann, Samuel Christian, war 1696 zu Alt-Stettin geboren, seit 1725 Professor zu Wittenberg und seit 1737 zu Göttingen, wo er 1787 starb. In seiner *„Commentatio de harmonia inter animam et corpus praestabilita"* (1724) bestritt er die Leibniz-Wolff'sche Lehre von der vorher begründeten Harmonie zwischen Seele und Körper, worüber er mit G. B. Bilfinger in einen gelehrten Briefwechsel kam, welcher unter dem Titel: *„Epistolae amoebeae Bulfingeri et Hollmanni de harmonia praestabilita* (1728). Doch nähert er sich in seinen späteren Schriften, die seiner Zeit als Lehrbücher beliebt waren, wieder mehr der Wolff'schen Lehre, nämlich: *Institutiones philosophiae* (1728), *Paulo uberior in omnem philosophiam introductio* (1734, in drei Bänden), *Institutiones pneumatologiae et theologiae naturalis* (1740) und *Philosophia prima, quae Metaphysica vulgo dicitur* (1747). Wie er in letzterer Schrift zu seiner Zeit die beste Geschichte der Metaphysik geliefert hat, so enthielten seine *Institutiones philosophiae naturalis* (1753) die damals beste Geschichte der Naturphilosophie, beide mit schätzbaren literarischen Notizen. Endlich wird Hollmann auch als Verfasser einer Widerlegung von La Mettrie's Schrift *„L'homme machine"* bezeichnet, welche zuerst in Form eines Briefs deutsch in den Göttinger Zeitungen und dann in's Französische übersetzt unter dem Titel erschien: *„Lettre d'un Anonyme pour servir de Critique ou de refutation au livre intitulé: L'homme machine"*.

Home, Henry, war 1696 zu Kames in der Grafschaft Berwick in Schottland geboren, hatte in Edinburg Rechtswissenschaft studirt, wurde 1724 Advokat und 1752 Hofrichter mit dem Titel Lord Kames, 1768 Oberrichter am höchsten schottischen Criminalgerichtshof in Edinburg, wo er mit seinem Bruder David Hume lebte und 1782 starb. Ausser mehreren juristischen und ästhetisch-archäologischen Schriften hat er 1751 *Essays on the principles of morality and natural religion*, in zwei Bänden (deutsch von Rautenberg, 1768) und 1761 eine *Introduction to the art of thinking* (eine Zusammenstellung von Maximen in der Weise von La Rochefoucauld's ähnlichem Werke) veröffentlicht. Am Bekanntesten wurde er durch seine *Elements of criticism* (1762, in drei Bänden, deutsch von Meinhard, 1772, in drei Bänden), worin er die Gründe unserer ästhetischen Urtheile untersucht und die psychologische Beobachtung auf die Thätigkeit des künstlerischen Hervorbringens und ästhetischen Geniessens anwendet. Wäh-

rend er den Begriff des Schönen so weit fasste, dass auch das Nützliche und Angenehme darunter fallen, trifft seine Bestimmung des Erhabnen das Richtige besser. In seinen moralischen Essays schliesst er sich an Hutcheson's Moralprincip an.

Honein (vollständig: Abu Zeid Honein ben Ishak ben Soleiman ben Eijub el 'Ibâdi) war aus dem christlich-arabischen Stamme 'Ibâd in El-Hira, wo sein Vater als Apotheker lebte, nach gewöhnlicher Annahme im Jahr 809, wahrscheinlich aber schon 20 Jahre früher geboren und Anfangs im Krankenhause zu Bagdad ein Schüler des berühmten Arztes Jahja ben Maseiweh (Mesueh). Nachher hielt er sich einige Jahre in griechischen Städten auf, um die Werke der griechischen Philosophen zu studiren, besuchte dann die Hochschule zu Basra und hielt nachmals zu Bagdad medicinische Vorlesungen, wo er zugleich Leibarzt des Chalifen El-Motewekkil (Motawakkel) war, welcher im Jahre 861 starb. Er erwarb sich, von seinen zahlreichen medicinischen Werken abgesehen, ein grosses Verdienst durch seine Uebersetzungen griechischer Aerzte und Philosophen, besonders von Schriften des Aristoteles und der „Isagoge" des Neuplatonikers Porphyrios, aus dem Griechischen in das Syrische, woraus sie sein Sohn Ishak (der im Jahr 910 oder 911 starb) in's Arabische übersetzte. Weil er als Gegner der Bilderverehrer ein Bild der Mutter Gottes angespuckt hatte, wurde er durch den Patriarchen der nestorianischen Christen aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen und starb aus Gram darüber oder an genommenen Gifte im Jahr 873, nach andern Berichten auf der Flucht.

Honorius von Autun (Augustodunum), wo er als Priester lebte, war wahrscheinlich in Deutschland geboren und um das Jahr 1130 gestorben. Unter seinen zahlreichen, meist theologischen Schriften haben nur wenige ein philosophisches Interesse. In einer Abhandlung *„De imagine mundi"* erscheint er als ein Vorläufer von Bonaventura's *„Itinerarium mentis in Deum"*, indem er die Seele in zwölf Stufen sich allmälig zur höchsten geistlichen Anschauung erheben lässt, um zuletzt das reine Urbild der geschaffenen Dinge zu schauen. In der kleinen Schrift *„De animae exilio et patria"*, worin das „Exil" die Unwissenheit, das „Vaterland" das Wissen bedeutet, schildert er die sogenannten sieben freien Künste als eben so viele Wohnsitze der Seele, welche durch die fünf Thore der Sinne in die eigentliche Burg der Dialektik gelange, nämlich zu den zehn Kategorien, wobei der von Aristoteles ausgerüstete kategorische und hypothetische Schluss sich als Streiter wider die Ketzer bereit stellen. In seinem Hauptwerke *„De cognitione verae vitae"*, welches für eine Schrift des Kirchenvaters Augustinus galt und unter dessen Werke aufgenommen wurde, bewegt sich Honorius theils im Gedankenkreise Abälard's, theils in den platonischen Anschauungen von der Weltseele und von der Ewigkeit der Seele des Menschen, indem er auch die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit auf platonische Weise sich zurechtlegt und Gott ebenso als bewegende Ursache (Vater), wie als formelle Ursache (göttliche Weisheit) und zugleich als Endursache (höchste Güte) fasst.

Hosse, Friedrich Wilhelm, war Brandenburgischer Secretär und wurde als Spinozist seines Amtes entsetzt wegen der Schrift, die er unter dem Titel *„Concordia rationis et fidei sive harmonia philosophiae moralis et religionis christianae"* (1692) veröffentlichte. Gott wird darin als inwohnende Ursache der Welt und als die eine, ewige und nothwendige Substanz aller Dinge gefasst, deren Eigenschaften allesammt unter der unendlichen Ausdehnung und dem unendlichen Denken begriffen sind und als deren verschiedene nothwendige Modificationen die Dinge erscheinen.

Hrabanus Maurus, siehe Rabanus Maurus.

Huet, Pierre Daniel, war 1630 zu Caën in der Normandie geboren und im dortigen Jesuitercollegium gebildet, zugleich aber schon früh ein Verehrer der Philosophie des Cartesius. Nachdem er 1652 mit dem berühmten morgenländischen Alterthumsforscher Samuel Bochart eine Reise durch die Niederlande und das nördliche Deutschland über Dänemark zum Besuche der Königin Christine nach Stockholm gemacht hatte, lebte er längere Zeit seinen Studien, in welchen er durch ein ausserordentliches Gedächtniss unterstützt, die verschiedensten Gebiete durchwanderte, sodass er bald den Ruf eines Polyhistors erlangte. Als Philolog und Uebersetzer machte er sich durch eine Ausgabe der exegetischen Werke des Origenes mit lateinischer Uebersetzung (1668) bekannt; daneben war er für die Beförderung der Naturwissenschaften thätig. Im Jahr 1670 wurde er neben Bossuet zum Lehrer des Dauphin ernannt und leitete seit 1673 die Ausgaben der alten Classiker, die *„in usum Delphini"* (für den Gebrauch des Dauphin) verstümmelt wurden. Nachdem er 1676 Priester geworden war, erhielt er 1678 die Cistercienserabtei d'Aunay, südlich von Caën, als reizenden Landsitz, wo er, von seiner Verehrung für Cartesius längst geheilt, 1689 seine *„Censura philosophiae Cartesianae"* veröffentlichte und die *„Alnetanae quaestiones de concordia rationis et fidei"* ausarbeitete, welche 1690 im Druck erschienen. Das ihm 1685 vom Könige zugedachte Bisthum Soissons vertauschte er, ehe noch die verzögerte päpstliche Bestätigung eingetroffen war, 1689 mit dem Bisthume von Arvanches,

legte dieses jedoch 1699 nieder und erhielt dafür die dicht bei Caën gelegene Abtei Fontenay. Seit 1701 lebte er im Professhause der Jesuiten in Paris, wo er 1718 seine Autobiographie unter dem Titel: *„P. D. Huetii commentarius de rebus ad eum pertinentibus“* veröffentlichte und 1721 starb. Zur Beantwortung mehrerer Gegenschriften, welche auf seine Kritik der Cartesischen Philosophie von A. Petermann und P. S. Regis veröffentlicht worden waren, hatte Huët im Jahr 1692 anonym *„Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire de Cartésianisme“* herausgegeben, worin er eine satyrische Erzählung zum Besten gab, wonach Descartes die Schweden durch die falsche Nachricht von seinem Tode getäuscht und sich nach Lappland begeben hätte, um dort eine philosophische Schule zu gründen, von welcher allerlei Seltsames berichtet wird. Erst nach seinem Tode wurde sein für die Geschichte der Philosophie wichtigstes Werk, welches er gleichzeitig mit seinen *„Quaestiones Alnetanae“* auf seinem Landsitz in d'Aunay verfasst hatte, durch den Abbé d'Olivet unter dem Titel herausgegeben: *„Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain par feu Mr. Huët, ancien evèque d'Avranches“* (1723). Dieses Werk erschien in deutscher Uebersetzung mit antiskeptischen Anmerkungen (1724) und ist eigentlich nur eine erweiterte Umarbeitung des ersten Buches der *„Quaestiones Alnetanae“*. Huët wollte den Satz des Cartesius, dass die Philosophie mit dem Zweifel beginnen müsse, nur strenger verfolgt und auch auf die Vernunft und ihr Vermögen zur Erkenntniss der Wahrheit gerichtet wissen, damit die Vernunft zur Erkenntniss ihrer Schwäche komme und sich einen zuverlässigern Führer zur Wahrheit, nämlich Gott selbst, suche. Von diesem Gesichtspunkt aus werden drei Weisen zu philosophiren unterschieden. Während die dogmatischen Philosophen mittelst des Lichtes der Vernunft die Wahrheit klar erkennen zu können meinen, die sokratischen Philosophen dagegen, von der Unzuverlässigkeit der Vernunft ergriffen, Nichts zu wissen bekennen, als dass sie eben Nichts wüssten; will die von Arkesilaos, Karneades und Pyrrhon unter den alten Griechen aufgebrachte Philosophie nicht einmal dies als ganz gewiss behaupten, dass sie Nichts wüssten. Und zu letzterer Ansicht will sich der Philosoph von d'Aunay bekennen, da dieselbe am Meisten den Namen des Strebens nach Weisheit verdiene. Der Geist gilt ihm als dasjenige Vermögen des Menschen, welches durch den Eindruck der sinnlichen Bilder im Gehirn zur Bildung von Vorstellungen (Ideen) und Gedanken geführt wird. Die Uebereinstimmung des vom Verstand über die Vorstellungen gefällten Urtheils mit dem äussern Gegenstande heisst Wahrheit. Diese aber sind wir mit unsrer Fähigkeit, der von den Sinnen unterstützten Vernunft, nicht im Stande, sicher zu erkennen, da das Medium, durch welches die Bilder der Gegenstände unser Sinnesorgan erreichen, sehr veränderlich ist, unsere Sinne selber trüglich und unzuverlässig sind und endlich die Art, wie unsere unkörperliche Seele solche materiellen Bilder empfinden kann, uns ganz und gar unverständlich ist. Da überdies wir selber nicht blos unaufhörlich Veränderungen unterworfen sind und deshalb die Dinge stets anders ansehen, sondern auch alle übrige Menschen stets wiederum andere Auffassungen haben, so ist uns das eigentliche Wesen der Dinge durchaus unzugänglich. Diesen Mangel der menschlichen Natur verbessert jedoch die göttliche Gnade dadurch, dass sie uns auf den Weg des Glaubens weisst, welcher unsere unsichere, blinde und schwache Vernunft aus der Unruhe des Zweifels rettet und uns lehrt, niemals Etwas zu glauben, weil es vernünftig ist, sondern lediglich um Gottes willen.

Hugo von Sanct Victor hiess so von einem in der Pariser Vorstadt St. Victor gelegenen, mit einer Kapelle verbundenen alten Kloster, dessen Schutzpatron der Märtyrer Victor war. Das Kloster wurde von Benedictinern aus Massilia (Marseille) bewohnt. Im Jahre 1109 trat in diese Genossenschaft Wilhelm von Champeaux (de Campellis) ein und erwarb sich um das Gedeihen und Aufblühen der mit dem Kloster verbundenen Lehranstalt grosse Verdienste. Von Hugo, welcher nach Einigen zu Ypern in Flandern, nach Andern in Niedersachsen aus dem Hause der Grafen von Blankenburg im Jahr 1096 geboren war, im Kloster Hammersleben bei Halberstadt seine erste Bildung erhalten hatte und in seinem achtzehnten Lebensjahre in das Kloster zu St. Victor eingetreten war, wurden im Jahr 1115 reguläre Kanoniker aus der Abtei Sanct Rufus dorthin verpflanzt. Er hat jedoch der dortigen Klosterschule, in welcher Richard von St. Victor sein berühmtester Schüler war, als Chorherr und Abt des Klosters nicht lange vorgestanden, da er schon 1141 im 45. Lebensjahre starb. Trotzdem hat er, da sein Leben fast nur dem Studium der Wissenschaften, insbesondere der Werke des Kirchenvaters Augustinus und des Boëtius, sowie der Contemplation im Sinne des ihm befreundeten Bernhard von Clairvaux gewidmet war, in mehreren kleinen Schriften *De arca Noë mystica, de arca Noë morali, de arrha animi, de vanitate mundi*, besonders aber in seinem Hauptwerke *De sacramentis christianae fidei,* als ein „zweiter Augustinus“, wie ihn seine bewundernden Zeitgenossen nannten, einen der scholastischen Dialektik feindseligen christlichen Platonismus gelehrt, dessen Lehrinhalt sich als Versuch eines

methodischen Aufbaus der durch Bernhard von Clairvaux angebahnten Mystik des überlieferten Kirchenglaubens darstellt. Die Werke Gottes (so lehrt Hugo) sind die Schöpfung der Creatur und die Erneuerung derselben aus ihrer Zerrüttung. Im Anfang waren drei Dinge: Körper, Seele und Gott. Die in der Mitte zwischen Körperwelt und Gott stehende Seele hatte ein dreifaches Auge: für die Sinnenwelt das fleischliche, für die Seelenwelt das vernünftige und für die Gotteswelt das anschauende. Durch die Sünde ward das Auge der Vernunft verfinstert und das Auge der Anschauung ganz verdunkelt und nur das Auge des Fleisches blieb heil. Mit diesem sucht der Mensch in der sichtbaren Welt Gott zu finden, ohne dies ganz zu erreichen; die Gnade hilft ihm dazu. Je tiefer die Creatur in den Zusammenhang der Welt eindringt, desto mehr kommt sie auf ein Höchstes, welches nicht wieder Wirkung von Gleichartigem ist, und selber wiederum seinen Grund in etwas noch Höherem haben muss, welches die höchste gemeinsame Ursache ist. Was Gott ist, das ist über alles endliche Sein und Leben unendlich erhaben. Was er sei, lässt sich nicht denken und sagen; denn was gedacht werden kann, ist nur Bild der Wahrheit. In unendlicher Mannigfaltigkeit bricht sich der Strahl des göttlichen Lichts in den Dingen. Alles, was ist, hat in Gott sein Sein; alles was lebt, hat in ihm sein Leben. Am Meisten Gottes theilhaftig, weil zur Aufnahme des göttlichen Lichtes am Meisten fähig, ist der Mensch. Zuerst hat sich das göttliche Licht zur Natur der Engel herabgelassen, und von hier ergiesst sich dasselbe durch göttliche Offenbarungen und durch den mystischen Inhalt der heiligen Schrift in unsern Geist, dass wir dasselbe verstehen und an ihm Theil haben. Durch Einsicht aber in die heilige Schrift erhebt sich der menschliche Geist zuerst zur Betrachtung der himmlischen Geheimnisse und der göttlichen Klarheit der Engel empor, wodurch er allmälig Kraft gewinnt zur Anschauung des höchsten Lichtglanzes selbst. Wie im geschaffenen gottähnlichen Geiste Vernunft, Weisheit und Liebe beisammen sind, so schreiben wir auch dem göttlichen Wissen selbst Vernunft, Weisheit und Liebe zu, und so erweisst sich Gott als Dreiheit in der Einheit, als Dreifaltigkeit. Die ewige Intelligenz des Vaters hat von Ewigkeit her ihre Weisheit, den Sohn, gezeugt und diese ihre Weisheit, die sie beständig besass, auch beständig geliebt; der aber beständig liebte, hatte beständig die Liebe. Der Mensch ist Endzwek der Schöpfung, deren Grund die in seiner Liebe sich bethätigende Freiheit Gottes ist, welche dem Menschen Antheil an der höchsten Seligkeit geben wollte. Dreifach sind die Bewegungen im Menschen: Bewegungen des Körpers oder des äussern Werkes, Bewegung der Seele oder des Willens und Bewegung der Seligkeit oder der Lust. Der Wille bewegt sich in der Wahlfreiheit zwischen dem Guten und Bösen; in der Richtung zum Schöpfer besteht die Gerechtigkeit der Seele. Durch die Sünde von der Anschauung Gottes ausgeschlossen, verlor sich der Mensch um so weiter in irdische Begierden, jemehr er das Himmlische zu schmecken gelernt hatte. Zur Strafe ward ihm das göttliche Licht der Wahrheit genommen und die Sterblichkeit zugetheilt; die dadurch entstandene Schwäche ward mit der Sterblichkeit auch auf die Nachkommen des ersten Menschen fortgepflanzt, so dass diese nicht zur irrthumsfreien Erkenntniss der Wahrheit gelangen können. Die göttliche Barmherzigkeit kam dem Menschen in der Erlösung entgegen: Christus bezahlte durch seine Geburt die Schuld des Menschen an den Vater, damit der Mensch um Christi willen dem Tode entging, dem er anheimgefallen war. Gott selber nahm die Sterblichkeit an, um den Menschen zur Hoffnung seiner Unsterblichkeit zurückzuführen. Die in Gott verklärte Menschheit wurde ein Beispiel und Vorbild der einstigen Verklärung der Menschen selbst. Gott hat die menschliche Creatur geschaffen, dass sie ihn erkenne, in der Erkenntniss liebe, in der Liebe besitze, im Besitze geniesse. Der innerliche Weg zu Gott bewegt sich in drei Stufen: durch das Denken, durch das Nach- und fortgesetzte Denken (Meditation) und durch die Anschauung oder Contemplation, deren höchste Stufe die Entzückung oder Ekstase ist, auf welcher die himmlisch erleuchtete Seele in Gottes Ebenbild verwandelt wird.

Hugonis a Sancto Victore opera. Parisiis 1524. Venetiis 1588. Rothomagi (Rouen) 1648.

A. Liebner, Hugo von St. Victor und die theologischen [und philosophischen] Richtungen seiner Zeit. 1831.

Humbert von Prulli (Humbertus oder Hymbertus de Prulliao) war 1296—98 Abt im Cistercienser-Kloster zu Prulli in der Diöcese Sens und hinterliess einen *„Commentarius in quatuor libros Sententiarum"*, der jedoch nur handschriftlich vorhanden ist, und *„Commentaria in Aristotelis Metaphysicam et libros de anima"*, worin er sich als treuen Anhänger der Lehre des Thomas von Aquino zeigt.

Humboldt, Wilhelm von, war 1767 zu Potsdam geboren und mit seinem Bruder Alexander theils auf dem väterlichen Schlosse zu Tegel, theils in Berlin in der Zeit der Aufklärungsmänner Biester, Engel, Gedike, Nicolai gebildet, hatte dann zu Frankfurt a. O. und in Göttingen neben der Rechtswissenschaft auch Philologie und Aesthetik studirt und mit der Kant'schen Philosophie sich bekannt gemacht. In seiner Jugend-

schrift „Ideen zu einem Versuche, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen" (1792) tritt er für den Kant'schen Rechtsstaat, als einer blossen Sicherheitsanstalt zur Vertheidigung der Freiheit und selbständigen Thätigkeit der Bürger, ebenso entschieden ein, wie für das Recht der Individualität, welche späterhin als harmonische Entwickelung aller in der menschlichen Natur angelegten Triebe und Kräfte sein eigentliches Lebensideal und die Grundlage seiner Weltanschauung geworden ist, in deren Gestaltung er sich vorzugsweise an Schiller anschliesst, mit welchem er seit 1794 in Jena persönlich und nachmals brieflich in engem Verkehr stand. In der Einleitung zu dem von ihm 1830 herausgegebnen „Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm vom Humboldt" (2. Auflage 1876) spricht er sich über die Bedeutung Kant's in einer für die Denkart W. von Humboldt's selbst charakteristischen Weise aus: „Kant unternahm und vollbrachte das grösste Werk, das vielleicht je die philosophirende Vernunft einem einzelnen Manne zu danken hat. Er prüfte und sichtete das philosophische Verfahren auf einem Wege, auf welchem er nothwendig den Philosophieen aller Zeiten und aller Nationen begegnen musste. Er mass, begrenzte und ebnete den Boden desselben, zerstörte die darauf angelegten Truggebäude und stellte nach Vollendung dieser Arbeit Grundlagen fest, in welchen die philosophische Analyse mit dem durch die frühern Systeme oft irregeleiteten und übertäubten natürlichen Menschensinne zusammentraf. Er führte im wahrsten Sinne des Wortes die Philosophie in die Tiefen des menschlichen Busens zurück. Alles, was den grossen Denker bezeichnet, besass er in vollendetem Maasse und vereinigte in sich, was sich sonst zu widerstreben scheint, Tiefe und Schärfe, eine vielleicht nie übertroffene Dialektik, an die doch der Sinn nicht verloren ging, auch die Wahrheit zu fassen, die auf diesem Wege nicht erreichbar ist, und das philosophische Genie, welches die Fäden eines weitläufigen Ideengewebes nach allen Richtungen hin ausspinnt und alle vermittelst der Einheit der Idee zusammenhält, ohne welches kein philosophisches System möglich sein würde. Von den Spuren seines Gefühls und Herzens, die man in seinen Schriften antrifft, hat schon Schiller richtig bemerkt, dass der hohe philosophische Beruf beide Eigenschaften des Denkens und Empfindens fordert. Verlässt man ihn aber auf der Bahn, wo sich sein Geist nach Einer Richtung hin zeigt, so lernt man das ausserordentliche Genie Kant's auch an seinem Umfange kennen. Nichts, weder im Gebiete der Natur, noch im Gebiete des Wissens lässt ihn gleichgültig, Alles zieht er in seinen Kreis; aber da das selbstthätige Princip in seiner Individualität sichtbar die Oberhand behauptet, so leuchtet seine Eigenthümlichkeit am Strahlendsten da hervor, wo, wie in den Ansichten über den Bau des gestirnten Himmels, der Stoff, in sich erhabner Natur, der Einbildungskraft unter der Leitung einer grossen Idee ein weites Feld darbietet. Denn Grösse und Macht der Phantasie stehen in Kant der Schärfe und Tiefe des Denkens unmittelbar zur Seite. Wie viel oder wie wenig sich von der Kant'schen Philosophie bis heute (1830) erhalten hat und künftig erhalten wird, maasse ich mir nicht an zu entscheiden; allein dreierlei bleibt, wenn man den Ruhm, den Kant seiner Nation, den Nutzen, den er dem speculativen Denken verliehen hat, bestimmen will, unverkennbar gewiss. Einiges, was er zertrümmert hat, wird sich nie wieder erheben; Einiges, was er begründet hat, wird nie wieder untergehen, und was das Wichtigste ist, so hat er eine Reform gestiftet, wie die gesammte Geschichte der Philosophie wenig ähnliche aufweist. So wurde die beim Erscheinen seiner Kritik der reinen Vernunft unter uns kaum noch schwache Kunde von sich gebende speculative Philosophie von ihm zu einer Regsamkeit geweckt, die den deutschen Geist hoffentlich noch lange beleben wird. Da er nicht sowohl Philosophie als zu philosophiren lehrte, weniger Gefundenes mittheilte, als die Fackel des eignen Suchens anzündete, so veranlasste er unmittelbar mehr oder weniger von ihm abweichende Systeme und Schulen, und es charakterisirt die hohe Freiheit seines Geistes, dass er Philosophieen, wieder in vollkommener Freiheit und auf selbstgeschaffenen Wegen für sich fortwirkend, zu wecken vermochte." Nachdem W. von Humboldt seit 1797 mit seiner Familie längere Zeit in Paris und dann in Spanien gelebt hatte, hielt er sich seit 1801 als Ministerresident und später als bevollmächtigter Minister in Rom auf, wirkte seit 1808 als geheimer Staatsrath in Berlin für die Leitung der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten und für die Gründung der Berliner Universität, seit 1811 als ausserordentlicher Gesandter in Wien und weiterhin in diplomatischen Stellungen für die politische Neugestaltung Deutschlands, wurde 1819 Mitglied des preussischen Staatsministeriums, trat aber bald wieder zurück, da ihm das von Hardenberg'sche System nicht freisinnig genug war, und lebte seit 1820 meist in ästhetischer Musse und schriftstellerischer Thätigkeit auf seinem Landsitz in Tegel, wo er 1835 starb. Unter seinen literarischen Veröffentlichungen haben seine linguistischen und sprachwissenschaftlichen Arbeiten für die Geschichte der Philosophie insofern ein bedeutsames Interesse, als er durch dieselben der Begründer der Sprachphilosophie geworden ist. Indem er von der baskischen

Sprache ausging, dann den Einfluss des Sanskrit erfuhr und endlich an den malayischen Sprachstamm sich anschloss, blieb er in seinen philosophischen Voraussetzungen und Grundanschauungen von den formellen Bestimmungen der Kant'schen Philosophie abhängig und mit dem Geist dieser Philosophie in Uebereinstimmung. Ausser den beiden, aus den Abhandlungen der historisch-philosophischen Klasse der Berliner Akademie der Wissenschaften besonders abgedruckten Arbeiten „Ueber das vergleichende Sprachstudium“ (1820) und „Ueber das Entstehen der grammatischen Formen und ihren Einfluss auf die Ideenentwickelung“ (1825), ist in diesem Betracht noch die ebenfalls als besonderer Abdruck erschienene Einleitung zu dem dreibändigen Werk über die Kawisprache, unter dem Titel „Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus, und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts“ (1836) hervorzuheben. Wird unter Sprachphilosophie oder Metaphysik der Sprache diejenige Wissenschaft verstanden, welche den Begriff der Sprache, das Was oder Wesen derselben als einer bestimmten Offenbarung des Menschengeistes erforscht und die besondern erfahrungsmässigen Principien ergründet, wodurch die einzelnen geschichtlich hervortretenden Erscheinungsformen der Sprache bestimmt werden, so muss W. von Humboldt als der eigentliche Begründer dieser in die Verhältnisse und in die Geschichte des menschlichen Geistes so allseitig und tief eingreifenden wissenschaftlichen Disciplin gelten, indem er die Frage über den Ursprung und das Wesen der Sprache in Betrachtung nahm, die Analyse des Sprachverfahrens und der constitutiven Elemente der Sprache, oder der innern Sprachform, sowie ihres Processes in ihrer Wirklichkeit als Wort und Rede zuerst versuchte, die erscheinende Sprache nach ihrem Princip, ihrem Organismus, ihrer Form und ihrem Charakter untersuchte, eine Classification der Sprachen unternahm, das Verhältniss der Sprache zur Geschichte in's Auge fasste und das eigentliche Ziel der Sprachwissenschaft feststellte. Die sprachphilosophische Gedankenreihe Humboldt's stellt sich, von seinem eignen Standpunkt aus, in folgendem Zusammenhange übersichtlich dar. Die Sprache ist kein fertiges ruhendes Ding, sondern etwas in jedem Augenblick Werdendes, ein Entstehendes und Vergehendes; sie ist nicht sowohl ein todtes Erzeugniss, als vielmehr eine fortwährend thätige Erzeugung, kein Werk, sondern eine Wirksamkeit, kurz: Sprache ist nur Sprechen; es giebt keine Sprache, so wenig es Geist giebt; aber der Mensch spricht und der Mensch wirkt geistig. Die Sprache ist das Organ des innern Seins des Menschen und das bildende Organ des Gedankens; sie ist die ewig sich wiederholende Arbeit des Geistes, den artikulirten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen. Der wirkliche Stoff der Sprache ist auf der einen Seite der Laut überhaupt, auf der andern Seite die Gesammtheit der sinnlichen Eindrücke und selbstthätigen Geistesbewegungen, welche der Bildung des Begriffs mit Hülfe der Sprache vorausgehen. Die Sprache tritt demnach zwischen den Menschen und die innerlich und äusserlich auf ihn einwirkende Natur. Er umgiebt sich mit einer Welt von Lauten, um die Welt von Gegenständen in sich aufzunehmen und zu bearbeiten. Das Wort theilt nicht etwas schon Hervorgebrachtes mit, enthält auch nicht einen schon geschlossenen Begriff, sondern regt blos an, diesen mit selbständiger Kraft und auf bestimmte Weise zu bilden. Die Sprache geht nothwendig aus dem Menschen hervor; ihre Hervorbringung ist ein in ihrer Natur liegendes, inneres Bedürfniss der Menschheit; sie bricht aus der innersten Natur des Menschen hervor. Unmittelbar und freiwillig, ohne Noth und Absicht entquellen die Worte der Brust. Es giebt aber Gesprochenes, abgesehen von dem jedesmaligen Sprechen, und so hat die Sprache ein eigenthümliches Dasein, das zwar immer nur im jedesmaligen Denken Geltung erhalten kann, aber in seiner Totalität von diesem unabhängig ist. Die Sprache verlangt, an ein äusseres, sie verstehendes Wesen gerichtet zu werden; denn der Mensch versteht sich selbst nur, indem er die Verstehbarkeit der Worte an Andern versuchend geprüft hat. Verstehen und Sprechen sind nur verschiedenartige Wirkungen der nämlichen Sprachkraft; im Verstehenden wie im Sprechenden muss der Stoff aus der eignen innern Kraft entwickelt werden. Die Menschen verstehen einander dadurch, dass sie gegenseitig in einander dasselbe Glied der Kette ihrer sinnlichen Vorstellungen und innern Begriffserzeugungen berühren. Alles Sprechen ist eine Anknüpfung des einzeln Empfundenen an die gemeinsame Natur der Menschheit, da eben doch jeder Einzelne das Gesammtwesen des Menschen, nur auf einer einzelnen Entwickelungsbahn in sich trägt. Das Sprechenlernen der Kinder ist nicht ein Zumessen von Wörtern, Niederlegen im Gedächtniss und Wiedernachlallen mit den Lippen, sondern ein Wachsen des Sprachvermögens durch Alter und Uebung, eine Entwickelung der Sprachkraft. Dadurch dass sich in der Sprache die Vorstellungsweise aller Alter, Geschlechter, Stände, Charakter- und Geistesverschiedenheiten desselben Volksstammes, sodann (durch den Uebergang von Wörtern und Sprachen) verschiedener Nationen und endlich (bei zunehmender Gemeinschaft) des ganzen Menschengeschlechts mischt, läutert und umgestaltet, wird die Sprache der grosse Ueber-

gangspunkt von der immer beschränkten Individualität zu Alles in sich befassendem Dasein. Obwohl die Sprache in Selbstthätigkeit aus sich entspringend ist, sind doch die Sprachen gebunden und von den Nationen abhängig; obwohl Schöpfungen der ganzen Nationen, dennoch Selbstschöpfungen der Individuen. Die Sprachverschiedenheit und Völkervertheilung steht im Zusammenhange mit der Erzeugung der menschlichen Geisteskraft, und beide Erscheinungen hellen sich gegenseitig auf; der wahre Bestimmungsgrund der Sprachverschiedenheit ist die geistige Kraft der Nationen. Die Sprache ist gewissermaassen die äusserliche Erscheinung des Geistes der Völker; ihre Sprache ist ihr Geist und ihr Geist ist ihre Sprache, und der Bau der Sprache ist im Menschengeschlecht darum und insofern verschieden, weil und als es die Geisteseigenthümlichkeit der Völker selbst ist. Die Sprachgestaltung eines Volkes ist in Einheit mit seiner Geisteseigenthümlichkeit. Die geistige Individualität der Völker kann aber nach vier Phasen bestimmt werden, sofern man nämlich in's Auge fasst: 1) das ruhige Leben der Völker nach den natürlichen Verhältnissen ihres Daseins auf dem Erdboden; 2) ihre bald durch Absicht geleitete, oder aus Leidenschaft und innerm Drang entspringende, bald ihnen gewaltsam abgenöthigte Thätigkeit in Wanderungen, Kriegen u. s. w. 3) die Reihe der geistigen Fortschritte, welche sich gegenseitig als Ursachen und Wirkungen an einander ketten, und 4) endlich die geistigen Erscheinungen, die nur aus der in ihnen sich offenbarenden Kraft ihre Erklärung finden. Die wahre Classification der Sprache soll in die wesentliche Beschaffenheit der Sprache und ihren innern Zusammenhang mit der geistigen Individualität der Nationen eingehen. Der entschiedene Gegensatz zwischen den Sprachen von rein gesetzmässiger Form und solcher Sprachen, welche von der gesetzmässigen Form abweichen und einen weniger vollkommenen Sprachbau haben, bildet das Eintheilungsprincip für die Classification der Sprachen in solche, welche sich aus reinem Princip in gesetzmässiger Freiheit entwickeln, d. h. die am vollkommensten entwickelten Flexionssprachen oder die indogermanischen Sprachen, und in solche, die im Gegentheil willkürliche Pfade einschlagen mit innerer Unfolgerichtigkeit, was sich besonders bei der Behandlung des Verbum zeigt, welches die malayisch-polynesischen und die hinterindischen, einsilbigen Sprachen ohne jeden charakterisirenden Ausdruck lassen, während die amerikanischen Sprachen dasselbe durch angefügte Pronomima charakterisiren. Die Verschiedenheit der Sprachen lässt sich als das Streben betrachten, mit welchem die in den Menschen allgemein gelegte Kraft der Rede mehr oder weniger glücklich hervorbricht. So wundervoll aber ist in der Sprache die Individualisirung innerhalb der allgemeinen Uebereinstimmung, dass man eben so richtig sagen kann, das ganze Menschengeschlecht besitze nur eine Sprache, als jeder Mensch besitze eine besondere. Die sprachbildende Kraft im Menschen ruht nicht, bis sie im Einzelnen oder im Ganzen durch stufenartige Erhebung zu immer vollkommenerer Sprachbildung dasjenige hervorgebracht hat, was den an die Sprachvollendung zu stellenden Forderungen einer fortschreitenden Annäherung an die Erreichung des gelungensten Sprachbaus am Meisten und Vollständigsten entspricht. Die nähere Untersuchung über Natur und Beschaffenheit der Sprache überhaupt hat auf drei Fragen einzugehen. Zunächst, wie verhält sich in der Sprache überhaupt der Stoff zur Form, der Gedanke zum Laut? Die Sprache ist das bildende Organ der Gedanken, sie enthält Alles durch sie in Laute Verwandelte. Die intellectuelle Thätigkeit wird durch den Laut in der Seele äusserlich wahrnehmbar für die Sinne; sie und die Sprache sind daher Eins und unzertrennlich. Die unzertrennliche Verbindung des Gedankens, der Stimmwerkzeuge und des Gehörs zur Sprache liegt unabänderlich in der ursprünglichen Einheit der menschlichen Natur. Darin liegt die Angemessenheit des Lauts zu den Operationen des Geistes begründet. Die zweite Frage ist: Wie verhält sich in der besondern Sprache der Stoff zur Form, die allgemeine Sprachform zur besondern Spracherzeugung? Der äussere Charakter der Sprachen, welcher im ganzen grammatischen und lexikalischen Bau liegt, unterscheidet die Sprachen nach der Reinheit ihres Bildungsprincips. Der innere Charakter der Sprachen bezieht sich auf den specifischen Grad der Sprache selbst in Bezug auf die Idee der Sprachvollendung. Er besteht in der Laut- und Gedankenform, d. h. in der Art der Verbindung des Gedankens mit den Lauten, wodurch dieselbe eine eigenthümliche Farbe und Schattirung erhält und zugleich die Denk- und Sinnesart eines Volkes bezeichnet. In der Verschiedenartigkeit ihres Baues sind die Sprachen nothwendige Grundlage der Fortbildung des menschlichen Geschlechts. Die dritte Frage ist: Wie verhält sich im individuellen Sprechen der Stoff zur Form, d. h. die besondere Sprache zum individuellen Denken? Von dem jedesmal Gesprochenen ist die Sprache als die Masse seiner Erzeugnisse verschieden. Neben den bereits fest geformten Elementen besteht die Sprache ganz vorzüglich auch aus Methoden, die Arbeit des Geistes weiter fortzusetzen. Die Masse der festgeformten Elemente trägt den lebendigen Keim nie endender Bestimmtheit in sich, und dieses theils feste, theils Flüssige in der Sprache

bringt ein bestimmtes Verhältniss zwischen ihr und dem redenden Geschlecht hervor. Ihre letzte Bestimmtheit erhält die Sprache erst im Individuum; denn Keiner denkt beim Worte gerade und genau dasselbe, was der Andere denkt; alles Verstehen ist daher zugleich ein Nichtverstehen, alle Uebereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen. Was nun die Elemente der eigentlichen Spracherzeugung betrifft, so beginnt die Entstehung der Sprache keineswegs mit der Bezeichnung der Gegenstände durch Wörter; die Rede wird nicht aus vorangegangenen Wörtern zusammengesetzt, sondern die Wörter gehen umgekehrt aus dem Ganzen der Rede hervor. Den artikulirten Laut nöthigt der Mensch seinen körperlichen Werkzeugen durch den Drang seiner Seele ab, und das Thier würde dasselbe zu thun vermögen, wenn es von gleichem Drange beseelt wäre. Die Lautform ist der Ausdruck, welchen die Sprache dem Gedanken verschafft. Das Streben, dem Laute Bedeutung zu verleihen, schafft die Natur des artikulirten Lautes, dessen Wesen ausschliesslich in dieser Absicht besteht, und wirkt folglich auf eine bestimmte Bedeutung hin, damit dem sprachlich-empfänglichen Ohr im Laute nichts als seine Bedeutung erscheine. Die Sylbe macht eine für das Ohr durchaus unzertrennliche Einheit aus; es liegen in ihr nicht zwei oder mehr Laute, sondern eigentlich nur Ein auf eine bestimmte Weise herausgestossener Laut, und die Theilung der einfachen Sylbe in einen Consonanten und Vokal ist nur eine künstliche, durch das Ohr und die Abstraction vorgenommene Unterscheidung. In der Natur bestimmen sich Consonant und Vocal gegenseitig. Durch ein zwiefaches Lautverfahren wird die Sylbe gebildet. Der Umfang des Wortes ist die Grenze, bis zu welcher die Sprache selbstthätig bildend ist; das einfache Wort ist die vollendete, ihr entknospende Blüthe. Im Worte kommt allemal eine doppelte Einheit, des Lautes und Begriffs, zusammen. Es ist natürlich, verwandte Begriffe mit verwandten Wörtern zu bezeichnen, darum trifft Verwandtschaft der Begriffe und Laute zusammen. Die Verbindung der verschiedenartigen Natur des Begriffs und des Lautes fordert eine Vermittelung Beider durch ein Drittes, in welchem sie zusammentreffen können. Dieses Vermittelnde ist allemal sinnlicher Natur, es gehört der äussern oder innern Empfindung oder Thätigkeit an, und man kann es auf Extension oder Intension oder Veränderung in beiden zurückführen, so dass man in die allgemeine Sphäre des Raums und der Zeit und des Empfindungsgrades gelangt. Die Entstehung des Wortes gründet sich auf eine dreifache Bezeichnungsart der Begriffe. Bei der unmittelbar nachahmenden (schallnachahmenden) Lautbildung wird der Ton, den ein tönender Gegenstand hervorbringt, in dem Worte so weit nachgebildet, als artikulirte Laute unartikulirte Töne wiederzugeben im Stande sind. Die symbolische Bezeichnung oder Lautbildung ist nicht eine unmittelbare, sondern in einer dritten, dem Laute und dem Gegenstande gemeinschaftlichen Beschaffenheit nachahmende Bezeichnung, d. h. sie wählt für die zu bezeichnenden Gegenstände Laute aus, welche theils an sich, theils in Vergleichung mit andern, für das Ohr einen Eindruck dem ähnlich hervorbringen, wie ihn der Gegenstand auf die Seele macht. Die analogische Bezeichnung endlich ist die Bezeichnung durch Lautähnlichkeit nach der Verwandtschaft der zu bezeichnenden Begriffe. Nämlich Wörter, deren Bedeutungen einander nahe liegen, erhalten gleichfalls ähnliche Laute, ohne dass indessen auf den in diesen Lauten selbst liegenden Charakter gesehen wird. Die Sprache besitzt eine Lautform in dreifach sich erweiternden Stadien oder Stufen; sie schreitet nämlich fort von der Wurzel zum Stamme (abgeleitete Wörter und Grundwörter) und zu Sprossformen (den aus Stämmen abgeleiteten Sprosswörtern); sie ist also Wurzel-, Stamm- und Sprossformbildung. Die Lautumformung nimmt denselben Gang, wie die Bezeichnungsart der Begriffe, und unterliegt einem zwiefachen Gesetze, einem blos organischen, das aus den Sprachwerkzeugen und ihrem Zusammenwirken entsteht, und einem geistigen, durch das geistige Princip der Sprache gegebenen, welches die Organe hindert, sich ihrer Neigung zur Trägheit zu überlassen. Die Bezeichnung der Begriffe oder die Wortschöpfung besteht in Worterfindung und in Wortformung. Die Worterfindung besteht im Allgemeinen nur darin, analogen Begriffen analoge Laute zu wählen und die letzteren in eine mehr oder weniger bestimmte Form zu giessen. Die Bezeichnung des Begriffs durch den Laut ist eine Verknüpfung von Dingen, deren Natur sich niemals wahrhaft vereinigen lässt, da das Wort eine Schranke des innern, stets mehr enthaltenden Empfindens der Sprache ist. Die Wortformung ist Ausbildung des Wortes zum Redetheil durch Flexion, die der sprachliche Ausdruck des Angeschauten und Gefühlten ist und von innen heraus in den Sprachen entsteht. Ein zweites Mittel zur Bezeichnung der Beziehung des Begriffs ist äusserer Zuwachs oder blosse Anfügung des Affixes. Anbildung macht das wahre Wesen des Suffixes aus, das aus der Wurzel hervorbricht. Der Satz ist mit allen seinen nothwendigen Theilen nicht als ein aus Worten zusammengesetztes Ganze, sondern wirklich als ein einzelnes Wort; jeder Satz muss als Eins, vor der Seele Schwebendes genommen werden. In der wissenschaftlichen Form der Sprache sucht der Geist Wahrheit und Ab-

sonderung alles äusseren Scheines, wodurch erst die Sprache die letzte Schärfe in der Sonderung und Feststellung der Begriffe enthält. — Von Humboldt's sprachwissenschaftlicher Leistung gilt das Wort Steinthal's: Gross ist Humboldt durch das, was er gethan, eben so gross aber durch das, was er seinen Nachfolgern als Aufgabe hinterlassen hat.

M. Schasler, die Elemente der philosophischen Sprachwissenschaft W. v. Humboldt's. 1847.
H. Steinthal, die Sprachwissenschaft Humboldt's und die Hegel'sche Philosophie. 1848. (Gegen Schasler).
R. Haym, Wilhelm von Humboldt. 1856.

Hume, David, war 1711 zu Ninewells in der schottischen Grafschaft Berwikshire als der jüngste Sohn eines kleinen mit dem Geschlechte der Grafen Home verwandten Grenzlords geboren. Sein älterer Bruder war der unter dem Namen Lord Kames und als Verfasser der „Elemente des Kriticismus" (1760) bekannte Heinrich Home. Während dieser und die übrigen Glieder der Familie den Namen Home führten, reclamirte der junge David seinen rechten Namen Hume. Er studirte seit 1723 zu Edinburg auf den Wunsch seiner Mutter, die früh Wittwe geworden war und in beschränkten Verhältnissen lebte, die Rechtswissenschaft, die ihn jedoch weniger, als die alten Klassiker anzog, welche er so eifrig studirte, dass seine Gesundheit zu leiden begann. Er ging darum als Dreiundzwanzigjähriger in ein Kaufmannscomptoir nach Bristol, wo er es jedoch nur wenige Monate aushielt. Er begab sich 1734 nach Frankreich, wo er die Materialien seiner Philosophie zuerst in der Universitätsstadt Rheims in der Champagne, dann in dem mit einer reichen Bibliothek versehenen Jesuitenwinkel La Flèche in der Provinz Anjou in zurückgezogener Einsamkeit bearbeitete, um sie literarisch zu verwerthen. Die Frucht seiner dreijährigen Musse in Frankreich war das Werk über die menschliche Natur, welches er in den Jahren 1738 und 39 unter dem Titel: *„The treatise of human nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects"* in drei Bänden zu London herausgab. Er wollte die Wirkung dieses Werkes, worin er in die Bahn von Francis Bacon, John Locke und George Berkeley eintrat, in seiner Heimath Ninewells abwarten, wo er die nächsten sechs Jahre 1739 — 45 verlebte. Dieses philosophische Jugendwerk Hume's, welches in deutscher Uebersetzung unter dem Titel: „David Hume über die menschliche Natur, aus dem Englischen, nebst kritischen Versuchen zur Beurtheilung dieses Werkes von L. H. Jakob" (1790—91) erschien, legt seinen in der landläufigen Auffassung als Skepticismus bezeichneten Standpunkt nicht blos ausführlicher, sondern auch deutlicher und rücksichtsloser, als die spätern Umarbeitungen dar, wodurch Hume seine Ansichten theils seinen nicht philosophischen Landsleuten mundgerecht zu machen, theils einzelne, besonders verfängliche und den Angriffen der Gegner ausgesetzte Punkte seiner Lehre zu umgehen suchte. Das erste Buch dieses Werkes führt die Ueberschrift „Von dem menschlichen Verstand", während das zweite von den Leidenschaften, das dritte von der Moral handelt. Wir erhalten darin seine Kritik der hergebrachten Metaphysik und seine praktische Philosophie. Mit seiner Kritik der Metaphysik sucht er die Philosophie des Erfahrungswissens zu begründen, und als der beste Weg, um die Wissenschaft von unnützen Fragen zu befreien, erschien ihm die Untersuchung der Natur des menschlichen Verstandes, worin er die Grundaufgabe der Philosophie erblickt.. Wie kommen die Ideen (Vorstellungen) in unsern Verstand? Angeborne Ideen giebt es nicht, sondern alle unsere Vorstellungen haben stets Sinneseindrücke zur Vorraussetzung; sie sind die ursprünglichsten, stärksten, lebendigsten und deutlichsten Vorstellungen. Von ihnen unterscheiden sich die Ideen als weniger starke und lebendige Vorstellungen. Sie sind Copien oder Nachbildungen der ursprünglichen Vorstellungen, d. h. der Sinneseindrücke. Aber gedacht kann von uns Nichts werden, was nicht vorher irgendwie als Sinneseindruck empfunden worden ist. Sinneseindrücke geben nothwendig immer den ersten Stoff und die Grundlage zu allem Denken, und dieses selbst ist theils ein Nachbilden der ursprünglichen Vorstellungen, theils ein Verknüpfen des in denselben gegebnen Stoffes. Der Inhalt aller unserer Erkenntnisse besteht darum zuvörderst aus Verhältnissen von Ideen. Dahin gehören z. B. alle mathematische Sätze, die sich blos auf Grösse und Zahl beziehen und unmittelbar gewiss, d. h. von einem Gefühle nothwendiger Wahrheit begleitet sind. Weiterhin aber hat unsere Erkenntniss auch Thatsachen zum Inhalt, die weniger gewiss sind, als jene, da ihr Gegentheil immer möglich ist. Wenn sie weder unmittelbar unsern Sinnen, noch unserm Gedächtniss gegenwärtig sind, so überzeugen wir uns von ihrer Wahrheit nur durch Schlussfolgerungen, die sich auf das ursachliche Verhältniss gründen. Dieses aber kann niemals anders, als durch Erfahrung erkannt werden. Wie ziehen wir nun aber aus Thatsachen Schlussfolgerungen? und auf welchem Grunde ruhen die Schlüsse? Auf Gewohnheit, d. h. auf dem Satze, dass wir von ähnlichen Ursachen ähnliche Wirkungen erwarten. Indem wir täglich und stündlich Veränderungen sowohl an äussern Dingen, als auch in unsern Gedanken bemerken und indem wir in Folge dieser stetigen Be-

obachtung schliessen, dass gleiche Veränderungen auch in Zukunft durch gleich wirkende Umstände hervorgebracht werden; so setzen wir in dem einen Dinge die Fähigkeit, verändert zu werden, im andern die Fähigkeit voraus, diese Veränderungen hervorzubringen, und so kommen wir zur Idee vom Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung. Weil wir gewohnt sind, nicht sowohl ein Ding auf ein anderes, als vielmehr je zwei Vorstellungen von Dingen der Zeit nach auf einander folgen zu sehen, bilden wir uns die Vorstellung, es müsse nothwendig das andere auf das erstere folgen. Zu diesem Begriffe des nothwendigen Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung kommen wir weder durch Sinnesempfindung, noch durch Reflexion, sondern nur dadurch, dass wir in unsern Vorstellungen gewisse Uebergänge vom Einen zum Andern gewohnt sind. Wir können uns mit unsern Schlüssen über die Sinneswahrnehmungen zwar erheben, aber niemals von denselben unabhängig werden. Jede unserer Schlussfolgerungen muss nothwendig entweder eine unmittelbar gegenwärtige Sinneswahrnehmung oder eine Spur derselben im Gedächtniss sein. Die einzige im unmittelbaren Gefühl begründete und durch die Thätigkeit der Einbildungskraft vermittelte nicht zwar eigentliche Gewissheit, sondern blosse Wahrscheinlichkeit, die wir dadurch erhalten, ist ein auf Erfahrung, somit auf Gewohnheit sich stützendes Glauben oder Annehmen, welches der Mensch mit den Thieren gemein hat. Auf Association der einander anziehenden Vorstellungen also, sei es ähnlicher und gleicher oder verschiedener und widerstreitender, sei es gleichzeitiger oder in Zeit und Raum nach einander folgender Vorstellungen, läuft bei unserer Ueberzeugung von ihrer Wahrheit zuletzt Alles hinaus. Haben wir nun aber blosse Vorstellungen von Gegenständen, was bringt uns denn dazu, den Dingen ein von unsern Vorstellungen unabhängiges Dasein auch dann noch zuzuschreiben, wenn sie aufgehört haben Eindrücke auf uns zu machen? Dies bringt die Einbildungskraft zu Stande vermittelst der unwiderstehlichen Neigung, aufeinanderfolgende ähnliche Vorstellungen, die mit den erinnerten Vorstellungen früherer Eindrücke verschmelzen, für dieselben zu halten. Und was dabei auf Seiten der Eindrücke mitentscheidet, ist die Beständigkeit gewisser Eindrücke oder in deren Ermangelung wenigstens ein gewohnheitsmässiger Zuammenhang der empfangenen Veränderungen. Wir glauben also das unabhängig von unserm Vorstellen bestehende wirkliche Dasein der Aussendinge und gleichermaassen unsers eignen Körpers. Nun aber weiter vom Dasein der Welt als Wirkung auf ein Dasein Gottes als Ursache derselben zu schliessen, ist eine lediglich im Kreise sich bewegende leere Spitzfindigkeit, und die Annahme eines von der Welt unabhängigen Urhebers derselben eine ganz grundlose Vermuthung. Denn wenn wir von Wirkungen auf eine Ursache schliessen, so müssen wir diese zu den Wirkungen in Verhältniss setzen und dürfen der Ursache nur zuschreiben, was in der Wirkung enthalten ist nnd durchaus Nichts weiter. Die Vorstellung der Substanz, als einer selbständigen und für sich bestehenden Wesenheit, ist Nichts weiter als die Zusammenfassung mehrerer einfacher Vorstellungen als einzelner Eigenschaften eines Gegenstandes unter einem gemeinschaftlichen Namen. Auch was wir unser Selbst oder Ich nennen, ist ein solcher Begriff, dem keine selbständige, für sich bestehende Wirklichkeit entspricht. Denn es liegt ihm kein stetiger, wirklich empfundener Eindruck zum Grunde, sondern das Wort Selbst oder Ich ist nur die Zusammenfassung vieler aufeinander folgender Vorstellungen, und diesem Inbegriffe leihen wir Einheit mittelst des erdichteten Begriffs von einem unbekannten Etwas, welches sich beim Wechsel der Vorstellungen als eins und dasselbe behaupte, und diesen Begriff von einem Etwas nennen wir Ich und Seele. Was man eigentlich allein dabei im Auge hat, ist Nichts anders als die Frage, ob unsere Vorstellungen durch körperliche Veränderungen und Bewegungen bewirkt sind. Vergleichen wir die Begriffe Denken und Bewegung mit einander, so finden wir dieselben verschieden; die Erfahrung dagegen überzeugt uns, dass dieselben in unserm Körper beständig vereinigt sind. Nun giebt uns Beides den Begriff des ursachlichen Verhältnisses, und darum können wir mit Gewissheit schliessen, dass die körperlichen Bewegungen die Ursachen unserer Gedanken sein können und wirklich sind. Mit dem Aufhören der Lebensthätigkeiten unsers Leibes hört aber auch der zusammengefasste Inbegriff der mit demselben verknüpften Vorstellungen auf, und was wir unser Selbst oder Ich oder unsere Seele nennen, ist darum nicht unsterblich.

Dies sind die Grundgedanken von Hume's Kritik der Metaphysik, wodurch er sich den Ruf als Skeptiker erworben hat. Im zweiten und dritten Buch seiner „Abhandlung über die menschliche Natur“ werden die Leidenschaften und die Moral abgehandelt, also Beiträge zur praktischen Philosophie gegeben. Der Lehre von den Affecten (denn diese sind es, die er unter *„passions“* versteht) legt Hume ein besonderes Gewicht bei und breitet sich als ächter Engländer hauptsächlich über Stolz und Demuth und dann über Liebe und Hass aus, wozu sich Erörterungen über Achtung und Verachtung, Wohlwollen und Uebelwollen, Mitleid, Bosheit und Neid gesellen, wobei Hume das Ver-

dienst hat, mit gründlicher Welt- und Menschenbeobachtung und Menschenkenntniss die Gesetze und Bedingungen der psychologischen Vorgänge ergründet zu haben. Auch über die Modificationen der Affecte durch Gewohnheit, Einbildungskraft, Raum und Zeit und über die innern Mischungen derselben lässt er sich eingehend aus. Vom Affect wird alles Handeln beseelt, dessen Wurzel, der Wille, darum auf eine Naturnothwendigkeit gegründet ist. Darum weil wir uns frei fühlen, so oder so zu handeln, sind wir noch nicht wirklich frei. Ein Dritter kann unsere künftigen Handlungen aus unserm Charakter bemessen. Mit der angeblichen Ueberlegenheit der Intelligenz oder Vernunft über die Leidenschaft ist es Nichts; das abstracte Raisonnement hat keinen Einfluss auf unsere Handlungen, ausser sofern es unser Urtheil über Ursachen und Wirkungen bestimmt. Mögen immerhin die Vorstellungen von Lust und Unlust bei einem Dinge in uns Verlangen oder Abscheu hervorrufen, so rührt doch der Impuls zum Wollen oder Nichtwollen nicht von langer Erwägung über die Dinge, sondern von einer unmittelbaren Erregung durch sie her. Die Vernunft hemmt weder noch fördert sie eine Willensentschliessung; sie kann ihrer Natur nach gar nicht eine Leidenschaft unterdrücken; nur eine andere Leidenschaft kann sich dem Andrang einer wirksamen Leidenschaft entgegenstemmen. Durch Vernunft lernt man auch nicht Tugend und Laster kennen, und mit dem Versuche, logisch zu demonstriren, was gut oder bös, recht oder unrecht sei, bringt man's nicht weit. Tugend und Laster können mit Tönen und Farben, Hitze und Kälte verglichen werden, welche keine Qualitäten in den Dingen, sondern blosse Vorstellungen im Gemüthe sind. Der Antheil des Affects an unserm Thun fordert, dass ein adäquates Organ der Auffassung vorhanden sei, und dieses ist das Gefühl, welches aus dem vorliegenden Handeln gewisse Beweggründe, leitende Principien, ursprüngliche Agentien herausfindet. Die Anschauung fremden Handelns bringt in uns Lust oder Unlust hervor, und diese sind das Kennzeichen für uns, ob ein Handeln ein tugendhaftes oder lasterhaftes ist. Durch unmittelbaren Eindruck also, nicht durch Begriffe, wird die Vorstellung des Sittlichen und Unsittlichen erzeugt. Das sittliche Gefühl ist an sich ein gemeinsames: wie i c h fühle, so fühlt der Andere von selber auch, und das Urtheil, das in Folge einer Anregung des Gefühls gefällt wird, macht auf allgemeine Beistimmung Anspruch. Der Grundtrieb der Menschlichkeit nimmt im Einen, wie im Andern Partei für das gemeine Beste und für die Förderin desselben, die Tugend, wie gegen die Störung der Interessen der Gesellschaft durch das Laster. Es kann daher auch nicht fehlen, dass ein solches Gemeingefühl sich stillschweigend über gewisse allgemeine Begriffe vom menschlichen Verhalten verständigt und danach die einzelnen Fälle prüft. Der Tugendtrieb, der Trieb zum Guten ist dem Menschen angeboren: alle Menschen, wenn weder Eigennutz, noch Neid, noch Rache ihre Gesinnungen verderbt, sind wegen ihrer natürlichen Menschenliebe allzeit geneigt, der Glückseligkeit der Gesellschaft und folglich der Tugend den Vorzug zu geben. Die beständige Gewohnheit, uns selbst in Gedanken gleichsam zu mustern, erhält alle Empfindungen von Recht und Unrecht lebendig und bringt bei edeln Naturen eine gewisse Achtung vor ihnen selbst und vor Andern hervor, welche die sicherste Beschützerin jeder Tugend ist. Und die Liebe zum Ruhm hängt ganz an der Liebe zur löblichen Handlung um ihrer selbst willen. Ebenso übt das Nachfühlen von Zügen des Wohlwollens und der Freundschaft auf unsere Stimmung und Gesinnung einen ansteckenden Einfluss aus. Diese aus der natürlichen Neigung entspringende Tugend weiss Nichts von einer Pflicht, die sie zu etwas verbände. Es lässt sich aber auch ein Handeln denken, wo die natürliche Neigung nicht thätig ist und welches gleichwohl individuell und für's Allgemeine nothwendig ist. Eine weitere Reihe von Tugenden verdanken ihre Entstehung sogar einem Zwange, den ich mir selbst oder Andere mir aus Gründen des eignen oder des fremden und allgemeinen Nutzens auferlegen. Zu diesen k ü n s t l i c h e n Tugenden gehören Gerechtigkeit, Treue, Redlichkeit, Schamhaftigkeit, Keuschheit. Mit der Aufstellung der künstlichen Tugenden sind unverrückbare Zwecke der Gesellschaft erreicht, es ist damit Recht, Eigenthum, Heiligkeit der Ehe festgestellt. Mit dem Aufstellen eines Musterbildes des vollkommnen Mannes nimmt Hume eine ganz einzige und eigenthümliche Stellung unter den Moralisten seines Volkes ein. Dieses Musterbild ergiebt sich ihm einerseits von den Eigenschaften, die ihrem Besitzer bei der Geltendmachung seiner Persönlichkeit, andererseits von denjenigen, die seiner Umgebung im Gesammtumkreise des öffentlichen Lebens nützlich und angenehm sind. Wo eine Person so beschaffen ist, dass sich kein einziges Verhältniss des Lebens findet, in welchem ich selbst nicht mit ihr stehen möchte, da muss ihr Charakter insoweit als vollkommen anerkannt werden; und wenn dieser Person in Beziehung auf sich selbst ebenso wenig fehlt, als in Beziehung auf Andere, so ist ihr Charakter ganz vollkommen.

Während Hume in seiner Heimath Ninewells, auf dem Landgute seines Bruders die Wirkung seines Werkes „Abhandlung über die menschliche Natur“, welche seinem Inhalte nach nur eine sehr langsame sein

konnte, geduldig abwartete, griff er zu einem Plane der Schriftstellerei, welcher raschere Erfolge versprach, nämlich zur Veröffentlichung kleiner *„Essays“* (Versuche) über vielerlei aus den verschiedenen Gebieten des Wissens und Lebens genommene Gegenstände, worin er seine vielseitige Bildung und Belesenheit in alten und neuern Schriftstellern in Verbindung mit feinem Geschmack und Gewandtheit der Darstellung zeigte. Er gab im Jahr 1741 unter dem Titel *„Essays moral, political and literary“* den ersten Band dieser vermischten Aufsätze heraus, der von einem so günstigen Erfolge begleitet war, dass schon 1742 mit einer neuen Auflage des ersten Bandes zugleich ein zweiter erschien, welcher *„A dissertation on the passions“* und *„An inquiry concerning the principles of moral“* enthielt. Im dritten Theile folgte dann 1748 eine beträchtlich abgekürzte, dabei aber mit einem Aufsatz über die Wunder bereicherte, Umarbeitung der „Abhandlung über die menschliche Natur“ unter dem Titel *„An inquiry concerning the human understanding“,* welche in's Deutsche übersetzt (von Sulzer) 1755, dann von W. G. Tennemann unter dem Titel „David Hume's Untersuchung über den menschlichen Verstand, nebst einer Abhandlung von K. L. Reinhold über den philosophischen Skepticismus“ (1793) und endlich von J. H. von Kirchmann, als 13. Band der „philosophischen Bibliothek“ (1869) erschien. Der vierte Theil der *„Essays“* brachte (1755) die Abhandlung *„The natural history of religion“,* welche in deutscher Uebersetzung von Resewitz (1758) erschien. Nachdem Hume's Bewerbungen um einen Lehrstuhl der Moralphilosophie in Glasgow, trotz eifriger Verwendungen seiner Freunde, an den Vorurtheilen der Geistlichkeit gegen den skeptischen Kritiker gescheitert waren, hatte er sich im Jahr 1745 von einem Lord Annandale, einem Sonderling, der aber für den Essayischen Hume sehr eingenommen war, als Gesellschafter anwerben lassen, hielt jedoch die Launen dieses damals geisteskranken Herrn nicht länger als zwölf Monate aus. Er nahm darauf eine Stelle als Secretär bei einem General Sinclair für eine Expedition nach Canada an, die sich jedoch auf ein müssiges Hin- und Herfahren an der englischen Küste beschränkte, worauf eine militärische Sendung des Generals zu den Höfen von Wien und Turin folgte, die fast zwei Jahre dauerte und Holland, Deutschland und den Norden Italiens umfasste. Der Aachener Friede führte den General wieder von Turin weg und seinen Secretär nach Schottland zurück. Im Jahr 1751 siedelte Hume, nachdem seine Mutter gestorben war und sein Bruder sich verheirathet hatte, mit seiner Schwester nach Edinburgh über, wo er sich mit dieser einen häuslichen Herd gründete. Dort wurde er, trotz des Lärms der Geistlichkeit gegen ihn, im Jahr 1752 Bibliothekar des Collegiums der dortigen Advokaten, welche Stelle er jedoch nur bis zum Jahre 1757 bekleidete. Um zu zeigen, dass es ihm nicht um den damit verbundenen Gehalt zu thun sei, trat er diesen an einen armen blinden Dichter und Gelehrten Blacklock ab. Diese ansehnliche Bibliothek, die ihm hier zu Gebote stand, veranlasste den nunmehr über die Grenze des Schwabenalters hinausgeschrittenen, mit jugendlichem Feuer auf die Geschichte seines Vaterlandes sich zu werfen. Er begann seinen Versuch mit der Geschichte des Hauses Stuart, die 1754 im Druck erschien. Darauf folgte 1759 die Geschichte des Hauses Tudor und 1763 die Geschichte der frühern Zeiten Englands. In demselben Jahre erschien das ganze Werk in sechs Bänden als „Geschichte Englands von Cäsar bis zur Revolution des Jahres 1688“. Indem sich Hume mit seiner nüchternen Kälte und seinem prüfenden Zweifel auch als Geschichtschreiber unwandelbar gleich blieb, hat er sich das Lob verdient, unbestechliche Gerechtigkeit im Urtheil und ruhigen Gleichmuth in einfach schlichter Darstellung als die höchste Pflicht des Geschichtschreibers anerkannt zu haben, eine Pflicht, deren treue Erfüllung ihm gerade durch die Anfeindung aller Parteien bezeugt wurde. Und der Ruhm eines unparteiischen menschen- und staatskundigen Geschichtschreibers wird ihm auch durch die Anerkennung nicht geschmälert, dass er im Gebrauche der Quellen oft flüchtig und in Thatsachen darum nicht immer ganz zuverlässig ist. Mitten unter seinen historischen Arbeiten hatte er sich im Jahr 1756 um die erledigte Professur der Moralphilosophie in Edinburgh beworben und musste es erleben, dass ihm ein jüngerer Mann von 21 Jahren, James Beattie, vorgezogen wurde, welcher später (1770) in seinem „Versuch über die Natur und Unveränderlichkeit der Wahrheit“ seinen frühern Nebenbuhler mit gemüthlichen Phrasen bekämpfte. Gegen ihn hegte Hume zeitlebens einen empfindlichen Groll. Man hetzte in seiner Nachbarschaft die Armen gegen den „Atheisten“ auf; er blieb freundlich und wohlwollend gegen dieselben. Aber mit einem ihn befreundeten Geistlichen zerfiel er für immer, da dieser im Scherz auf seinen philosophischen Skepticismus angespielt hatte, und liess sich in einer Gesellschaft gänzlich verstimmen durch die Frage eines Knaben, ob er der „Atheist“ Hume sei. Als ihn dagegen einstmals die Frau eines Lichterziehers in heiligem Eifer bekehren wollte, hörte er ihren Reden gelassen zu und bat sie zum Dank für ihren frommen Wunsch, dass er des innern Lichtes theilhaftig werden möchte, sie möge ihn künftig auch mit dem äussern Licht versorgen, was die Frau so

wohl zufrieden war, dass sie in den Haushalt des ketzerischen Junggesellen fernerhin den Bedarf an Lichtern lieferte. Im Uebrigen aber (fügt der gelehrte Biograph Hume's zu dieser Anekdote hinzu) führte der philosophische Skeptiker ein ehrbares, züchtiges und strengsittliches Leben. Nach der Vollendung seines Geschichtswerkes (1763) folgte der Zweiundfünfzigjährige dem wiederholten Antrage des Marquis von Hertford, des englischen Gesandten in Versailles, ihm als Gesandtschafts - Secretair dorthin zu folgen. Der Ruf des Freidenkers schmolz mit dem Ruhme des Geschichtschreibers zusammen, um die feine Gesellschaft am Hofe Ludwig's XV. nicht minder, wie die literarischen und gelehrten Kreise von Paris auf die Bekanntschaft mit Hume begierig zu machen, der in den Jahren 1763—65 mit Ovationen förmlich überhäuft wurde. Die Encyclopädisten und die Damen der Pariser Salons rissen sich wahrhaft um ihn. Und mochte er sich (wie Walpole erzählt) die Theilnahme der Frauen an seinem Deismus und Skepticismus verbitten, die Pariser Damen liessen sich durch kein salisches Gesetz ausschliessen. Sie glaubten an Hume, das Einzige in der Welt, woran sie ohne Weiteres glaubten, wie sie das auch mussten, da sie kaum ein Wort, das er sprach, bei seiner schlechten französischen Aussprache verstanden. Die Netze der Pariser Damen waren von einem solchen Erfolg begleitet, dass sich zwischen Hume und Frau von Boufflers ein platonisches Liebesverhältniss entspann, welches zu Zeiten eine lächerlich-romantische Wendung nahm. Daneben wurde der grosse und corpulente schottische Philosoph in Paris mit Mitgliedern der Akademie der Wissenschaften und mit den berühmtesten Mitarbeitern an der von Diderot und d'Alembert herausgegebenen Encyclopädie der Wissenschaften und Künste genauer bekannt, mit Turgot und d'Alembert sogar befreundet, und mit Letzterem so enge, dass er demselben in seinem Testament 200 Pfund Sterling vermachte. Ja selbst zwischen dem Schwärmer Rousseau und dem nüchternen skeptischen Hume ergaben sich geistige Berührungspunkte, welche stark genug waren, um beide sonst so grundverschiedene Naturen eine Zeit lang in engem Verkehr mit einander zu erhalten. Für Hume war es genug, dass Rousseau trotz aller Gefühlsschwärmerei auf der Seite der Freidenker stand und für Aufklärung und Fortschritt kämpfte und, was für Hume's wohlwollenden und menschenfreundlichen Sinn viel wog, dafür zu leiden hatte. Gerade kurz vor Hume's Ankunft in Paris war Rousseau's „Neue Heloise" und sein „Emil" mit dem Glaubensbekenntniss des Savoyischen Vikars erschienen. Der Erzbischof von Beaumont hatte einen Hirtenbrief gegen das letztere erlassen, worin er den Verfasser als einen gottlosen und verabscheuungswürdigen Menschen brandmarkte. Das Pariser Parlament und die Genfer Regierung hatten das Buch durch Henkershand verbrennen lassen, und 1763 verlor Rousseau sein Genfer Bürgerrecht. Er schrieb gegen den Erzbischof von Paris einen Brief und gegen die Genfer Regierung die „Briefe vom Berge", und beide Flugschriften wurden 1765 zu Paris öffentlich verbrannt. Als darum in demselben Jahre Graf Hertford von Paris als Vicekönig nach Irland gegangen und Hume, nachdem er noch einige Monate allein die Gesandtschafts-Geschäfte besorgt hatte, zu Anfang des Jahres 1766 nach England zurückkehrte, nahm er den vierundfünfzigjährigen Rousseau mit nach London, wo er demselben eine Pension vom König Georg III. auswirkte. Das freundschaftliche Verhältniss zwischen beiden Philosophen dauerte jedoch nicht lange; sie entfremdeten und verfeindeten sich theils durch Rücksichtslosigkeiten, die sich Hume zu Schulden kommen liess, theils durch das hypochondrische Misstrauen und die krankhafte Empfindlichkeit Rousseau's, so dass dieser schon 1767 wieder nach Frankreich zurückkehrte. In demselben Jahre nahm Hume die Stelle als Unterstaatssecretair bei dem Staatssecretair General Cornway an, worin er ein angenehmes Leben und wenig zu thun und Musse hatte, um (wie er selbst sagte) seine parasitischen Uebungen fortzusetzen und an allen grossen Tafeln Londons zu speisen. Nach zwei Jahren gab jedoch Hume diese Stelle wieder auf, um als ein Siebenundfünfzigjähriger sein *„otium cum dignitate"* anzutreten und den Rest seines Lebens in dem Gelehrten-Asyle zu Edinburgh zu verbringen. Er hatte jetzt von seinem ersparten Vermögen eine jährliche Einnahme von tausend Pfund Sterling, welche dem alten Herrn erlaubte, für sich und seine Freunde eine gute Küche zu führen, auf welche er sich nicht wenig zu gut that. Der sonnenhelle Lebensabend Hume's wurde nur durch den Angriff, den Beattie's Buch (1770) gegen Hume's Metaphysik enthielt, vorübergehend getrübt. Seine allgemeine Leutseligkeit und Zugänglichkeit milderten die gegen den Freidenker bestehenden Vorurtheile, und selbst Menschen von entgegengesetzter Lebensansicht gestanden zu, dass er im Umgang besser sei, als sein Ruf. Der als Prediger berühmte Professor der Beredtsamkeit in Edinburg, Hugh Blair, der als Professor der Chemie seit 1765 daselbst lebende Nestor der chemischen Revolution, Joseph Black, und die Moralphilosophen Adam Ferguson und Adam Smith gehörten zu seinen vertrauten Freunden. Im Frühjahr 1775 entwickelte sich bei Hume ein Unterleibsleiden, das Anfangs nicht beachtet, bald gefahrdrohend wurde. Nachdem er im April 1776 einen, nach seinem Tode ge-

druckten, magern Abriss seines Lebens aufgesetzt hatte, der hauptsächlich nur den Faden seiner schriftstellerischen Thätigkeit bezeichnet, über seine innere Bildungsgeschichte dagegen Nichts enthielt, reiste er gegen Ende April von Edinburgh nach London, wo seine Schriften erschienen waren. Dort schien sich Anfangs sein Gesundheitszustand zu verbessern, aber der anhaltende Durchfall, woran er litt, stellte sich bald wieder ein. Er sah mit heiterer und gleichmässiger Ruhe seinen unvermeidlichen Tod näher rücken. Noch wenige Tage vor dem Eintritte desselben veranstaltete er seinen Freunden ein Gastmahl und liess sich in einer Sänfte zu ihnen tragen. Er scherzte mit ihnen in der ihm eigenen trockenen und heiteren Laune, was er beim Fährmann Charon für Entschuldigungen vorbringen wolle, um sich noch eine Frist zu erbitten. Wenn ich noch einige Jahre lebte (so wollte er zu jenem sagen), so könnte ich das Vergnügen haben, den Umsturz einiger jetzt herrschenden Gebäude des Aberglaubens zu sehen. Allein (fügte er hinzu) der Menschenkenner Charon werde ihm erwiedern, diese Hoffnung werde sich in Jahrhunderten noch nicht erfüllen! Der sterbende Hume — denn dieser ist es ja doch selbst, der seine eigene Ueberzeugung dem Charon in den Mund legt — kannte die Menschen und die Welt. Ein Jahrhundert ist seitdem verflossen, und jene herrschenden Gebäude des Aberglaubens sind noch im besten Flor. Der Aberglaube ist ein Wurm, so zäh und hartlebig, dass er durch keine Fusstritte der Zweifler und Freidenker stirbt, da ihm der Zufluss an Lebenssaft nicht abzuschneiden ist. Das wusste Hume; aber er wusste auch, wo das Heil der Menschheit und der Schwerpunkt des Fortschritts für sie liegt. Er hatte das Geheimniss in gesunden Tagen einem jüngern Landsmanne in's Ohr geraunt, welcher es im Todesjahre Hume's der Welt in dem Losungsworte „der Volkswohlstand“ verkündigte. Hume starb am 25. August 1776 in seinem 66. Lebensjahre. Seine von ihm erzogenen Neffen beerbten ihn; sein Testamentsvollstrecker Adam Smith, sowie Ferguson und d'Alembert bekamen Legate.

Nach Hume's Tode wurden durch A. Smith die von Hume schon im Jahre 1751 vollendeten *„Dialogues concerning natural religion“* (1778) herausgegeben, deren Grundgedanken schon aus der Zeit vor seinem zwanzigsten Lebensjahre herrühren sollen. Diese „Gespräche über die natürliche Religion“ erschienen in deutscher Uebersetzung (von Schreiter) nebst einem Gespräch von E. Platner über den Atheismus (1781). Ein nachgelassener „Versuch über den Selbstmord und die Unsterblichkeit der Seele“ wurde unter dem Titel *„Essay on suicide and the immortality of soul, ascribed to the David Hume“* (1783) veröffentlicht. Sein Freund A. Smith beschrieb auch das „Leben von David Hume“ (1778). Mehr aber als damit hat er dessen Andenken dadurch geehrt, dass er mit dem geistigen Pfunde zu wuchern verstand, das er von Hume empfangen hatte, und dadurch der Schöpfer der Nationalökonomie, der Theorie der Volkswirthschaft geworden ist. Wir berühren hier denjenigen Punkt im philosopischen Streben Hume's, welcher ihm von deutschen Metaphysikern, die sich (um einen Ausdruck der Frau von Staël zu gebrauchen) als souveraine Herren im Reiche der Luft geberden und den festen Boden unter den Füssen verlieren, nahezu für einen Abfall von der Philosophie angerechnet wird, während er in Wahrheit einer der Brennpunkte in der Curve seiner Philosophie gewesen ist und als solcher auch von seinen praktischen Landsleuten anerkannt wird. Naturphilosophie auf der einen, Moral- und Staatsphilosophie auf der andern Seite galten dem nüchternen Blicke des stolzen Inselvolkes schon längst als die beiden Brennpunkte aller Philosophie, welche, statt an Worten und Träumen einen unfruchtbaren Ueberfluss zu haben, als Schule der Frucht und des Fortschritts gelten wollte, ehe noch in Deutschland Kant mit dem unerhörten Rathschlage hervortrat, den metaphysischen Träumen den Laufpass zu geben und das Feld der Erfahrungsphilosophie als Philosophie der Natur und des Menschen auf der einen, und als Philosophie der Sitten und der Geschichte auf der andern Seite in Pflege zu nehmen. Hatte Kant diese Einsicht den englischen Philosophen Bacon und Hume zu verdanken, so verdankte der Schöpfer der Volkswirthschaftslehre die ersten Anregungen zu seinem Werke den gesunden und keimkräftigen Gedanken, die Hume in seinen politischen Essays über volkswirthschaftliche Gegenstände ausgesprochen hatte. Hume's praktischem Blicke galten die volkswirthschaftlichen Gesetze als das Urmaass aller Politik; seinem feinen politischen und praktischen Verstande erschien es als kein Raub an der Würde der Philosophie, seine Aufmerksamkeit den sogenannten materiellen Interessen des Lebens zuzuwenden. Ihm bestand die menschliche Glückseligkeit in drei Dingen: Thätigkeit, Lust und Ruhe. Diese drei Bestandtheile müssen je nach der besondern Beschaffenheit einer Person in verschiedenen Verhältnissen mit einander gemischt werden. Fehlt eines dieser Bestandstücke gänzlich, so gebricht es an der gehörigen Würde, und das Glück ist mangelhaft. Ein Jeder aber muss sein Glück in den Dingen suchen, die er sich verschaffen kann. Alles in der Welt erwirbt man durch Arbeit, und die einzigen Ursachen der Arbeit sind unsere Leidenschaften, unser Interesse. Durch anhaltenden Fleiss und Thätigkeit

erhält der menschliche Geist immer neue Kraft, erweitert seine Einsichten, befriedigt seine natürlichen Begierden und entgeht Ausschweifungen, die gemeiniglich Folge von Müssiggang und Faulheit sind. Man gebe dem Menschen Mittel, seinen Geist und Körper ernsthaft zu beschäftigen, so hört der unmässige Durst nach Vergnügungen auf, ihn zu beunruhigen. Ist nun gar die Beschäftigung, die man ihm giebt, bei jedem Schritte seines Fleisses mit Nutzen verbunden, so wird ihm die Arbeit allmälig zur Leidenschaft. Die Natur räumt uns nur eine sehr geringe Anzahl von Gütern ein; aber Kunst, Arbeit und Fleiss verschaffen die Mittel, sie zu vermehren. Dann entstehen die Begriffe von Eigenthum in jeder bürgerlichen Gesellschaft, und hieraus leitet die Gerechtigkeit ihren Nutzen für das gemeine Wohl her. Jeder Mensch muss wo möglich die Früchte seiner Arbeit nebst dem vollkommenen Besitze der Nothwendigkeit und Bequemlichkeit des Lebens geniessen. Eine gehörige Vertheilung der Reichthümer entspricht eben so sehr der menschlichen Natur, als dem öffentlichen Wohle. Ein Staat ist niemals mächtiger, als wenn alle überflüssige Hände zum Dienste des öffentlichen Nutzens angewandt werden. Ein Staat, der viel ein- und ausführt, hat nothwendig mehr Ueberfluss an Arbeit, als ein Volk, das sich mit seinen eigenen Erzeugnissen begnügt. Die Gewerberzeugnisse einer Nation vervollkommnen sich nur insofern, als ihr auswärtiger Handel sich ausbreitet, und der Handel vermehrt die Arbeit der Nation. Er bringt durch Einfuhr Stoff zu neuer Gewerbthätigkeit, und durch Ausfuhr entstehen Arbeiten aus Waaren, die im Lande nicht verbraucht werden können. Die Grösse und Macht des Staates und das Glück der Völker sind vom Handel unzertrennlich; die Kaufleute erzeugen Fleiss und führen ihn wie durch Kanäle in alle Theile des Staates. Nationen, die den Handel befördern, dürfen sich weit grössern Fortgang versprechen, als solche, die blos die Wissenschaften begünstigen. Denn die Lust am Gewinn ist eine Leidenschaft, die zu allen Zeiten und an jedem Orte bei allen Menschen wirkt. Die Liebe zu den Wissenschaften dagegen hat einen weit eingeschränktern Einfluss; denn sie fordert Jugend, Musse, Talent und grosse Muster, um zu wachsen und Früchte zu haben. Ein Künstler oder ein fleissiger Kaufmann ist ein weit schätzbarerer und besserer Mitbürger, als von der Regierung besoldete Müssiggänger. Wo Niemand den Ueberfluss des Luxus sucht, fallen die Menschen in äusserste Achtlosigkeit und Gleichgültigkeit und verlieren den Geschmack am Leben. Die Arbeiten der überflüssigen Hände, die sich mit den Künsten des Luxus beschäftigen, werden nützlich, weil sie einer grossen Anzahl von Menschen einen Genuss verschaffen, der ihnen sonst unbekannt war. Je mehr Arbeit über das eigentliche Bedürfniss hinaus, desto mächtiger ist der Staat. Das Streben nach Luxus, weit entfernt, eine Quelle des Verderbens zu sein, befördert den Fleiss, die Feinheit der Sitten und die Künste. Wenn die Arten des Luxus keinen Pflichten zuwider laufen, keine nöthigeren Bedürfnisse der Familien hindern oder irgend eine andere Rücksicht des öffentlichen Wohles stören, so sind sie gänzlich unschuldig. Die Zeiten der Feinheit der Sitten und des unschuldigen Luxus sind die glücklichsten und tugendhaftesten. Gewerbs - Erzeugnisse und Bequemlichkeiten des Luxus sind die einzig schätzbaren Güter des Handels, um deren willen die Menschen allein das Geld wünschen. Fangen die Menschen an, ihre Bedürfnisse wie ihre Vergnügungen zu vermehren, so leben sie nicht blos für sich und begnügen sich nicht mit dem, was ihre Nachbarschaft hervorbringt. Es entsteht mehr Tausch in allen Sachen, und es läuft mehr Geld ein. Eingeschränkte Lebensweise, wo sie nicht durch nothwendige Rücksichten auferlegt wird, ist dem gemeinen Nutzen schädlich, weil sie Gold und Silber in wenige Hände verschliesst und den allgemeinen Umlauf des Geldes durch alle Adern des Staatskörpers hindert. Die Münze ist das Maass der Arbeit und der Waare. Das Geld ist nur Maass des Tausches, ein Werkzeug, um den Umtausch einer Bequemlichkeit gegen die andere zu erleichtern; es ist kein Rad des Handels, sondern nur das Oel, das die Bewegung der Räder erleichtert. Die Theurung der Sachen, die von grossem Ueberfluss des Geldes herrührt, ist oft ein Nachtheil für den Handel. Wo sich das Geld in grösserm Ueberfluss zu verbreiten anfängt, verändert sich Alles; Arbeit und Fleiss werden lebhaft und die Kräfte regen sich. Das Geld muss nothwendig die Thätigkeit eines Jeden erregen, bevor er den Werth seiner Arbeit steigert. Wo sich das Geld über sein natürliches Verhältniss zur Arbeit und zu den Bequemlichkeiten des Lebens vermehrt, wird auch der Fleiss der Nationen befördert und die Arbeit vermehrt, die der wahre Reichthum der Nationen ist. — Diese keimkräftigen Gedanken Hume's schlugen im Geiste seines jüngern Landsmannes und Freundes Adam Smith die Wurzeln zu dem im Todesjahre Hume's erschienenen unsterblichen Werke „Der Reichthum der Nationen“ (1776), welches in fast alle lebenden Sprachen der Welt übersetzt, Anfangs angestaunt, allmälig verstanden und zu Ende des Jahrhunderts durch Auszüge und Erläuterungen grössern Kreisen mundgerecht gemacht. Zu den zahlreichen Anhängern Smith's gehörte auch Kant's Freund, der Professor Chr. J. Kraus in Königsberg, welcher das nahe Verhältniss des Gründers

der Volkswirthschaftslehre zu Hume richtig erkennend, die volkswirthschaftlichen Abhandlungen des auch von Kant hochgestellten Skeptikers und Freidenkers übersetzte und seinen vermischten Schriften einverleibte. Auch Kant ist zu seinem unsterblichen Lebenswerke, zur Kritik der reinen Vernunft, durch Hume angeregt worden. Kant selbst bekannte, dass die Erinnerung Hume's in dem durch Sulzer 1755 ins Deutsche übersetzten Werke „Untersuchung über den menschlichen Verstand" ihn allererst aus dem dogmatischen Schlummer der Leibniz-Wolff'schen Schule geweckt und seinem Denken eine andere Richtung gegeben habe. Er ist voll anerkennenden Lobes für seinen schottischen Vorläufer, voll Bewunderung für dessen Scharfsinn und gewandte Darstellung, obwohl er dessen Verfahren nicht überall genügend und die Ergebnisse seiner Skepsis nicht immer stichhaltig fand. Hume gilt ihm indessen als der geistreichste unter allen Skeptikern und ohne Widerrede als der vorzüglichste in Ansehung des Einflusses, den die skeptische Geistesrichtung auf die Weckung eines gründlichen Vernunftverfahrens haben könne. Hume war in seinem Jugendwerke rücksichtsloser und entschiedener aufgetreten, als in der zehn Jahre später in seinen „*Essays*" veröffentlichten verkürzten Umarbeitung der dreibändigen Abhandlung über die menschliche Natur, worin er sich ausdrücklich zum Skepticismus bekannte. In den „*Essays*" dagegen möchte er gern einen Unterschied machen zwischen den ausschweifenden und gemässigten Skepticismus. Der Skeptiker (sagt er) gilt überall für den gefährlichsten Feind der Religion, von welchem sich ebensowohl alle gläubige Menschen, wie alle tiefen Philosophen missbilligend abwenden müssen. Aber es ist noch die Frage, ob es wirklich jemals Jemanden gegeben hat, der im Ernste jede Gewissheit im menschlichen Erkennen bestritten hätte. Man fragt also ganz natürlich, was unter einem Skeptiker zu verstehen sei. Es giebt eine Art von Skepticismus, wobei der Zweifel allem Philosophiren vorausgeht und ein Schutzmittel gegen jedes übereilte Urtheil, sowie gegen daraus folgende Irrthümer sein soll. Es wird nämlich hierbei ein allgemeiner Zweifel empfohlen und ein Misstrauen nicht nur gegen unsere Meinungen und Grundsätze, sondern sogar gegen unsere geistigen Fähigkeiten gefordert. Ein solcher Skepticismus aber widerspricht sich selbst, da es keine solche Principien giebt, und auch wenn aus solchen etwas gefolgert wird, so kann dies nur durch dieselben geistigen Thätigkeiten geschehen, gegen welche ein Misstrauen angerathen wird. Von dieser Art des Skepticismus ist ein anderer unterschieden, wobei der Zweifel das Ergebniss der Untersuchungen ist, indem diese zeigen sollen, dass weder die Thätigkeit des Verstandes eine Sicherheit gewähre, noch auch den Sinnen eine solche zukomme. Solcher übertriebene Skepticismus ist durch kein Raisonnement zu widerlegen, findet aber seine fortwährende Widerlegung am Leben, welches ihn immer wieder zu Schanden macht. Es giebt jedoch einen Skepticismus, welcher den Zweifel mit den Aussagen des gesunden Menschenverstaudes und der Reflexion über sich selbst in Einklang bringt und welcher nicht blos ungefährlich ist, sondern sogar mannigfachen Nutzen bringt. Dieser gemässigte Skepticismus hat kein anderes Ziel, als dies: unsere Untersuchungen auf das Bereich dessen einzuschränken, was die Fassungskraft des menschlichen Verstandes nicht überschreitet, und eben dadurch wirkt der Zweifel vortheilhaft. Warum sollen wir uns mit Gegenständen abquälen, von denen wir Nichts wissen und Nichts wissen können? Wir leben in einer Welt, die voll Elend und Unwissenheit ist, und es ist eines Jeden ernste Pflicht zu versuchen, ob er nicht den kleinen Winkel, auf den er Einfluss hat, etwas weniger elend und unwissend machen könne. Um dies wahrhaft zu bewirken, ist es nothwendig, allein zwei Glaubensartikel zu besitzen: erstens den, dass sich die Ordnung der Natur mit unsern Fähigkeiten bis zu einer praktisch unbegrenzten Ausdehnung erforschen lasse; zweitens, dass unser Wille etwas ist, was den Lauf der Ereignisse zu beeinflussen vermag. Der menschliche Verstand muss sich also (dies ist das Ergebniss von Hume's Skepticismus) auf ein Glauben beschränken und dieses Glauben ist die Art und der Grad von Ueberzeugung, dessen wir fähig sind, ein Ueberzeugtsein von der Wahrheit auf Grund der Erfahrung mittelst Schlussfolgerungen. Dies ist aber nicht der Glaube, auf welchen die Religion gegründet ist und welchen der Skeptiker verwirft. Das Räthsel löst sich aus dem Doppelsinne, der sich im deutschen Sprachgebrauch in dem Worte Glauben versteckt, eine Zweideutigkeit, die im Englischen dadurch vermieden wird, dass dasjenige Glauben oder Ueberzeugtsein, auf welches Hume den menschlichen Verstand eingeschränkt wissen will, nur *belief*, dagegen der auf Autorität von Personen und Ueberlieferung von Thatsachen beruhende religiöse Glaube nur *faith* heisst. Was Hume Glauben (belief) nennt, ist ein auf zureichenden Gründen beruhendes Ueberzeugtsein von den auf dem Wege der Erfahrung gewonnenen Thatsachen des Erkennens, nicht aber die auf das Ansehen Anderer gegründete vertrauensvolle Annahme der religiösen Ueberlieferungen, die erst noch der Prüfung von Seiten der Vernunft unterliegen. Als Kritiker der Religion war Hume in seiner „Natürlichen Geschichte der Religion" und in seiner nachgelassenen Schrift „Gespräche (zwischen einem Deisten Demea,

einem dogmatischen Philosophen Kleanthes und einem Skeptiker Philon) über die natürliche Religion" (1779) aufgetreten, wodurch er als Freidenker in die grosse geistige Bewegung, welche seit länger als einem Jahrhundert auf dem Boden der Literatur unter dem Namen des englischen Deismus die Geister beherrscht hatte. Hume bezeichnet den Endpunkt dieser deistischen Geistesrichtung, die er nicht blos schliesst, sondern zugleich vollendet hat, indem er dieselbe über sich hinaus führte. Er weicht von der gewöhnlichen deistischen Ansicht schon darin wesentlich ab, dass er von dem Phantom einer dem Menschen angebornen Vernunftreligion Nichts weiss. Die Vielgötterei (Polytheismus) ist ihm die ursprüngliche Religion, welche in der Folge in Theismus (Monotheismns) überging, obwohl sich in der Geschichte ein beständiges Schwanken, eine ewige Ebbe und Fluth zwischen beiden zeigt. Der Polytheismus aber entsprang aus den Hoffnungen und Besorgnissen, welche das menschliche Gemüth unaufhörlich bewegen und aus den Eindrücken, welche die mannigfachen und widersprechenden Lebensereignisse auf die Menschen hervorbringen. Die unbekannten Thatsachen dieser Ereignisse werden die beständigen Gegenstände von Hoffnungen und Furcht; der Mensch stellt sich diese Ursachen als ihm selber ähnliche Wesen, mit Empfindung und Verstand, mit Leidenschaft und menschlichen Schwächen behaftet vor. Die Vielgötterei ging zum Glauben an Einen Gott über, nicht durch eigentliche Schlussfolgerungen, die der Pöbel nicht macht, sondern durch eine der gewöhnlichen Fassungskraft angemessene Vorstellungsweise, nach welcher Einer der vielen Götter durch schmeichelnde Erhebung zum höchsten Gott und zum Weltschöpfer wird. So wurde der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs der höchste Gott der Juden. Aber der Zug geht auch wieder rückwärts vom Glauben an Einen Gott in Vielgötterei; der Gottesglaube wird wieder zum Götzendienst; aus dem einen Aberglauben kommt's zum andern. Der höchste Gott bedarf der Unterstützung durch untergeordnete Mittler zwischen ihm und dem Menschen. Diese Mittelwesen werden Hauptgegenstände der Andacht und bringen den Götzendienst zurück. Nach seinen Wirkungen ist der Gottesglaube, laut dem Zeugniss der Erfahrung, der Vielgötterei nicht vorzuziehen, obwohl er an sich vernunftmässig ist; denn in seiner Ausartung ist er unduldsam, voll ungereimter Meinungen und alberner Gebräuche. So steht Aberglaube gegen Aberglaube; die eine Art steht mit der andern in Streit. Das Ganze jeder positiven Religion, d. h. des gemeinen Aberglaubens ist ein unaufhörliches Räthsel. Wer die christliche Religion durch Grundsätze der Vernunft vertheidigen will, ist ein gefährlicher Freund, ja in Wahrheit dessen verkleideter Feind. Uns von der Wahrheit der christlichen Religion zu überzeugen, dazu reicht blosse Vernunft nicht aus; sie ist auf Treu' und Glauben (*faith*) gegründet. Sie war nicht blos von Wundern begleitet, sondern kann selbst heute noch von keinem Vernünftigen ohne ein Wunder geglaubt werden. Wer durch den Glauben bewogen wird, der christlichen Religion beizustimmen, nimmt an seiner eignen Person ein fortdauerndes Wunder wahr, welches alle Grundsätze seiner Verstandeserkenntniss umstösst und ihn bestimmt, auf Treu' und Glauben etwas anzunehmen, was der Erfahrung und Gewohnheit ganz und gar zuwiderläuft. Ein Wunder ist eine Ueberschreitung des Naturgesetzes, und mag immer das Wesen, dem das Wunder zugeschrieben wird, allmächtig sein, so wird darum doch das Wunder nicht im Geringsten wahrscheinlicher; denn die Eigenschaften oder Handlungen eines solchen Wesens können wir doch immer nicht anders als aus der Erfahrung erkennen, die wir von seiner Wirksamkeit im gewöhnlichen Laufe der Dinge haben. Sind Wundererzählungen glaublich? Ein verständiger Mensch wägt seinen Glauben (*faith*) an eine überlieferte Thatsache nach den Zeugnissen ab, auf welche sich dieselbe stützt. Wussten wir nicht aus Erfahrung, dass das Gedächtniss der Menschen bis zu einem gewissen Grade etwas behalten kann, dass die Menschen eine gewisse Neigung zur Wahrheit haben und dass sie fähig sind, beim Ertapptwerden über einer Unwahrheit sich zu schämen; so würden wir uns auf ein menschliches Zeugniss niemals verlassen können. Im einzelnen Falle aber ist die Zuverlässigkeit menschlichen Zeugnisses wechselnd. Es können sich widersprechende Zeugnisse einander gegenüber stehen und Charakter oder Zahl der Zeugen oder die Art, wie sie ihr Zeugniss ablegen, kann uns zweifelhaft machen. Ist nun gar die durch das Zeugniss bestätigte Thatsache eine aussergewöhnliche, so wird das Gewicht des Zeugnisses mehr oder weniger vermindert, je nachdem das Erzählte mehr oder weniger ungewöhnlich ist. Ein Wunder ist nun geradezu Verletzung eines Naturgesetzes, welches durch eine feste und unveränderliche Erfahrung bestätigt ist. Diese gleichförmige Erfahrung steht jedem Ereigniss entgegen, welches als ein Wunder berichtet wird. Kein Zeugniss reicht aber hin, ein Wunder zu beglaubigen, es müsste denn das Zeugniss der Art sein, dass seine Falschheit ein grösseres Wunder wäre, als das Ergebniss, welches dadurch beglaubigt werden soll. Nun findet sich aber in der ganzen Geschichte kein Wunder, das durch eine gehörige Anzahl von Menschen bezeugt wäre, welche soviel unbestreitbare Einsicht, Erziehung und

Bildung besitzen, um uns gegen jede Möglichkeit einer ihnen widerfahrenen Täuschung zu sichern, und welche von so unzweifelhafter Redlichkeit waren, um allen Verdacht zu beseitigen, dass sie selbst Andere betrügen wollten. Ueberdies giebt es in der Geschichte so viele thatsächliche Beispiele von erdichteten Wundern, und zu allen Zeiten sind die Menschen durch lächerliche Geschichten so häufig hintergangen worden, dass schon dies nothwendig einen Verdacht gegen alle Wundererzählungen erzeugt. Schliesslich ist es in der menschlichen Natur begründet, dass das Gemüth der Meisten, wenn eine äusserst ungereimte und wunderbare Sache behauptet wird, gerade um dieses Umstandes willen, der alle Glaubwürdigkeit derselben aufheben sollte, im Gegentheil geneigt ist, sie anzunehmen. Die Bestürzung und Verwunderung, in die wir durch Wunder versetzt werden, macht die Menschen nur allzu geneigt, daran zu glauben, und vereinigt sich nun gar die Religion mit dieser Wundersucht, so ist es mit aller gesunden Vernunft aus. Hat also nach allem dem kein menschliches Zeugniss für ein Wunder den nothwendigen Grad von Glaubwürdigkeit und Wahrscheinlichkeit, geschweige denn den Grad eines wirklichen Beweises erreicht, so ist der Wunderglaube das Ergebniss einer Rechnung, bei welcher nur Zweifel übrig bleibt. Und dieser Zweifel erstreckt sich auf die Religion überhaupt, auf die ganze Religion: das Ganze ist ein Räthsel, ein unerklärliches Geheimniss; Zweifel, Ungewissheit, Suspension des Urtheils sind das einzige Resultat unserer genauen Untersuchungen über diesen Gegenstand.

Philosophical works of David Hume (Boston und Edinburgh) 1854. (London) 1856. 1870.
John Hill Burton, the life and correspondence of David Hume. 2 vols. 1846. 50.
E. Feuerlein, David Hume's Leben und Wirken. In der Zeitschrift „Der Gedanke," hg. von Michelet. Bd. IV. V. (1863) und (64).
G. Compayré, la philosophie de David Hume. Paris, 1873.
F. Jodl, Leben und Philosophie Hume's. 1872.
G. Speckmann, über Hume's metaphysische Skepsis. 1877.

Hutcheson, Francis, war 1694 im nördlichen Irland als der Sohn eines Geistlichen geboren, hatte in Glasgow Theologie studirt, dann in Dublin eine Erziehungsanstalt gegründet und wurde 1729 Professor der Moralphilosophie zu Glasgow. Nachdem er 1720 anonym die kleine Schrift *„Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue"* (deutsch unter dem Titel: „Untersuchung unserer Begriffe von Schönheit und Tugend", 1762) und 1728 einen *„Essay on the nature and conduct of the passions and affections, with illustration on the moral sense"* (deutsch unter dem Titel: „Abhandhandlung über die Natur und Beherrschung der Leidenschaften und Neigungen", 1760) veröffentlicht hatte, weckte er durch seine Vorlesungen den Geist der Erfahrungsforschung im Sinne der „schottischen Schule" mit mildem, gottesfürchtigem Sinne bis zu seinem im Jahre 1747 erfolgten Tode. Sein zwei Jahre vorher veröffentlichtes Compendium (*Philosophiae moralis institutio compendiaria libris III. ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens,* 1745) enthielt bereits die Grundlinien des nach seinem Tode durch seinen Sohn herausgegebenen Hauptwerkes: *„A system of moral philosophy by the late Fr. Hutcheson, published by Francis Hutchinson"* (2 vols, 1755), welches in deutscher Uebersetzung von G. E. Lessing unter dem Titel „Fr. Hutcheson's Sittenlehre der Vernunft" (1756, in zwei Bänden) erschien. In seinem philosophischen Denken von Locke angeregt, versuchte Hutcheson die von Shaftesbury vorgetragenen Gedanken systematischer auszuführen und die aus ästhetischen Urtheilen sich ergebenden ethischen Ideen näher zu bestimmen, indem er nach Shaftesbury's Vorgang den „moralischen Sinn" mit dem Schönheitssinne in Parallele setzte. Im ersten Buche des methodisch geordneten Werkes werden die Neigungen und Affectionen der menschlichen Natur und das höchste Gut, im zweiten die besondern Naturgesetze, Rechte und Pflichten des Einzelmenschen, im dritten Buche die Rechte und Pflichten in der bürgerlichen Gesellschaft untersucht. Er beginnt mit einer empirischen Psychologie auf Locke's Grundlage und schreitet schnell zur Betrachtung des Willens fort, dessen Acte er in selbstische und wohlwollende eintheilt, indem er diese Eintheilung mit der andern Unterscheidung in ruhige und unruhige Willensbewegungen in Verbindung bringt. Es giebt hiernach 1) eine ruhige Selbstliebe, d. h. einen ständigen Antrieb zu eigener Glückseligkeit und Vollkommenheit; 2) ein ruhiges Wohlwollen oder einen uneigennützigen Trieb, die grösste Vollkommenheit und Glückseligkeit des uns bekannten umfassendsten Systems vernünftiger Wesen zu begehren; 3) eine unruhige selbstische Neigung, wie Hunger, Durst u. dergl.; 4) eine unruhige wohlwollende Neigung, wie Mitleiden, eheliche und Elternliebe u. s. w. Hierauf werden die natürlichen feinern Kräfte der Perception nachgewiesen, welche vom Willen unabhängig sind, nämlich: 1) der Sinn für Schönheit und Harmonie: die unwillkürliche Auffassung der Proportion und Symmetrie, die Harmonie der Töne, der Zweckmässigkeit, der Grösse gewähren unmittelbares Vergnügen ohne alle Rücksicht auf Nützlichkeit; 2) der moralische Sinn: keinem Menschen von gesundem Verstande erscheinen alle Handlungen als indifferent; auch ohne Rücksicht auf eigenen Vortheil

und Nachtheil giebt es eine Freude der Selbstbilligung, warmes Gefühl für fremde Noth; 3) der Sinn für Ehre und Schande, für das Geziemende: für körperliche Schönheit, Stärke, Gelenkigkeit, Ausdauer, Geschäftstüchtigkeit und dergleichen. Alle diese Kräfte und Dispositionen der Seele sind natürlich und den Menschen allgemein. Das menschliche Leben ist demnach eine zusammenhängende Mischung von vielen geselligen, liebereichen, unschuldigen und andrerseits vielen eigennützigen, menschenfeindlichen, sinnlichen Handlungen, je nachdem es sich zuträgt, dass die eine oder die andere unserer natürlichen Fähigkeiten erregt wird und über die andere den Sieg davon trägt. Es fragt sich also, welche von den mannigfaltigen Dispositionen des Willens natürlicher Weise zur Herrschaft über die andere fähig ist. Diese Frage muss durch den moralischen Sinn entschieden werden. Die letzten Gründe der Billigung des menschlichen Verhaltens liegen weder in Erwartung von Lohn oder Ehre, noch in der Uebereinstimmung mit göttlichen Gesetzen, noch auch in der Uebereinstimmung der Neigungen und Handlungen mit wahren Sätzen und der Vernunft der Dinge; sondern, wie alle zum Handeln anregenden Gründe zuletzt auf eine ursprüngliche Affection oder einen Instinct des Willens hinauskommen, so laufen alle billigende oder rechtfertigende Gründe auf einen ursprünglichen Sinn oder ein Vermögen der Perception hinaus, welches auf Nichts anders zurückgeführt werden kann. Dieser Sinn lässt sich ebenso, wie die Kräfte des Urtheilens und Schliessens, als ein beständig bestehendes Bestimmtwerden in der Seele selbst ansehen. Sobald wir uns dieses moralischen Sinnes bewusst werden, wissen wir auch, dass er bestimmt ist, all unser Vermögen zu beherrschen. Unter den Willensbestimmungen, welche von diesem moralischen Sinne gebilligt werden, ist die erste und höchste das allgemeine und besondere Wohlwollen. Verschieden davon, aber damit gleichsam als eine andere Ordnung von Neigungen coordinirt, ist der Sinn für die eigene moralische Vortrefflichkeit. Andere unmittelbare Gegenstände des moralischen Sinnes sind Tapferkeit, Rechtschaffenheit, Wahrheitsliebe. Zuletzt aber muss darauf gerechnet werden, dass neben dem moralischen Sinne auch noch der Sinn oder Geschmack für Anstand und Würde in Wirksamkeit bleibe. Diese Rechenschaft, welche von unserer moralischen Anlage gegeben wird, bildet die Grundlage der Sittenlehre. In der Bethätigung dieses moralischen Vermögens besteht die Tugend und die höchste Glückseligkeit des Menschen, das höchste Gut. Darauf folgt nun bei Hutcheson die eigentliche Pflichtenlehre in Gestalt eines Naturrechts, welches die speciellen Gesetze, Rechte und Pflichten, zuerst ohne Rücksicht auf das gesellschaftliche Leben, und dann nach ihrer Bethätigung in der bürgerlichen Gesellschaft behandelt.

Hypatia hiess eine Tochter des Mathematikers Theôn in Alexandrien, welche dort in den Grenzjahren des vierten und fünften Jahrhunderts als Lehrerin der Mathematik und neuplatonischen Philosophie allgemeine Bewunderung erndtete. Auch hat sie mehrere verlorene Schriften mathematischen Inhalts verfasst. Ueber ihre philosophischen Lehren ist aus den dürftigen Berichten der Alten nur zu entnehmen, dass sie den damaligen Neuplatonismus vortrug. Während eines Aufruhrs in Alexandrien wurde die Jungfrau Philosophin um das Jahr 415 vom christlichen Pöbel in eine Kirche geschleppt, wo sie in Stücke zerrissen wurde. Unter ihren Schülern wird ausser einem nicht weiter bekannten Herculianus auch der griechische Kirchenlehrer Synesios genannt, welcher den Neuplatonismus mit den Grundanschauungen des Christenthums vereinigte.

J.

Jacobi, Friedrich Heinrich, war 1743 als Sohn eines Kaufmanns und Fabrikbesitzers zu Düsseldorf geboren, durch einen Hauslehrer gebildet und zum Kaufmann bestimmt. Sechzehnjährig ging er als Lehrling nach Frankfurt a. M. und von dort nach Genf, wo er seine Freistunden zum Studium der Schriften Bonnet's und Rousseau's benutzte. Nach Düsseldorf zurückgekehrt übernahm er seines Vaters Handlung, da dieser in dem benachbarten Pempelfort eine Zuckerfabrik anlegte. Nach seiner Verheirathung gab er das Geschäft seines Vaters auf und trat als Hofkammerrath in jülisch-bergische Dienste. Seine Musse war wissenschaftlichen Studien und schriftstellerischen Arbeiten gewidmet. Er stand mit vielen bedeutenden Zeitgenossen in persönlicher Bekanntschaft, machte ein Haus und versammelte namentlich auf seinem Landsitze zu Pempel-

fort häufig einen Kreis von Freunden. Mit Wieland, Lavater, Moses Mendelssohn, Goethe, Hamann und Herder stand er in Briefwechsel und nahm an den literarischen Bewegungen lebhaften Antheil. Ebenso gründlich mit Spinoza's Schriften bekannt, wie durch Kant's kritische Werke angeregt, trat er, nachdem er durch zwei philosophisch-psychologische Romane „Allwill's Briefsammlung" (1774) und „Woldemar" (1779) die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hatte, ebenso als Gegner Spinoza's, wie Kant's auf, indem er die Lehre Spinoza's zwar als einzig consequentes System der Philosophie erklärte, das aber den Bedürfnissen des menschlichen Gemüthes widerstreite, und dem verständig-nüchternen Kriticismus Kant's eine auf den Glauben gegründete Philosophie entgegensetzte. Jacobi's philosophische Thätigkeit auf literarischem Gebiete war vorzugsweise polemischer Natur und fast alle seine Veröffentlichungen sind, wie er selbst sagte, Gelegenheitsschriften, durch bestimmte äussere Veranlassungen und literarische Erscheinungen hervorgerufen. Nur am Gegensatze gegen die Ideen Anderer entwickelten sich seine eignen Gedanken, auf deren Ausgestaltung die Schriften J. G. Hamann's und der briefliche Verkehr mit demselben einen grossen Einfluss ausübten. Er sagt selbst in der Vorrede zum vierten Bande seiner gesammelten Werke: „Nie war es mein Zweck, ein System für die Schule aufzustellen; meine Schriften gingen hervor aus meinem innersten Leben, sie enthielten eine geschichtliche Folge; ich machte sie gewissermaassen nicht selbst, sondern fortgezogen von einer höhern, mir unwiderstehlichen Gewalt." Seine Schrift „Ueber die Lehre Spinoza's" (1785) war ursprünglich ein Briefwechsel, den Jacobi mit Moses Mendelssohn über Lessings Spinozismus geführt hatte, nachdem durch Lessing zuerst wieder die Aufmerksamkeit der gebildeten Welt auf den „wie ein todter Hund" Begrabenen und Vielgelästerten hingelenkt worden war. Lessing sei aufrichtig, sagte Jacobi, und behaupte gar nie, dass er Christenthum habe. Als jener darauf mit der Schrift „Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings" geantwortet und denselben gegen den Spinozismus zu vertheidigen unternommen hatte, veröffentlichte Jacobi eine Replik: „Wider Mendelssohns Beschuldigungen", wodurch er sich die Feindschaft des damaligen Berliner Aufklärungstribunals zuzog, dessen Zionswächter ihn als Vernunftfeind, Frömmler, heimlichen Katholiken und Jesuiten ausschrieen. Freilich hatte Jacobi schon gegen Lessing geäussert, dass die sinnliche Welt die Grenze für die Wissenschaft sei, und dass neben ihr ein ihr unüberwindlicher Glaube an Gott, Tugend und Unsterblichkeit bestehe, welcher das Kleinod des menschlichen Geschlechtes sei. Und Lessing dagegen hatte ihm zugerufen: Worte, lieber Jacobi, nichts als Worte; die Grenze die Sie setzen wollen, lässt sich nicht bestimmen, und an der andern Seite geben Sie der Träumerei, dem Unsinn, der Blindheit freies, offenes Feld! Daran hielten sich die Berliner Aufklärungsmänner, gegen deren Geistesrichtung Jacobi den Aufsatz schrieb „Ueber eine Vernunft, die keine ist." Darauf folgte die Schrift: „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus" (1786). Die durch die französische Revolution entstandene politische Unsicherheit am Rhein verlasste im Jahr 1794 den Philosophen von Pempelfort zur Uebersiedelung nach Holstein, wo er an verschiedenen Orten wohnte und im Ganzen, eine Reise an den Rhein und nach Paris im Jahr 1801 ausgenommen, zehn Jahre blieb. In diese Zeit fällt Jacobi's persönliche Bekanntschaft mit K. L. Reinhold in Kiel, und mit Franz Baader bei dessen Aufenthalt in Hamburg (1796), mit welchen beiden Philosophen er seitdem eng verbunden blieb. Im Jahr 1799 veröffentlichte Jacobi, aus Veranlassung des Fichte'schen Atheismusstreites seinen „Brief an Fichte." Mit der Kant'schen Philosophie setzte er sich 1801 in dem Aufsatze „Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstand zu bringen" auseinander. Nachdem er 1805 als Mitglied der Bayrischen Akademie der Wissenschaften nach München übergesiedelt und 1807 Präsident der Akademie geworden war, setzte er sich 1811 in der Schrift „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" mit der Philosophie Schelling's auseinander, welcher ebenfalls als Mitglied der Akademie in München lebte. Es war eine seit Jahren fragmentarisch entstandene „Herzenserleichterung" des bereits 68jährigen Greises, den es drängte gegen die Verkehrtheiten der neuesten Philosophien von den Dächern herab, zum Heile Bayerns, nochmals seine Stimme zu erheben. Denn (wie das Motto Johannes von Müller's besagt, welches er dem Schriftchen vorsetzte) es giebt unempfängliche Zeiten, aber was ewig ist, findet immer seine Zeit! Sein Tadel galt zunächst dem Dualismus der theoretischen und praktischen Vernunft bei Kant, sodann der Identitätsphilosophie Schelling's oder (wie Jacobi dieselbe nannte) der zweiten Tochter der kritischen Philosophie. Im Jahr 1812 begann Jacobi eine Sammlung seiner Werke zu veranstalten, legte 1813 die Präsidentenstelle in der Akademie nieder, um fortan nur seinen Studien und seinen Freunden zu leben. Unterm Druck des vierten Bandes seiner sämmtlichen Werke starb Jacobi, im Jahr 1819, und sein Freund Friedrich Köppen beendigte 1825 die Herausgabe derselben.

Was den Inhalt seines Philosophirens

angeht, so stimmt Jacobi mit Kant darin überein, dass der Verstand oder die Vernunft übersinnliche Wahrheiten nicht demonstriren oder beweisen könne; trotzdem aber, dass die Vernunftideen oder das Uebersinnliche und seine objective Gültigkeit schlechthin unerweisbar ist, bleibt dasselbe dennoch unmittelbar gewiss. Will die Philosophie nichts destoweniger das Uebersinnliche, das Unendliche, das Göttliche mit dem Verstande erfassen und eigentlich begreifen, so setzt sie es nothwendig zu einem Endlichen herab. Alles beweisen wollen, ist ein offenbarer Widerspruch, sinnlos, unmöglich. Jeder Beweis setzt nothwendig schon Bewiesenes voraus, und so müssen wir auf ein Erstes, Ursprüngliches, über allen Beweis Erhabenes zurückgehen. Dennoch gründet Jacobi sein ganzes Philosophiren auf die von Reinhold geforderten „Thatsachen des Bewusstseins" als auf ein unmittelbares, über jeden Beweis erhabenes, jeden Beweis unnöthig machendes Wissen. Gott zu suchen und zu finden, gilt ihm als Zweck und Absicht der wahren Wissenschaft, wobei von Gefühl und Anschauung ausgegangen werden müsse, da es keinen speculativen Weg zum Innewerden Gottes, sondern nur ein unmittelbares Geistes- und Gottesbewusstsein gebe, welches jeder Philosophie, die mehr als blosse Natur- und Verstandeswissenschaft sein wolle, zum Eckstein dienen müsse. Der letzte Zweck ist ihm dasjenige, was sich nicht erklären lässt, das Einfache, Unmittelbare, Unauflösliche. Dasein zu enthüllen, zu offenbaren gilt ihm als das grösste Verdienst des Forschers. Unsere Sinne, unser Verstand, unser Wille sind öde und leer, und der Grund aller speculativen Philosophie nur ein grosses Loch, ein ungeheurer finsterer Abgrund, in den wir vergeblich hineinsehen. Seit Aristoteles war ein zunehmendes Streben in den philosophischen Schulen entstanden, die unmittelbare Erkenntniss der mittelbaren, das ursprünglich Alles begründende Wahrnehmungsvermögen dem blosen Abstractionsvermögen, das Urbild dem Abbilde, das Wesen dem Worte, die Vernunft dem Verstande unterzuordnen, ja in diesem jene ganz untergehen und verschwinden zu lassen, so dass Nichts fortan für wahr gelten solle, als was sich beweisen liesse. Die Vernunft kann indessen immer nur Bedingungen des Bedingten, Naturgesetze, Mechanismus zu Tage bringen; das Geschäft des Verstandes ist progressive Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Nothwendigkeit. Alles, was der Verstand durch Zergliedern, Verknüpfen, Urtheilen, Schliessen und Wiederbegreifen herausbringen kann, sind lauter Dinge der Natur, und der menschliche Verstand gehört als eingeschränktes Wesen mit zu diesen Dingen. Die gesammte Natur aber kann dem forschenden Verstande mehr nicht offenbaren, als was in ihr enthalten ist, nämlich mannigfaltiges Dasein, Veränderung, Formenspiel, nie aber einen wirklichen Anfang, nie ein reelles Princip irgend eines objectiven Daseins. Der Verstand oder das Reflexionswissen ist somit unfähig, übersinnliche Wahrheiten zu demonstriren. Da nun die Philosophie gleichwohl auf Erkenntniss des Unendlichen, Göttlichen geht, so muss sie eben dieses zu einem Endlichen herabsetzen, und in diesem Argen liegt jede bisherige Philosophie. Der Weg der Verstandesdemonstration geht nothwendig im Fatalismus aus; denn der Verstand isolirt, ist materialistisch und unvernünftig, er läugnet den Geist und Gott; die Vernunft isolirt, ist idealistisch und unverständig, sie läugnet die Natur und macht sich selbst zum Gott. Der Verstand in seiner Ursprünglichkeit ist leer und weiss im Grunde Nichts von sich selbst; erst in Gemeinschaft mit der Sinnlichkeit wird er sich gewahr und erfährt sich als ein Vermögen und nothwendiges Bedürfniss. Ganz in derselben Weise verhält es sich mit der Vernunft, die Nichts anders ist, als eine Erweiterung des Verstandes durch die Einbildungskraft. Der ganze Zweck der „kritischen Philosophie" Kant's enthält eine Unmöglichkeit. Alle Realität soll, nach ihr, an eine mögliche Erfahrung gebunden sein, während sich die Vernunftideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit auf keine mögliche Erfahrung beziehen. Die Vernunft spielt hier die sonderbare Rolle, dass sie als nothwendig voraussetzt, was der Verstand unmöglich heisst, indem die praktische Vernunft etwas theoretisch Unerweisliches nothwendig postulirt. Alles, was Religion und Freiheit betrifft, ist bei Kant ein blosses Gedankending von unerweislicher Möglichkeit, und gleichwohl fordert das System einen Vernunftglauben an diese Vernunftideen; dennoch soll der Mensch auf dieser Welt handeln, als gäbe es eine Zukunft, als gäbe es einen Gott, der das Gute belohnt. Nur der Aberglaube macht aber einen Traum zur Wahrheit; so gewiss die Vernunft vernünftig ist, kann sie nicht undenkbares Denken wollen. Im Geiste des lebendigen Menschen sind die Vernunftideen kein Gespenst und kein Problem, sondern das Wahrhafteste und Ursprünglichste alles Gedankens und aller Empfindung. Der Mensch fühlt sich über die Natur erhaben; ihn zieht ein geheimer Trieb zum Guten und Schönen und er erblickt in den Urbildern desselben eine Offenbarung des göttlichen Wesens. So gewiss es etwas Wahres, Schönes, Gutes giebt, so gewiss giebt es einen Gott. Zu ihm führt Alles, was über die Natur erhebt, der Geist des Gefühls, der Geist des Gedankens, unser inwendigstes Bewusstsein. Sein Dasein berührt uns nicht auf einen blossen Wunsch, es ist vielmehr das Gewisseste, aus dem unser eigenes Dasein

hervorging. Unsterblichkeit beruht nicht auf einem müssigen Postulate, sondern wir fühlen sie in unserm freien Handeln und Wirken. Die Vereinigung von Naturnothwendigkeit und Freiheit in demselben Wesen ist ein schlechterdings unbegreifliches Factum, ein der Schöpfung gleiches Wunder und Geheimniss. Das Gebiet der Freiheit ist ein für die Menschen undurchdringliches; der Begriff der Freiheit ist der Begriff einer Vorsehnngs- und Wunderkraft, wie der Mensch solche in seiner vernünftigen Persönlichkeit durch sich selbst inne wird nnd wie solche überschwenglich sein muss in Gott. Nicht also eine alle Wnnder vertilgende Wissenschaft, sondern ein neben dem Wissen bestehender, ihm unüberwindlicher Glaube an ein Wesen, welches nur Wunder thun kann und auch den Menschen wunderkräftig schuf, der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ist das Kleinod unsers Geschlechts; er ist die Vernunft selbst und eine Kraft unmittelbar aus Gott, über alle menschliche Wissenschaft und Kunst wesentlich erhaben. Glaube ist die Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens im endlichen Geiste des Menschen. Dieses unmittelbare Wissen oder der Glaube als intellectuelle Anschauung ist der einzige Ueberzeugungsgrund für das Sein Gottes; es lässt sich aber ein zuverlässigerer anch nicht denken, als dass eben geglaubt wird, was die Vernnnft nicht denken kann. Die Philosophie mnss dabei stehen bleiben, dass Glaube etwas von der Seele Gefühltes sei, welches die wirklichen Vorstellungen von den Erdichtungen der Einbildungskraft unterscheidet. Dadurch erhalten jene Vorstellungen Gewicht und Einfluss, durchdringen die Seele und werden zum herrschenden Princip unsers Handelns. Um Gott zu suchen, muss man ihn schon voraus im Herzen und im Geiste haben; denn was uns nicht auf irgend eine Weise schon bekannt ist, können wir nicht suchen. Wir wissen aber von Gott und seinem Willen, weil wir aus ihm geboren und nach seinem Bilde geschaffen sind. Gott lebt in uns, und unser Leben ist verborgen in Gott. Der Glaube an Gott ist Instinct, er ist dem Menschen natürlich, wie seine aufgerichtete Stellung. Der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur zugleich mit Gott finden kann, und darum verliert der Mensch Gott selbst, sobald er widerstrebt, sich in Gott als seinem Urheber auf eine seinem Verstande unbegreifliche Weise zu finden, sobald er sich in sich allein begründen will. Der Mensch hat nur die einzige Wahl: das Nichts oder einen Gott. Das Nichts erwählend macht er sich zu Gott, d. h. er macht ein Gespenst zu Gott. Gott ist, und ist ausser mir ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder Ich bin Gott; ein Drittes giebt es nicht. Die Natur verbirgt Gott; der Mensch offenbart Gott. Christenthum in seiner Reinheit aufgefasst, ist allein Religion; ausser ihm ist nur Atheismus oder Götzendienst.

Dies sind die Grundgedanken der Glaubensphilosophie Jacobi's. So viel Anklang und Theilnahme sie indessen bei mitstrebenden Zeitgenossen anch fand, so konnte sie doch nicht einmal ihren Urheber selbst ganz befriedigen, wie dies aus seiner eignen Aeusserung hervorgeht: „Licht ist in meinem Herzen; aber sowie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es. Welche von beiden Klarheiten ist nun die wahre? Die des Verstandes, die zwar feste Gestalten, aber hinter ihnen nur einen bodenlosen Abgrund zeigt? Oder die des Herzens, welche zwar verheissend aufwärts leuchtet, aber bestimmtes Erkennen vermissen lässt? Kann der menschliche Geist Wahrheit ergreifen, wenn nicht in ihm jene beiden Klarheiten zu Einem Lichte sich vereinigen? Und ist diese Vereinigung anders, als durch ein Wunder denkbar?“ Dass es Jacobi nicht gelang, eine eigentliche Schule zu gründen, lag in der Natur seines fragmentarischen und aphoristischen Philosophirens begründet. Gleichwohl hat er Anhänger und Frennde gefunden, welche seinen Standpunkt zn dem ihrigen machten und durch ihn angeregt, in seinem Sinn und Geist philosophirten. Unter diesen sind Thomas Wizenmann, Johann Neeb, Friedrich Köppen, Cajetan von Weiller, Jacob Salat, A. H. Clodius, Friedrich Aucillon zu nennen, während dagegen Fries, Buterwek, van Calker nnd Suabedissen eine Vermittelung zwischen Kant und Jacobi versuchten.

Fr. H. Jacobi's sämmtliche Werke in 6 Bänden, 1812—25. Die eigentlichen philosophischen Werke sind in Bd. 2, 3 und 4 enthalten.

Fr. H. Jacobi's auserlesener Briefwechsel, durch Friedrich von Roth veröffentlicht, in zwei Bänden, 1825 und 27.

Kuhn, Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. 1834.

Deycks, Fr. H. Jacobi. 1848.

Briefwechsel zwischen J. G. Hamann und Fr. H. Jacobi, hg. durch C. H. Gildemeister. 1868 (als 5. Band von Hamann's Leben und Schriften.)

H. Fricker, die Philosophie des F. H. Jacobi. 1854.

W. Wiegand, zur Erinnerung an den Denker F. H. Jacobi und seine Weltansicht (Wormser Gymnasialprogramm) 1836.

E. Zirngiebl, J. H. Jacobi's Leben, Dichten und Denken. 1867.

Jacobus de Viterbo, auch Capoccius (wahrscheinlich von seinem nicht weiter bekannten Geburtsorte) genannt, hat als Augustinereremit eine Zeit lang an der Sorbonne in Paris gelehrt und sich den Ehrennamen „*Doctor speculativus*“ erworben. Später war er Erzbischof von Benevent und dann von Neapel und als solcher 1308 gestorben. Er schrieb *Commentarii in IV*

libros Sententiarum Petri Lombardi, Quodlibeta und eine *Tabula operum Thomae Aquinatis,* von dessen Lehre in Betreff der scholastischen Grundfrage über die Bedeutung der Allgemeinbegriffe (Universalien) er jedoch abwich.

Jacobus Faber Stapulensis, siehe Lefèvre (Jacques d'Etables.)

Jaques, Amédée, war 1813 zu Paris geboren, in der dortigen Normalschule gebildet und mehrere Jahre als Lehrer thätig. Seit 1847 gab er mit glänzendem Erfolge die Zeitschrift „*Liberté de pensée*" heraus, die jedoch nach dem Staatsstreiche vom 2. December 1852 unterdrückt wurde. Er verliess darum Frankreich und gründete auf eine Aufforderung Alexander von Humboldt's zu Montevideo in der Republik Uruguay in Amerika eine Lehranstalt, deren Erfolg jedoch nicht seinen Erwartungen entsprach. Er starb 1865 zu Buenos Ayres. Als philosophischer Schriftsteller hat er sich durch eine Ausgabe der philosophischen Werke von Leibniz (1842), durch ein mit J. Simon und Saisset ausgearbeitetes Werk „*Manuel de philosophie*" (1846) und ein in den *Mémoires de l'académie des sciences morales et politiques* veröffentlichtes „*Mémoire sur le sens commun*" (1847) bekannt gemacht, worin er sich als einen Jünger der durch Victor Cousin gegründeten eklektischen Schule Frankreichs zu erkennen giebt.

Jäsche, Gottlieb Benjamin, war 1762 zu Wartenberg in Schlesien geboren, seit seinem fünfzehnten Jahre auf dem Gymnasium zu Breslau gebildet, hatte 1783—86 in Halle Theologie studirt, war dann einige Jahre Hauslehrer und setzte seine Studien seit 1791 in Königsberg fort, wo er mit Kant und dessen Freunden Johannes Schulze und Kraus verkehrte und 1799 sich als Privatdocent für Philosophie habilitirte. Im Jahr 1802 ging er als Professor der theoretischen und praktischen Philosophie nach Dorpat, wo er 1842 starb. Als stricten Anhänger der Kant'schen Philosophie zeigt er sich in seinen frühern Schriften: Ueber reinen Naturalismus (1790), Versuch eines fasslichen Grundrisses der Rechts- und Pflichtenlehre (1796), Stimme eines Arktikers über Fichte und sein Verfahren gegen die Kantianer (1799). Auch gab er im Jahr 1800 Kant's Logik heraus. Weiterhin näherte er sich dem Standpunkt von Fr. H. Jacobi und der Philosophie von J. Fr. Fries, deren Anschauungen er mit der Lehre Kant's zu verschmelzen suchte. In diesem Sinne veröffentlichte er: Grundlinien der Moralphilosophie (1804), Einleitung zu einer Architektonik der Wissenschaften (1816), Grundlinien der Ethik oder philosophischen Sittenlehre (1824), Kurze Darstellung der philosophischen Religionslehre (1825) und das dreibändige Werk: Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen; ein Beitrag zur Kritik und Geschichte dieser Lehre (1826—32), indem er überall Pantheismus wittert, wo er in den philosophischen Lehren nicht die deistische Anschauung findet.

Jahja (d. h. Johannes) ben Adi, vollständig Abu Zakerijja Jahja ben Adi ben Hamîd ben Zakerijja) war zu Tagrit (Tekrit) in Mesopotanien geboren und gehörte zur christlichen Partei der syrischen Jakobiten. Er lebte vorzugsweise in Bagdad, wo er als Arzt und Philosoph in bedeutendem Ansehen stand und sich durch Uebersetzungen Aristotelischer Schriften aus den syrischen Uebersetzungen des Isaak ben Honein, sowie von Schriften des Alexander Aphrodisias, des Platon und des Themistios grosse Verdienste erwarb. Er starb in einem Alter von 80 Jahren (974.)

Jakob ben Machir, genannt Profiat Tibbon (ein Seitenverwandter der jüdischen Familie Tibbon) war zu Montpellier, nach Andern in Cordova oder Sevilla, während der Grenzjahre des 13. und 14. Jahrhunderts als Uebersetzer von philosophischen und mathematischen Schriften der alten Griechen aus dem Arabischen in's Hebräische thätig, die zum Theil nachher von Christen in's Lateinische übersetzt wurden.

Jakob, Ludwig Heinrich, war 1759 zu Wettin im Saalkreise geboren, in Merseburg und Halle für die Universität vorbereitet, studirte seit 1777 in Halle Philologie und Wolff'sche Philosophie, indem er sich durch Privatunterricht die Subsistenzmittel erwarb. Nachdem er dort 1781 Lehrer am lutherischen Gymnasium geworden war, habilitirte er sich 1785 als Privatdocent an der Universität und warf sich mit jugendlichem Eifer auf die Kant'sche Philosophie, deren Grundgedanken er in Vorlesungen, Recensionen und Lehrbüchern mit oberflächlicher Geschwätzigkeit dem gesunden Menschenverstande mundgerecht zu machen verstand. Er wurde 1789 ausserordentlicher und 1791 ordentlicher Professor der Philosophie in Halle. Nachdem er 1786 in seiner „Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden" dessen theoretische Beweise für das Dasein Gottes vom Standpunkt Kant'scher Anschauungen aus bestritten hatte, trug er in den beiden im Jahr 1791 veröffentlichten kleinen Schriften „Ueber den moralischen Beweis für das Dasein Gottes" und „Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht" die sogenannten moralischen Beweise im Sinne Kant's vor. Schon vorher waren von ihm in gleichem Sinne „Prolegomena zur praktischen Philosophie" (1787) und ein „Grundriss der allgemeinen Logik" (1788), sowie „Kritische Anfangsgründe zur allgemeinen Metaphysik" (1788) erschienen, welche wiederholt aufgelegt wurden. Daran schloss sich eine Ueber-

setzung von „David Hume's Abhandlung über die menschliche Natur" (1790 und 91, in zwei Bänden), ein „Grundriss der Erfahrungsseelenlehre" (1791, in 4. Auflage 1810), eine „Philosophische Sittenlehre" (1794) und „Philosophische Rechtslehre" (1795). Die „Allgemeine Religionslehre für gebildete Leser" (1797) schlug die alten, sogenannten physikotheologischen Anschauungen mit geschwätziger Breite im Sinne der damaligen Aufklärungsweisheit platt, ohne dass er selber recht wusste, ob er Kant's Meinung getroffen habe. Gleichzeitig gab er eine abgekürzte Bearbeitung der philosophischen Artikel aus Bayle's philosophisch-kritischem Wörterbuche unter dem Titel „Philosophisches Handwörterbuch" (1797) in zwei Bänden heraus. Als Erfahrungspsycholog hielt sich Jakob berufen, das berühmte Lebenswerk des französischen Arztes und Akademikers Pierre Jean George Cabanis in deutscher Uebersetzung unter dem Titel: „Ueber die Verbindung des Physischen und Moralischen im Menschen" (in zwei Bänden, 1808) herauszugeben, demselben jedoch eine Abhandlung „über die Grenzen der Physiologie und der philosophischen Anthropologie" vorauszuschicken. Er ertheilt zwar dem Verfasser reichliches Lob über die glückliche Verbindung physiologischer Kenntnisse mit psychologischen Einsichten und über die schöne und unterhaltende Art, wie er dieselben vorgetragen habe. Eine Menge neuer Ansichten des geistreichen und gewandten Franzosen, meint der deutsche Uebersetzer, würden ohne Zweifel bald allgemeinen Beifall erlangen und entweder in anthropologische Schriften aufgenommen oder durch sorgfältig zergliedernde deutsche Philosophen zu grösserer Vollkommenheit gebracht werden. Denkende Köpfe, meint der Kant'sche Philosoph, würden es an dem Verfasser besonders lobenswerth finden, dass er mit grösster Sorgfalt alle metaphysischen Spinngewebe vermieden und sich streng in den Grenzen einer wirklichen oder wenigstens möglichen Erfahrung gehalten habe, dass er demgemäss seine Erklärungsgründe immer nur aus der Sinnenwelt nehme und das Uebersinnliche als den Abgrund der erklärenden Vernunft auf das Glücklichste vermeide. Dagegen sei der französische Psychologe von einer Art Materialismus nicht freizusprechen. Der Fehler von Cabanis liege nicht allein darin, dass er alle Gemüthszustände aus körperlichen Ursachen zu erklären bemüht sei, sondern vorzüglich darin, dass er die Gemüthszustände selbst für körperliche Zustände halte, dass er zwischen Vorstellungen und Gehirnveränderungen keinen Unterschied mache, Denken und Urtheilen für Combinationen der im Gehirn in Folge von Sinneseindrücken stattfindenden Bewegungen, und die Willensbestimmungen für die Reactionen erkläre, die auf Sinnes- und Gehirneindrücke folgten. Indem der französische Psycholog habe vermeiden wollen, zur Erklärung von Vorstellungen, Empfindungen, Begierden eine besondere, vom Körper unterschiedene Seelensubstanz anzunehmen, mache er den Körper selbst zu dieser Substanz und lege ihm alle zu unserer Kenntniss kommenden psychischen Erscheinungen bei. Der deutsche Erfahrungsseelenlehrer glaubt nun den Lesern des Cabanis'schen Buches den Weg zeigen zu müssen, der noch offen bleibe, um nicht nur die Klippen zu vermeiden, denen Cabanis aus dem Wege habe gehen wollen, sondern zugleich streng auf dem Boden der Erfahrung zu bleiben. Man müsse, meint Jakob, die körperlichen Veränderungen und die Vorstellungen für zwei von einander ganz verschiedene Klassen von sinnlichen Erscheinungen gelten lassen, die auf ursprünglich von einander verschiedene Ursachen weisen, und obwohl dieselben in wechselseitigem Causalverhältniss mit einander stehen, so könnten sie doch niemals in einander verwandelt werden. Um die letzten Unterlagen oder Substanzen beider Reihen von Erscheinungen habe man sich bei empirischen Untersuchungen gar nicht zu kümmern. Nichts sei zwar gewisser, gesteht der deutsche Erfahrungsseelenlehrer zu, als dass alle Aeusserungen des Empfindens und Vorstellens von der leiblichen Verfassung abhängen und ursprünglich von körperlichen Zuständen bestimmt werden. Darum seien aber die so entstehenden Empfindungen und Vorstellungen nicht wiederum selber organische Zustände und Bewegungen, sondern sie müssten als eigenthümliche ursprüngliche Phänomene gefasst werden, welche ihre Veränderungen in Gestalt anderer Empfindungen, Vorstellungen, Begriffe, Urtheile, Begierden u. s. w. gerade so hervorbrächten, wie die Zustände der leiblichen Organe solche Veränderungen in ihrem Bereiche bewirkten. Mögen immerhin dergleichen innere Zustände von gewissen ihnen zugehörigen Organveränderungen begleitet sein und die organischen Zustände die Bedingungen ausmachen, ohne welche jene innern Phänomene nicht zu Stande kommen könnten, so dass also die begleitende Organveränderung als ein Zeichen vom Vorhandensein eines bestimmten gleichzeitigen Vorstellungszustandes gelten möge; so dürfe man doch nicht weiter gehen und müsse dabei die Möglichkeit zugestehen, das auch gewisse Vorstellungszustände wiederum andere Vorstellungen nach sich ziehen können, ohne dass die körperlichen Veränderungen dazu mehr beitragen, als die blosse allgemeine Möglichkeit der Vorstellungen und ihrer Veränderungen zu gewährleisten. Und da überdies die Organveränderungen, welche

mit den sogenannten Verstandes- und Willensoperationen verknüpft sind, wenigstens so verborgen und versteckt bleiben, dass man nicht einmal die Möglichkeit ihrer Erforschung einsieht; so müsse man sich darauf beschränken, den eigentlichen psychologischen Ursachen nachzuspüren, die vom Bewusstsein deutlich wahrzunehmen seien, und da zwischen den innern Phänomenen und den sinnlich wahrnehmbaren begleitenden organischen Veränderungen immer ein unvertilgbarer reeller Unterschied wahrgenommen wird, so müsse man auch dabei bleiben, die Träger beider Erscheinungsreihen für heterogene Dinge zu nehmen und den einen als Körper, den andern als Seele zu bezeichnen. — Ein Werk über die Grundsätze der Nationalökonomie, welches Jakob 1807 veröffentlicht hatte, verschaffte ihm einen Ruf als Professor der Staatswissenschaften an die russische Universität Charkow, von wo er 1809 als Mitglied der Gesetzcommission nach St. Petersburg berufen wurde. Wegen seiner politischen Gesinnungen bei der russischen Regierung verdächtigt, wurde er 1812 nach Sibirien verbannt, jedoch 1816 als unschuldig erkannt und zurückgerufen und in den Adelstand erhoben. In demselben Jahre kehrte er jedoch als Professor der Staatswissenschaften nach Halle zurück, wo er 1826 Mitdirector des Pädagogiums wurde. Er starb 1827 während eines Aufenthalts im Bade Lauchstädt.

Jamblichos, aus Chalkis in Cölesyrien, war zunächst ein Schüler des Anatolios, eines Schülers von Porphyrios, und dann ein Schüler des letztern selbst in Rom, wo er sich einige Zeit aufhielt, während er den Rest seines Lebens in Syrien verbrachte, wo er um das Jahr 333 n. Chr. starb. Von seinen bewundernden Verehrern wurde er kurzweg „der Göttliche“ oder „der Göttlichste“ genannt. Um das Jahr 400 n. Chr. hat Eunapios aus Sardes in seinen „Lebensbeschreibungen von Philosophen und Sophisten“ auch das Leben des Jamblichos beschrieben, aber daraus fast nichts Anderes, als abentheuerliche Beispiele seiner angeblichen Wunderkraft mitgetheilt. So soll er beim Gebete mehr als 10 Ellen über der Erde frei in der Luft geschwebt, sein Gewand soll in Gold geglänzt und sein Gesicht in höherm Lichte gestrahlt haben. Aus seinem in griechischer Sprache geschriebenen Werke „Sammlung pythagoreischer Lehren“ sind uns fünf Bücher unter besondern Titeln erhalten worden. Das erste Buch „Ueber das pythagoreische Leben“ (*Jamblichi de vita Pythagorica liber, ed. Th. Kiessling*, 1815—16, und *ed. A. Westermann*, 1851) ist ganz im Geiste des historisch-philosophischen Romans gehalten, welchen Flavius Philostratus über das Leben des Apollonius von Tyana geschrieben hat, nur dass statt des Apollonius in ähnlicher Weise Pythagoras zu einer mythisch-idealen Persönlichkeit verklärt und in's Fabel- und Wunderhafte verherrlicht wird, um ihn als Wundermann und Vorbild der Weisheit und Frömmigkeit zur Verehrung hinzustellen. Das zweite Buch führt den Titel „Ermahnungsrede zur Philosophie“ und ist gewissermaassen eine Einleitung in ihr Studium, sachlich aber fast nur aus Schriften des Platon und Aristoteles und aus angeblich pythagoreischen Schriften zusammengetragen. Das dritte Buch handelt „über das gemeine mathematische Wissen“ (von Villoison in den *Anecdota graeca II.*, p. 183 sqq., 1781, herausgegeben). Das vierte Buch handelt „über des Nikomachos arithmetische Einleitung“, das siebente führt den Titel „die *Theologumena* der Arithmetik“ (*Jamblichi theologumena arithmeticae. Accedunt Nicomachi Geraseni arithmeticae libri II ed.* Fr. Ast, 1817.) Von den übrigen, verlorenen Büchern der „Sammlung pythagoreischer Lehren“ handelte das fünfte von der physikalischen, das sechste von der ethischen Bedeutung der Zahlen, das achte von der Musik, das neunte von der Geometrie, das zehnte und letzte von der Sphärik oder Astronomie. Aus einem historisch-philosophischen Werke des Jamblichos „über die Seele“ hat uns der Sammler Stobaios bedeutende Bruchstücke meist historischen Inhalts erhalten. Ausserdem werden Commentare des Jamblichos über platonische Dialoge und über die aristotelischen Werke von den Kategorien und die Analytika erwähnt, von welchen jedoch Nichts erhalten ist. Endlich hat uns aus einem grössern Werke desselben, welches den Titel führte „Die vollendetste chaldäische Philosophie“ der jüngere Neuplatoniker Damaskios Einiges mitgetheilt. Das Buch „Von den ägyptischen Mysterien“, welches der Neuplatoniker Proklos dem Jamblichos zugeschrieben haben soll, rührt jedenfalls nicht von diesem selbst her, sondern ist aus seiner Schule hervorgegangen. Es wurde zuerst von Marsilius Ficinus theilweise in's Lateinische übersetzt und zu Venedig 1483 herausgegeben, darauf der griechische Text mit besserer Uebersetzung von Thomas Gale (Oxford, 1678) und endlich „*De mysteriis liber ed.* G. Parthey, 1857.“ Mittelst einer ausführlichen phantastischen Theosophie im Geiste Jamblich's baut sich dieses Buch die Brücke zur Darstellung eines weitläufigen Systemes des dichtesten Aberglaubens, worunter die Mittel einbegriffen sind, um mit der unermesslichen Welt von Göttern und Geistern in einen „theurgischen“ Verkehr zu treten. Gleichwohl werden in dieser trüben Atmosphäre sowohl falsche Theophanien (Göttererscheinungen) von angeblich wahren und das ungöttliche Gaukelspiel gewöhnlicher Zauberkünste von der vermeintlich wahren und göttlichen Magie

unterschieden. (Harless, das Buch von den ägyptischen Mysterien, 1858). Von den theurgischen Lehren dieses aus der Schule Jamblich's hervorgegangenen Buches abgesehen, sucht der syrische Neuplatoniker selbst den polytheistischen Aberglauben in seiner abentheuerlichsten und phantastischsten Gestalt mit Hülfe neuplatonischer Anschauungen und einer neupythagoreischen Zahlenmystik zu rechtfertigen und in einer weitläufig ausgesponnenen Theologie und Dämonologie allen Göttern der Griechen und des Orients, mit Ausnahme des christlichen Gottes, sowie den göttlichen Wesen des Systemes von Plotinos einen Platz zu geben, um darauf die „Theurgie" folgen zu lassen, worunter er die Kunst versteht, geheimnissvolle und gottwohlgefällige Handlungen zu vollbringen und durch unaussprechliche Kräfte, heilige Gebräuche und symbolische Worte die Götter und Dämonen zu den Menschen herabzuziehen. Von Philosophie als Wissenchaft ist keine Spur in der Lehre des Jamblichos zu finden. Er stellt den höchsten, unaussprechlichen Gott als das Eine eigenschaftslose Urwesen über die urbildliche, schöpferisch wirkende Einheit, aus welcher die Vielheit der Erscheinungswelt hervorgeht. Diese zweite intelligible Einheit aber beschreibt er zugleich als eine Dreiheit, deren erstes Glied er als Vater oder Wirklichkeit, das zweite als Kraft oder Sohn, das dritte als Verstand oder Thätigkeit bezeichnet. Die einzelnen Glieder dieser intelligibeln Trias werden wiederum in sich selber zu Triaden. Daneben aber steht wieder eine andere Verstandeswelt oder Götterordnung, die gleichfalls dreifach gegliedert ist, und erst in dieser besondert sich, was in jener intelligibeln Welt der Urbilder noch ungetheilt war, in die Gattungen und Arten der Ideenwelt. An diese schliesst sich dann die Seelenwelt in ähnlicher Stufenfolge. Aus der ausser- und überweltlichen Seele gingen zwei andere innerweltliche Seelen hervor, die durch eine ihnen inwohnende Vernunft mit der über ihnen stehenden göttlichen Vernunft in Verbindung stehen. Als überweltliche Wesen, welche über dem Menschen stehen, werden die Seelen der Götter, der Engel, der Dämonen und der Heroen unterschieden, unter den Göttern selbst aber wieder drei Klassen in verschiedenen Ordnungen bis auf die Schutzgeister einzelner Menschen und ganzer Völker. Ja sogar die Götterbilder, wie sie von Künstlerhänden gebildet worden, sind göttlicher Kräfte theilhaftig. Ueber Wunder und Weissagungen, Wirkungen der Opfer und des Gebetes werden die abentheuerlichsten Dinge vorgetragen, für deren Möglichkeit er sich theils auf die Macht der Götter überhaupt, theils auf den Zusammenhang der irdischen Welt mit der himmlischen beruft. In den mathematischen Formen, Figuren und Zahlen werden die Sinnbilder höherer Wahrheiten und göttlicher Verhältnisse gefunden und denselben mystische Beziehungen zu den verschiedenen Göttern zugeschrieben. Die mathematischen Substanzen gelten als unkörperliche, für sich bestehende, unbewegte Wesen, die sich auch von den Seelen unterscheiden. Die in der höhern Welt für sich wirkenden Kräfte treten in der Erscheinungswelt an das Körperliche gebunden hervor und bilden die natürlichen Ursachen der Welt. Die Gesammtheit dieser niedern kosmischen Ursachen ist die Natur und das Schicksal, welches darum eines fortwährenden verbessernden Eingreifens der Götter bedarf. Da die Seele nicht ohne die vernunftlosen Kräfte und einen ätherischen Leib gedacht werden kann, so müssen beide den Tod des Menschen überdauern. Einzelne Seelen können in sündloser Weise aus Liebe zu den Menschen aus der überirdischen Welt herabsteigen. Die Erhebung und Rückkehr der irdischen Seele zur höhern Welt wird ermöglicht und vermittelt zunächst durch die politischen, dann durch die reinigenden, weiterhin durch die theoretischen, sodann durch die vorbildlichen und endlich durch die priesterlichen Tugenden. — Von Jamblich's Schülern hat sich nur Theodoros von Asine um die Fortbildung des Systems zu einer noch verstiegenern göttlichen Triadenlehre bemüht, während sich die übrigen, Aidesios, Chrysanthios, Maximus, Priscus, Eusebios, Sopater, Sallustius und der nachmalige Kaiser Julianus Apostata, weniger um die philosophische Theorie, als um die theurgische Praxis bemühten. Ein aus Apamea in Cölesyrien gebürtiger jüngerer Jamblichos, ein Neffe des ältern, ist nur aus einem an ihn gerichteten Briefe des Redners Libanios bekannt.

Jaquelot, Jsaac, war 1647 zu Vassy in der Champagne geboren und später reformirter Prediger, als welcher er in Folge der Aufhebung des Edicts von Nantes nach Heidelberg flüchtete, von wo er 1686 als französischer Prediger in den Haag und 1702 nach Berlin kam, wo er 1708 starb. Er trat, von seinen zahlreichen theologischen Schriften abgesehen, in seinem dreibändigen Werke *„Dissertation sur l'existence de Dieu par la réfutation du système d'Epicure et de Spinoza"* (1697) als Gegner Spinoza's auf. Gegen Pierre Bayle veröffentlichte er die Schrift: *„Conformité de la foi avec la raison"* (1705), worauf Bayle erwiderte und dann Jaquelot wieder eine Gegenantwort verfasste, die nach seinem Tode herauskam.

Jasôn, aus Nysa in Kappadokien gebürtig, war ein Enkel des Poseidonios von Rhodos und soll seinem Grossvater auf dem dortigen Lehrstuhle der Stoa gefolgt sein.

Javellus, Chrysostomus, mit dem Beinamen Canapitius (wohl von seiner Heimath) war 1488 geboren, wurde Dominikanermönch und Anhänger der Lehre des Thomas von Aquino, die er später als Professor der Philosophie und Theologie in Bologna vortrug. In einer Schrift „*De immortalitate animarum*" übernahm er die Vertheidigung des Thomisten Niphus gegen die Angriffe des Pomponatius. Auf ein Werk unter dem Titel „*Dispositio moralis philosophiae secundum Aristotelis philosophiam*" liess er als Seitenstück auch eine „*Dispositio moralis philosophiae secundum Platonis philosophiam*" folgen, worin er unter dem Einflusse der damals neu erwachten Vorliebe für Platon, dessen Ethik unbedingt über die des Aristoteles stellte und letzterm vorwarf, Platon's Ideenlehre entstellt zu haben. Nachdem seine „*Epitomata in decem libros Politicorum Aristotelis*" 1536 gedruckt worden waren, erschien 1538 seine „*Dispositio civilis philosophiae ad mentem Platonis*", während seine „*Commentarii in logicam Aristotelis*", seine „*Commentarii in libros Aristotelis physicos et metaphysicos*", sowie „*Quaestiones in libros Aristotelis de anima*", jede besonders, im Jahr 1550 gedruckt wurden. Schliesslich erschien sein „*Compendium totius philosophiae*" im Jahr 1568 und seine sämmtlichen Werke zu Lyon 1580 in drei Folianten.

Ibn Badscheh (vollständig Abu Bekr Mohammed ben Jahja Jbn Badscheh) wird bei den Arabern gewöhnlich Jbn el Sâig (Sohn des Goldschmieds) genannt, bei den Scholastikern dagegen unter dem Namen Avempace oder Aven-Pace angeführt. Er war gegen das Ende des 11. Jahrhunderts zu Saragossa geboren und ebenso als Arzt, wie als Dichter und Philosoph berühmt, in letzterem Betracht als der Erste, welcher unter den Arabern Spaniens die Philosophie pflegte. Nachdem er im Jahr 1118 zu Sevilla einige logische Abhandlungen verfasst hatte, die noch handschriftlich in der Bibliothek des Escurial vorhanden sind, lebte er einige Zeit zu Granada, dann in Afrika (Marocco) wo er am Hofe der Admoraviden in hohem Ansehen stand und 1138 in hohem Alter zu Fez starb, nach einigen Nachrichten von seinen neidischen Nebenbuhlern unter den dortigen Aerzten durch Gift aus dem Wege geräumt. Von seinen medicinischen Schriften abgesehen, hat er neben Commentaren über die Physik, Meteorologie und andere naturwissenschaftliche Schriften des Aristoteles eine Schrift über die Seele, eine Abhandlung über die Verbindung des Intellects mit dem Menschen und ein Buch über „die Leitung des Einsamen" verfasst. In letzterm wird von den Stufen der Erhebung der Seele gehandelt, welche von dem mit den Thieren gemeinsamen Instinct beginnt und durch fortschreitende Befreiung der Einbildungskraft von der Materialität zum erworbenen Intellect gelangt, welcher eine Emanation des thätigen Intellects (d. h. Gottes) ist.

Ibn Caspi, Josef (genauer Josef ben Abba Mari ben Josef ben Jaqob ibn Caspi [Caspe] oder Kaspi [Kaspe]) war um das Jahr 1280 zu Barcelona in Spanien, nach Andern zu Argentière in Südfrankreich (Languedoc) von jüdischen Eltern geboren. Nach letzterer Meinung hatte er sich nach diesem französischen Geburtsorte den hebräischen Namen Jbn Kaspi (d. h. von Silber) beigelegt. Schon als Jüngling ein grosser Verehrer des Moses ben Maimon (Maimonides, Maimûni) und der berühmten Schrift desselben: „*Moreh nebûchîm*" (Führer der Verirrten), bedauerte er oft, nicht gleichzeitig mit diesem gelebt zu haben. Schon in seinem dreissigsten Lebensjahre hatte er in hebräischer Sprache ein Compendium der (aristotelischen) Logik verfasst, dann hebräische Commentare zur aristotelischen Ethik und zur platonischen Politik geschrieben, wodurch er bei seinen Glaubensgenossen zu hohem Ansehen als Philosoph gelangte. Nachdem er Jahre lang ein unstetes Wanderleben geführt und sich an verschiedenen Orten längere oder kürzere Zeit aufgehalten hatte, um eine grosse Zahl von biblisch-exegetischen Schriften abzufassen, starb er um das Jahr 1350, wie es scheint, zu Tarascon in der Provence, wo sein Sohn Salomon wohnte. Am Berühmtesten wurde er durch seinen hebräischen Commentar zu dem „heiligen Buche" des von ihm hochverehrten Maimonides, welcher 1846 durch S. Werbluner herausgegeben worden ist. Den Kern und Mittelpunkt seiner Anschauungen bildet der Gedanke: Sobald der Mensch sich mit seiner Erkenntniss zu Gott erhebt, zieht dieser selbst in sein Haupt ein, denn Gott ist Denken und Denken ist Gott, und Gott leitet dann den denkthätigen Menschen auf allen seinen Wegen als seine Vorsehung.

Ibn Falaquera, siehe Schem Tob.

Ibn Gabirol, genauer Salamon ben Jehuda ibn Gabirol (Gebirol) d. h. soviel als Gabriel, war um das Jahr 1020 in Malaga geboren, zu Saragossa gebildet und später nicht minder als religiöser Dichter, wie als Philosoph thätig, den seine neuern Verehrer gern als „jüdischen Platon" bezeichnen. Als Jüngling genoss er einige Zeit lang die Gunst des am maurische Hofe zu Saragossa hochangesehenen Jekutiel ibn Hassan, den er jedoch bald durch den Tod verlor. Neben seinen Dichtungen verfasste er 1045 in Saragossa ein moralphilosophisches Werk in arabischer Sprache unter dem Titel „*Islach al-achlak*", dessen Original in der Bodleianischen Bibliothek zu Oxford handschriftlich vorhanden ist und welches in einer

von Jehuda ben Tibbon 1167 unter dem Titel *„Thiqqûn midôth ha-nefesch“* (d. h. zur Veredlung der seelischen Neigungen) verfassten hebräischen Uebersetzung 1562 und 1802 gedruckt wurde. Es werden darin 20 Triebe und Neigungen der menschlichen Seele aufgezählt und zugleich die Mittel bezeichnet, um den einseitigen Hang der Seele in's Gleichgewicht zu bringen. Da sich in diesem Jugendwerke Ausfälle gegen angesehene Personen in Saragossa befanden, so wurde der Verfasser aus der Stadt verwiesen und hielt sich seitdem in verschiedenen Städten Spaniens auf, indem er in der Dichtung und in der Philosophie Trost gegen die Unbilden des Lebens suchte. Nach langer Wanderung brachte er seine letzten Lebensjahre in Valencia zu, wo er kaum 50jährig 1069 oder 1070 starb, indem er als sein philosophisches Vermächtniss an die Nachwelt ein in arabischer Sprache geschriebenes Werk hinterliess, welches den Titel „Quelle des Lebens“ führte und welches etwa 100 Jahre nach seinem Tode, gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts durch den getauften Juden Johannes Avendeath in's Kastilische und danach durch den Diakonus Domingo (Dominicus) Gundisalvi aus Toledo in's Lateinische übersetzt wurde. In dieser Uebersetzung, an deren Schlusse der Verfasser als Avencebrol bezeichnet wurde, war das Werk *„fons vitae“* den Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts, Wilhelm von Auvergne, Albertus Magnus, Thomas Aquinas und Duns Scotus bekannt und wurde vielfach von ihnen benutzt. Der Verfasser galt ihnen als ein arabischer Philosoph, dessen Name bei ihnen bald Avicebron, bald Avicembron, bald Avencebrol (aus Ibn Gebirol entstellt) lautete. Im vierzehnten Jahrhundert hat der jüdische Philosoph Schem Tob ibn Falaquera daraus bedeutende Auszüge unter dem Titel *„Mekôr chaijim“* (Quelle des Lebens) in's Hebräische übersetzt, welche von S. Munk (*Mélanges de philosophie juive et arabe,* 1857) nebst französischer Uebersetzung veröffentlicht wurden, nachdem derselbe französische Gelehrte schon 1843 entdeckt hatte, dass Ibn Gabirol mit dem Avicebron der Scholastiker eine und dieselbe Persönlichkeit sei. Ein lateinisches Manuscript des ganzen Werkes hat ein schwäbischer Gelehrter Dr. Seyerlen in der *„Bibliothèque Mazarin“* zu Paris aufgefunden und darüber in mehreren Abhandlungen unter dem Titel *„Avicebron, de materia universali (fons vitae)*, ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ in den Tübinger theologischen Jahrbüchern (Bd. 15, 1856, S. 486 ff. und Bd. 16, 1857, S. 109 ff. 258 ff. 333 ff.) ausführliche Mittheilungen gemacht. So wenig Anklang dieses eigentliche Lebenswerk Ibn Gabirol's in jüdischen Kreisen auch gefunden hat, so dass dasselbe allmälig in Vergessenheit vergraben werden konnte, während Ibn Gabirol's religiöse Dichtungen in die Synagogenritualien aufgenommen wurden; so sind die darin niedergelegten neuplatonischen Anschauungen gleichwohl für die spätere Ausbildung der jüdischen Kabbala, wie sie im Buche „Sohar“ vorliegt, von erkennbarem Einflusse gewesen. Der Verfasser verschmilzt in seinen philosophischen Anschauungen jüdische Grundlehren mit aristotelischen und neuplatonischen Gedanken. Die Schrift ist nach dem Vorgange des Werkes von Johannes Scotus Erigena und vielleicht nach dem Muster desselben durchgängig in dialogischer Form abgefasst: der Schüler fragt und erhebt Zweifel, der Lehrer antwortet und löst die Schwierigkeiten. Auf den Prolog zwischen Lehrer und Schüler folgt eine Einleitung über den Zweck und die Stellung der Abhandlung mit vorbereitenden logischen und psychologischen Erörterungen und endlich die Eintheilung in fünf Traktate. Das erste Buch handelt von der Materie und Form überhaupt, das zweite von der Materie als Trägerin der den (aristotelischen) Kategorien unterworfenen Körperwelt, das dritte von der Existenz der beziehungsweise einfachen Substanzen, als der Mittelwesen zwischen Gott und der Körperwelt, das vierte von denselben Elementen in der intelligibeln Welt und ihrem Wesen, das fünfte von Materie und Form in ihrer reinen Allgemeinheit. Aecht peripatetisch, im Sinne des damaligen arabischen Aristotelismus, wird in allem Bestehenden die Materie und die Form unterschieden, und die Verbindung beider geschieht durch die Bewegung. Die Materie ist das dem Vermögen nach Seiende oder einfache Fähigkeit, zu sein, indem sie die Form annimmt, welche letztere die Fähigkeit zu sein begränzt, indem sie aus der Materie eine bestimmt ausgeprägte Substanz macht. Ausser Gott selbst, der als nothwendiges und absolutes Wesen keine Unterlage der Möglichkeit zulässt, ist jedes geistige und körperliche Wesen aus Materie und Form zusammengesetzt. Denke dir (sagt der Meister zu seinem Schüler) die Ordnungen der Welt in Kreisen übereinander, die Einen die Andern tragend, von zwei Grenzlinien umgeben, die eine oben, die andere unten. Was sich nun an der obern Grenzlinie befindet, ist blos tragende Materie oder einfache Unterlage, was an der untern Grenzlinie sich befindet, ist blos sinnliche Form. Von dem, was mitten zwischen beiden Grenzlinien sich befindet, wird das Höhere und Feinere zur Materie des Niedrigern und Gröbern, und letzteres dient dem erstern als Form. Daraus folgt, dass die Körperlichkeit der Welt an sich wiederum eine Form ist, welche von der innern Materie getragen wird, und so wird diese wiederum zur Form der ihr folgenden

Materie, bis dies so auf die Alles umfassende erste Materie zurückgeht. Die Macht der Bewegung aber, welche die Materie mit der Form verbindet, empfängt die Materie nicht von der Intelligenz Gottes, die sein Wesen ausmacht, sondern vom göttlichen Willen. Und zwar empfängt die Materie vom Willen nicht nach Macht des Willens, sondern so viel ihr Empfänglichkeit zugetheilt ist; denn was die Materie vom Lichte des Willens empfangen hat, ist gering im Verhältniss zu dem, was der Wille zu schaffen vermag. Die zwischen dem höchsten Gott und der körperlichen Welt stehenden Mittelwesen sind also drei: der aus Gott hervorgehende weltschöpferische und weltbewegende Wille als erstes wirkendes Wesen, sodann die allgemeine, körperliche und geistige Materie und die allgemeine Form als die beiden Wurzeln alles geschaffenen Seins, welche zusammen das Wesen der Weltseele ausmachen, die sich als vegetative, als animale und als rationale Seele erweist, und endlich die Natur, aus welcher die der Intellectualwelt nachgebildete Körperwelt entstammt. Die Materie selbst aber stammt durch Emanation ebenso aus dem Wesen Gottes selbst, wie die Form aus dem Willen Gottes, der Nichts gegen sein Wesen vermag. Beide aber, Wesen und Form sind für einander und gehen miteinander in den Process des Werdens ein. Gott ist wesentlich die in sich einige Ursubstanz, in welcher kein Unterschied von Substanz und Accidenzen stattfindet. Alles ausser Gott ist nur möglich, er allein ist nothwendig seiend, unerkennbar und unbegreiflich, weil er über Allem erhaben und unendlich ist. In der Ursubstanz ist eine bewegende schöpferische Kraft vorhanden, die sich als Wille oder als Wort Gottes äussert. In diesem göttlichen Willen, der mit dem Wesen Gottes eins ist, schlummert eine unendliche Fülle vollkommener Wesenheiten. Diesem göttlichen Willen entströmen ohne Mittel, ohne Bewegung, ohne Zeitmaass einfache, unendliche, geistige, schöpferische Kräfte. Zunächst das unendliche Vermögen, eine Fülle von Wesenheiten hervorzubringen, und das unendliche Vermögen, sie zu tragen und festzuhalten, der allgemeine Wesensgrund und die allgemeine Wesensform. Beide sind durch den göttlichen Willen geeint. Die dem göttlichen Willen weiterhin entströmenden Wesenheiten bilden eine abwärts führende Stufenreihe, in welcher der Raum und die Körperwelt die unterste Stelle einnehmen. Dazwischen stehen drei Mittelstufen, die allgemeine Weltvernunft, die allgemeine Weltseele und die allgemeine Natur, erstere dem göttlichen Willen zunächst stehend, letztere mit der Körperwelt in Verbindung. Die Seele des Menschen entstammt dem allgemeinen Weltgeist, aber ihre höhern Kräfte werden durch den Körper in ihrer reinen Entfaltung gehemmt und getrübt. Um sich zum göttlichen Licht emporzuarbeiten, verlieh ihr der Schöpfer die Sinneswahrnehmung, mit deren Hülfe sie sich zur Erkenntniss der höhern Welt und ihres Zusammenhanges zu erheben vermag.

L. Dukes, Salomon ben Gabirol aus Malaga und die ethischen Werke desselben. I. 1860.

A. Geiger, Salomon Gabirol und seine Dichtungen. 1867.

Ibn Kaspi, Josef, siehe Ibn Caspi.

Ibn Roschd (vollständig Abu 'l-Welid Mohammed ibn Ahmed ibn Mohammed ibn Roschd el-Maliki, bei den scholastischen Philosophen gewöhnlich Averroës oder Averhoës genannt) war 1126 zu Cordova in Spanien als der Sohn eines Oberrichters und Mufti geboren und erzogen. Nachdem er durch vortreffliche Lehrer in der Rechtswissenschaft, Mathematik, Philosophie und Medicin gebildet worden war, wurde er unter dem almohadischen Sultan Abû Jaqûb Jussûf (1163—84) zuerst Kadhi von Sevilla, dann von Cordova, wo er mit dem Philosophen Ibn Tofail verkehrte. Im Jahre 1182 wurde er Leibarzt des genannten Sultans und stand auch bei dem Sohne desselben Jaqûb al-Mansur ben Jussûf in hoher Gunst. Als dieser 1195 nach Cordova kam, liess er Ibn Roschd zu sich rufen und neben sich sitzen und ernannte ihn zum Statthalter von Spanien, was er freilich nicht lange blieb. Da er sich nämlich im Verkehr mit dem Sultan über alle Etikette hinwegsetzte und dadurch den Neid der weniger begünstigten Hofbeamten erweckte, wurde er von diesen beim Sultan wegen ketzerischer Ansichten verdächtigt und in Folge dessen nach Elisana (Lucena) bei Cordova verbannt, wo nur Juden wohnten. Bei dem Nachfolger Al-Mansurs wurde er wieder zu Gnaden aufgenommen und an den Hof nach Marokko berufen, wo er bald darauf (1198) im 73. Lebensjahre starb. Er war der letzte arabische Aristoteliker und überhaupt der letzte moslemitische Philosoph, da bald nach seinem Tode die Herrschaft der Mauren in Spanien zu Ende ging. Er galt bei den Arabern vorzugsweise als „der Ausleger" (des Aristoteles) schlechthin, und auch im nachfolgenden Zeitalter der christlichen Scholastik konnte es eine Weile scheinen, als ob die Philosophie darin bestehe, die von Aristoteles ausgelegte Natur aus dem von Averroës erklärten Aristoteles zu verstehen. In den Augen des Averroës begann und vollendete Aristoteles alle Wissenschaften und verdient kein ihm vorausgegangener Schriftsteller auch nur erwähnt zu werden, und Keiner nach Aristoteles hat im Laufe von fünfzehn Jahrhunderten irgend etwas Erhebliches zur Leistung des Stagiriten hinzugefügt oder in dessen Schriften irgend einen wesentlichen Irrthum entdeckt. Aristo-

teles sei (meint sein moslemischer Verehrer) in seinem Denken so weit gekommen, als nur immer ein Mensch kommen könne, und müsse daher als unser einziger Wegweiser in wissenschaftlichen Untersuchungen angesehen werden. Und so hat denn der letzte arabische Philosoph im Abendlande sein Leben daran gesetzt, um dem in seinen Augen grössten Philosophen aller Zeiten nachzudenken, seine Lehre sich deutlich zu machen und dieselbe auch andern denkenden Menschen annehmbar zu machen. In dieser Rücksicht ist er also in der That lediglich „der Ausleger" des Aristoteles und enthalten die dahin gehörenden Arbeiten nichts Eigenthümliches. Auch in seinem Commentar zur „Isagoge" (Einleitung) des Porphyrios zeigt er sich nur als denselben strengen und reinen Aristoteliker. Abgesehen nämlich von den medicinischen Schriften des Averroës und seiner Epitome (Auszug) aus dem „Almagest" des Ptolemäus, kommen hier nur seine Commentare oder Paraphrasen (umschreibende Uebersetzungen) sämmtlicher Schriften des Aristoteles in Betracht, welche Averroës weder in ihrem griechischen Originale, noch aus den ältesten syrischen, sondern lediglich aus arabischen Uebersetzungen kannte, die schon seit drei Jahrhunderten vor ihm vorhanden waren. Seine Auslegung dieser arabisch - aristotelischen Schriften ist eine dreifache. Während er in den später verfassten ausführlichern Commentaren zu einzelnen Werken des Aristoteles jeden Paragraphen des Textes anführt, Satz für Satz erläutert und theoretische Erörterungen anknüpft, ganz in der Weise Avicenna's (Ibn Sina's) und der herkömmlichen Koran - Erklärungen, giebt er in den früher verfassten kürzern Commentaren zu einzelnen Aristotelischen Werken nur die ersten Worte der Paragraphen des Originals an und verwebt dann Text und Auslegung in derselben Weise mit einander, die später auch von dem christlichen Scholastiker Albert dem Grossen befolgt wurde. Daran schliessen sich drittens umschreibende und analytische Paraphrasen an, worin Averroës die Ansichten des Aristoteles in systematischer Ordnung so erörtert, wie sie in dessen verschiedenen Abhandlungen (aber nur den sogenannten *Parva naturalia*) überliefert werden. Erwägt man nun, dass die lateinischen Uebersetzungen der Aristoteles-Commentare des Averroës, wie sie den Scholastikern zu Gebote standen, nur eben Uebersetzungen von hebräischen Uebertragungen der arabisch geschriebenen Commentare des Averroës über arabische Uebertragungen syrischer Uebersetzungen des griechischen Textes der Aristotelischen Schriften waren, so kann es uns nicht wundern, wenn der averroistische Aristoteles nichts weniger als der griechische Aristoteles ist, dessen wirkliche Gestalt und reine Lehre erst in späteren Jahrhunderten aus seiner arabisch-scholastischen Verkleidung wieder hergestellt worden ist. In ihrem arabischen Originale sind die Aristoteles-Auslegungen des Averroës nur handschriftlich in grösseren europäischen Bibliotheken vorhanden. Commentare zu 17 aristotelischen Schriften in lateinischen Uebersetzungen erschienen zusammengedruckt unter dem Titel: „*Averrhois Commentarius in Aristotelis libros*" zu Venedig im Jahre 1500 und öfter. Unter den selbstständigen philosophischen Arbeiten des Averroës sind für die Kenntniss seiner philosophischen Anschauungen die wichtigsten folgende: 1) seine Widerlegung eines auf den Umsturz der Philosophie gerichteten Buches von El - Ghazzâli ist nur in einer hebräischen Uebersetzung unter dem Titel „*Thehâfoth el-thehâfoth*" (*destructio destructionis*) handschriftlich vorhanden, nach welcher eine schlechte lateinische Uebersetzung 1497 und 1527 in Venedig gedruckt wurde; 2) die lateinische Uebersetzung „*De substantia orbis*" ist wahrscheinlich die Uebertragung der noch handschriftlich vorhandenen arabischen Abhandlung „über die Bewegung des Himmelskreises"; 3) einige Abhandlungen über Probleme der aristotelischen Physik; 4) eine Abhandlung über die Vereinigung des reinen (stofflosen) Intellects mit dem Menschen oder des thätigen mit dem leidenden Verstande, womit die Abhandlung „*de animae beatitudine*" verbunden ist, wovon noch eine hebräische Uebersetzung des verlorenen arabischen Originals handschriftlich vorliegt. Beide Abhandlungen enthalten die Erkenntnisslehre des Averroës; 5) Die im Jahre 1179 verfasste Abhandlung über den wahren Sinn der religiösen Dogmen oder „Wege der Beweisführung für die religiösen Dogmen" befindet sich im arabischen Original handschriftlich in Paris; 6) ebendaselbst befinden sich Handschriften hebräischer Uebersetzungen von zwei andern Abhandlungen über den potentiellen oder materiellen Intellect und über den Einklang der Religion mit der Philosophie. Unter dem Titel „Averroës' Philosophie und Theologie" wurden drei arabische Abhandlungen aus dem Escurial auf Kosten der bayerischen Akademie der Wissenschaften in den „*Monumenta saecularia*" (1859) herausgegeben, wovon nach des Herausgebers Tode dessen deutsche Uebersetzung unter dem Titel: „Averroës' Philosophie und Theologie, aus dem Arabischen übersetzt von M. J. Müller" (1875) erschien. Die in alten Ausgaben des Aristoteles abgedruckten Untersuchungen des Averroës über verschiedene Stellen des aristotelischen Organons (*Quaesita in libros logicae Aristotelis*), sowie eine von den Scholastikern für eine Arbeit des Averroës ausgegebene „*Epitome*" des aristotelischen Organons hat neuerdings mit zureichenden Gründen Prantl (Geschichte der Logik im

Abendlande, II., 344 ff.) für unächt erklärt. Auf die erste lateinische Ausgabe der *Opera Averrois*, welche 1072 in 11 Foliobänden zu Venedig gedruckt worden war, folgte eine grosse Menge späterer Ausgaben, unter denen als die beste die im Jahre 1553 zu Venedig gedruckte gilt.

Der Fluch der Ketzerei, welcher bei den Muhammedanern auf dem Namen des Averroës lastete, hat es verschuldet, dass seine Werke sich im arabischen Original nur in wenigen grösseren europäischen Bibliotheken finden, während dieselben mehrere Jahrhunderte lang von den Juden und christlichen Scholastikern fleissig gelesen nnd in's Hebräische und Lateinische übersetzt wurden. Wie frei Averroës dachte, lässt sich aus der Stelle eines seiner Commentare erkennen, welche in der lateinischen Uebersetzung unterdrückt wurde und sich nur in der hebräischen Uebersetzung findet: „Die dem Philosophen eigene Religion ist das Studium dessen, was ist; denn eine erhabenere Verehrung Gottes giebt es nicht, als die Erkenntniss seiner Werke, welche zur Erkenntniss seines wahren Wesens führt. Und diese ist in seinen Augen die edelste That; die gemeinste That aber ist es, wenn man die Anstrengungen derer, die jene Gottesverehrung ausüben und in derselben die reinste aller Religionen besitzen, für Irrthum und eitle Anmaassung erklärt." Dazu kommen noch folgende Aeusserungen, die in der lateinischen Uebersetzung nicht unterdrückt wurden: „Unter die gefährlichsten Erdichtungen müssen wir diejenigen rechnen, welche darauf ausgehen, die Tugend nur als ein Mittel hinzustellen, um zum Glücke zu gelangen. Durch eine solche Auffassung wird die Tugend vernichtet, da man sich dabei vom Laster nur darum fern hält, weil man dafür mit Zinsen belohnt zu werden hofft. Der Gerechte würde hiernach das Eigenthum eines Andern nur deshalb achten, um dadurch desto grössern Vortheil zu erlangen. Die Fabeln von einer andern Welt dienen nur dazu, den Geist des Volkes, insbesondere der Jugend zu verfälschen, ohne eine wirkliche Besserung hervorzubringen. Ich kenne Menschen, welche jene Fabeln verwerfen und dabei vollkommen moralisch und eben so tugendhaft sind, als diejenigen, welche an diesen Fabeln festhalten." Die philosophischen Grund-Anschauungen des Averroës sind in folgenden Gedanken enthalten. Die ewige Materie enthält schon die Formen der Dinge keimkräftig in sich, so dass dieselben nur durch die Einwirkung höherer Formen und zuhöchst Gottes, als des ersten Bewegers, in Bewegung gesetzt werden dürfen, um wirklich hervorzutreten. Für die Philosophie giebt es, im Gegensatze zu jeder Schöpfung aus Nichts, nur ein ewiges und nothwendiges Uebergehen aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit; ja vom Standpunkt des Ganzen und unter dem Gesichtspunkt des Ewigen betrachtet, ist alles Mögliche eigentlich schon wirklich, da es für diesen Standpunkt kein Vorher und Nachher giebt. Von der Welt verschieden ist der höchste Beweger, welcher selbst weder ruhend, noch beweglich ist, weder in der Welt noch ausser ihr, sondern alles Seiende ist nur Er selbst, der in Allem nur sich erkennt als die vollkommene Einheit. Indem zwischen die Materie und den ersten Beweger die ganze Reihe der Wesen gestellt wird, erscheint der höchste thätige Verstand als Eins mit dem Himmel und letzterer selbst als Intelligenz, weshalb er mit Allem, was unter ihm befasst ist, nach dem ersten Beweger verlangt und sich darum ewig in kreisförmiger Bahn bewegt. Allen diesen Himmelskreisen kommt Wissen zu, und jeder dieser Kreise begreift die unter ihm befindlichen und strebt nach den über ihm liegenden Kreisen. Die Welt unterm Monde wird vom allgemeinen Verstande beseelt, an welchem alle Menschen Theil haben. Indem sich dieser allgemeine Verstand im einzelnen Menschen mit dem an die körperlichen Organe gebundenen passiven Intellect verbindet, erscheint er als gewordener oder erworbener Verstand, welcher vom Göttlichen nur eine vermittelte, keineswegs eine intuitive Erkenntniss erlangt und nach dem Tode auch nicht als besondere Substanz, sondern nur im allgemeinen Menschengeiste fortexistirt. Als das Product der Vereinigung des thätigen göttlichen Verstandes mit dem allgemeinen menschlichen Verstande ist die Philosophie selbst, die der höchste Zweck der menschlichen Seele ist, unsterblich und ewig, während die einzelnen Philosophen nur in demjenigen, was sie für die Nachwelt Gültiges gefunden haben, unsterblich fortleben. Für die Masse der Menschen, welche die volle Weisheit in der Philosophie nicht erreichen können, ist der religiöse Glaube nöthig, welcher jene unter der Hülle bildlicher Vorstellungen enthält. So muss also theologisch Manches beibehalten werden, was philosophisch nicht gilt (es giebt also eine „zwiefache Wahrheit"). Ueberdies muss Jeder zuerst glauben, bevor er zur Erkenntniss gelangen kann, und die Gewöhnung in den Tugenden des Gesetzes (des religiösen Glaubens) von Jugend an ist nöthig für die Erziehung des Menschen; für die Menge aber bleibt das Gesetz (die Religion) zeitlebens unentbehrlich zu derjenigen Glückseligkeit, zu welcher die Masse überhaupt gelangen kann.

Trotz der Bekämpfung durch die Schule der Thomisten (Anhänger des Thomas von Aquino, welcher selbst gegen die „Averroisten" geschrieben hatte) und obwohl die Lehre des Averroës 1277 in Paris von der Kirche verurtheilt worden war, hat der Averroismus gleichwohl in Padua, namentlich

bei Medicinern, eine bleibende Stätte gefunden und noch im sechszehnten Jahrhundert in den Schulen Italiens Geltung gehabt, so dass der averroistische Naturalismus den scholastischen Nominalismus diesseits der Alpen um ein volles Jahrhundert überdauerte, indem die Paduaner Averroistenschule auch nach Bologna, Ferrara und Neapel ihre Ableger verpflanzte. Als Stifter dieser Schule gilt der im Jahre 1315 gestorbene Arzt Peter von Abano, welcher wegen des in seinem Werke „*Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum*“ vorgetragenen Fatalismus von der Inquisition verfolgt wurde. Um dieselbe Zeit trat der Florentiner Trusianus, erst Arzt, dann Carmelitermönch, in mehreren Schriften als Averroist auf. Als Commentator des Averroës machte sich der Servitenmönch Urbanus von Bologna (gest. 1403) berühmt. Der Augustinermönch Paul von Venedig (gest. 1429), ebenso Nicotelli Verinas aus Chieti (1471 bis 1499 Lehrer in Padua) bekannten sich offen zu der averroistischen Lehre von der Einheit des Intellects in allen Menschen. Augustinus Niphus aus Sessa (1473—1546) galt bei den damaligen Averroisten als derjenige, welcher den Averroës allein richtig verstanden habe; später jedoch suchte er den Averroismus mit der Kirchenlehre zu vermitteln. Gleiche Berühmtheit als Ausleger des Meisters erlangte Marcus Antonius Zimara (gest. 1532). Nicht ganz im Sinne des strengen Averroismus hielt sich Jacob Zabarella, der in den Jahren 1564 bis 1589 zu Padua lehrte; und als der letzte Averroist galt Zabarella's Nachfolger Caesar Cremonini (gest. 1603), obwohl dieser theilweise ebenfalls eine eigene Richtung verfolgte.

E. Renan, Averroës et l'Averroisme. (1853) 1865.

Ibn Sina (vollständig: Abu Ali el-Hosein ben Abdallah ben el-Hosein ben Ali el-Scheich el-Reïs Ibn Sina), bei den Abendländern im Mittelalter gewöhnlich Avicenna genannt, war 980 zu Afschena in der persischen Provinz Bokhara geboren, in der Stadt Bokhara erzogen und unterrichtet und studirte schon als Knabe Rechtswissenschaft und Theologie, dann Physik und Metaphysik und endlich seit seinem sechzehnten Jahre Medicin. Die Metaphysik des Aristoteles hatte er in 41 Tagen auswendig gelernt und wurde dann erst durch Al-Farabi's Erklärung derselben, die ihm durch Zufall in die Hände fiel, in das Verständniss des Werkes eingeführt. Als er bei dem samanidischen Sultan (Emir) Muh' ben Mansur Leibarzt geworden war und dessen reiche Bibliothek kennen gelernt hatte, konnte er seinen Wissensdurst noch weiter befriedigen. Nachdem er sich während einiger Jahre an verschiedenen Orten Persiens aufgehalten und Bücher zu schreiben begonnen hatte, liess er sich in Gorgânia (Dschordschân) nieder und hielt medicinische und philosophische Vorlesungen, feierte fleissig Orgien in Wein und Liebe und begann zugleich neben andern schriftstellerischen Arbeiten seinen medicinischen „Kanon“ auszuarbeiten. Dann trat er in die Dienste der Fürstin von Raj und ihres Sohnes Megd (Medschd) ed-Daula, während welcher Zeit er eine grosse Anzahl Bücher schrieb. Aber die unruhigen, kriegerischen Zeiten und die Noth trieb ihn zuerst nach Kazwin, dann nach Hemdan, wo er Leibarzt und Wezir des Emirs Schems ed-Daula wurde. Nach dessen Tode ging er nach einem unstäten Wanderleben und zahlreichen Reisebeschwerden, wobei er jedoch immerfort Bücher schrieb, verkleidet nach Ispahan. Hier lebte er drei Jahre lang seiner Neigung zum Wein- und Geschlechtsgenuss und daneben zugleich seinen schriftstellerischen Arbeiten, bis er in seinem 57. Lebensjahre in Folge von Aufregungen, Ausschweifungen und Ueberanstrengung durch Arbeit in eine Krankheit verfiel, in welcher er sich durch heftige Mittel heilen wollte, seinen Körper aber immer mehr herunter brachte und im Jahr 1037 starb. Ibn Sina hatte mehr als hundert Bücher, zum Theil bänderreiche Werke, zum Theil blosse Abhandlungen verfasst und beinahe über alle Gegenstände geschrieben, die Aristoteles behandelt hatte, ausserdem auch vieles Medicinische und Theologische. Die meisten seiner Schriften sind verloren, darunter auch das arabische Original des Werkes über „orientalische Philosophie“, welches Averroës erwähnt und der englische Scholastiker Roger Baco noch kannte, wovon sich jedoch eine hebräische Uebersetzung in der Bodleianischen Bibliothek zu Oxford handschriftlich befindet. Bei den christlichen Scholastikern des spätern Mittelalters stand Avicenna ebenso als Philosoph wie als Lehrer der Medicin im höchsten Ansehen; sein medicinischer „Kanon“ diente Jahrhunderte lang als Grundlage des Unterrichts, obwohl darin die Wissenschaft in keiner Richtung über den Punkt hinausgebracht worden war, den sie bei Aristoteles erreicht hatte. Dieses Werk wurde schon 1593 zu Rom im arabischen Original herausgegeben. Ausserdem hat Avicenna eine grosse Encyclopädie der Wissenschaften in achtzehn Bänden unter dem Titel „*Khitab el-Schefâ*“ (Buch der Heilung) verfasst, deren Inhalt noch fast ganz in verschiedenen Handschriften einzelner Theile im arabischen Original auf der Bodleianischen Bibliothek zu Oxford vorhanden ist. Er theilt darin die gesammten Wissenschaften in drei Theile: 1) obere Wissenschaften (Metaphysik), 2) untere Wissenschaften (Physik) und 3) mittlere Wissenschaften (mathematische). Einen Aus-

zug aus diesem grossen Werke enthält das *„Khitab el-nagâh* (*nadschâh*)*“* d. h. Buch der Befreiung, dessen arabischer Text bereits 1493 als Anhang zum „Kanon“ im Druck veröffentlicht wurde. Es enthält die Logik, Metaphysik und Physik, meistens in Form von Auslegungen der betreffenden Aristotelischen Schriften. Oder genauer, diese Commentare zu Aristoteles sind nicht eigentlich solche im hergebrachten Sinne des Wortes, sondern vielmehr unter gleichlautenden Titeln mit den aristotelischen Werken eine gleiche Anzahl von Werken, worin sich Avicenna Gedanken und Ausdrucksweise des Stagiriten aneignete und meist nur wenige, meist durch die Religion gebotene Modificationen beifügte. Nachdem der auch im Original handschriftlich vorhandene Commentar zur Metaphysik unter dem Titel *„Metaphysica Avicenne“* bereits im Jahr 1493 zu Venedig gedruckt worden war, erschien eine Sammlung von einzelnen Theilen der beiden umfassenden Werke Avicenna's, die schon vor dem Ende des zwölften Jahrhunderts in lateinischen Uebersetzungen verbreitet waren, unter dem Titel: *„Avicennae peripatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta“* (Venetiis 1495), worin folgende Schriften enthalten sind: 1) *Logica*; 2) *Sufficientia* (die Abhandlungen zur Physik); 3) *de coelo et mundo;* 4) *de anima*; 5) *de animalibus;* 6) *de intelligentiis;* 7) *Alpharabius de intelligentiis;* 8) *philosophia prima* (Metaphysik). Von Andreas Alpetragus Bellunensis wurden 1546 in Venedig in lateinischen Uebersetzungen folgende Schriften Avicenna's herausgegeben: *Compendium de anima; de Almahad* (worin das Schicksal des Menschen nach dem Tode erörtert wird, indem El-mahad im Arabischen den Ort und die Lage bedeutet, in welche die Seelen nach dem Tode versetzt werden); *aphorismi de anima; tractatus de definitionibus et quaesitis et de divisionibus scientiarum.* Von der Logik Avicenna's liegt in der dem Juden Avendeath zugeschriebenen Uebersetzung nur ein Theil vor, worin von den fünf Universalien (Gemeinbegriffen) des Porphyrios gehandelt wird, während ein Compendium der Logik in Prosa nach dem arabischen Texte von Vattier (1658) in französischer Uebersetzung veröffentlicht und eine ganz kurze metrisch abgefasste Logik im arabischen Text mit lateinischer Uebersetzung von Schmölders (*Documenta philosophiae Arabum,* 1836, pag. 26—42 herausgegeben wurde.

Von Alfarabi's Lehren ausgehend entwickelt Avicenna dieselben weiter und modificirt dessen neuplatonische Anschauungen im aristotelischen Sinne. Der praktischen Philosophie gegenüber, welche das durch den menschlichen Willen Bewirkte um des richtigen Handelns willen betrachtet, erörtert die von praktischen Zwecken unabhängige theoretische Philosophie die nicht aus dem menschlichen Willen hervorgehenden Dinge (Naturdinge, Mathematisches und Theologisches) lediglich um des Wissens willen. In der Logik richtet sich unsere Betrachtung auf die dem Denken eigenthümlichen Dispositionen, in der Metaphysik dagegen auf die denkende Betrachtung der Dinge selbst. Indem der denkende Geist die einander ähnlichen Formen der Dinge vergleicht, bildet er die Begriffe vom Was der Dinge oder das Allgemeine. Die Gattungen sind im Verstande Gottes vor den Dingen; in den Dingen ist das Allgemeine gegenwärtig, sofern es mit seinen Eigenthümlichkeiten in der Materie verwirklicht erscheint; nach den Dingen ist das Allgemeine insofern, als unser Verstand die Form abstrahirt, um sie wiederum auf die vielen verschiedenen Dinge zu beziehen. (Diese Auffassung der Bedeutung des Allgemeinen ist für die spätere Entwickelung der realistisch-nominalistischen Streitfrage des scholastischen Mittelalters von erheblichem Einflusse gewesen.) An die Spitze seiner Weltanschauung stellt nun Avicenna das absolut Einfache, Nothwendige, Vollkommene, Wahre und Gute, dessen Existenz zugleich mit seinem Wesen sicher steht und welches Denken, Denkendes und Gedachtes ist und indem es denkt, alle Dinge denkt. Diesem gegenüber ist das Princip der Vielheit der Individuen die unentstandene und unzerstörbare Materie, in welcher alle Möglichkeit ebenso keimkräftig gegründet ist, wie die Wirklichkeit im unveränderlichen Gott, dessen erster Ausfluss der thätige Verstand oder der erste Intellect ist, von wo die Kette der Emanation als ewiger Hervorgang des Niedern aus dem Höhern bis auf unsere Erde herabreicht. Die Welt mit Zeit und Bewegung ist so ewig, wie Gott selbst. Ist dieser als Ursache der Welt ewig, so muss auch die Welt als seine Wirkung ewig sein; nur aber mit dem Unterschiede, dass Gott ewig ist, insofern er überhaupt kein verursachendes Princip zur Voraussetzung hat, die Welt dagegen insofern, als sie kein verursachendes Princip in der Zeit hat, sondern von unendlicher Zeit ist. Die aus dem ersten Verursachten, dem thätigen Verstande, hervorgegangenen und von einem allumfassenden Himmelskreise bewegten einzelnen Himmelskreise bestehen aus Materie und Form und jeder dieser Kreise ist durch eine Seele belebt. In der Psychologie machte Avicenna einige Verbesserungen der Aristotelischen Anschauungen und stellte die Eintheilung der Seelenvermögen in äussere (d. h. die fünf Sinne) und innere (Gemeinsinn) auf, worunter Trieb und Verstand als handelnde und wissende Kraft begriffen werden. Die mit dem Leibe entstehende

vernünftige Seele des Menschen überdauert den Leib. Unser Verstand kam ausser der gewöhnlichen Entwickelung durch Unterricht auch noch durch besondere göttliche Erleuchtung fortschreiten. Letztere ist unentbehrlich, um zur wirklichen Erkenntniss der Formen zu gelangen, und ihr höchster Grad ist die Prophetie, weshalb ein Widerspruch der Vernunfterkenntniss mit der Lehre des höchsten Propheten unmöglich ist. Im fortschreitenden Erfassen der Welt und ihrer Gründe besteht die stets wachsende Glückseligkeit des Menschen.

Ibn el-Tajjib, vollständig Abû' l-Faradsch 'Abdallah. Ibn el-Tajjib el-'Irâqi, war ein christlicher Mönch, später Presbyter unter den Nestorianern in Syrien, und starb 1043 als Geheimschreiber des nestorianischen Patriarchen Elias I. Neben theologischen Werken hat er auch ausführliche Erklärungen von Schriften des Aristoteles und Galenus hinterlassen.

Ibn el-Tofeil, vollständig Abu Bekr Mohammed ben 'Abd el-Malik Ibn el-Tofeil el-Keisi, bei den abendländischen Scholastikern gewöhnlich Abubacer genannt, war um's Jahr 1100 zu Wadi-Asch (Guadix) in Andalusien geboren, ein Schüler von Ibn Badscha und Freund von Ibn Roschd. Er starb als Arzt und Vezir der Almohaden in Marokko im Jahr 1185. Weniger durch seine streng philosophische „Abhandlung über Philosophie“, die er im Jahr 1174 zu Sevilla verfasste und die sich in einer vom Rabbi Mose ben Josua aus Narbonne herrührenden hebräischen Uebersetzung in der Vatikanischen Bibliothek zu Rom befindet, als vielmehr durch seinen, nach dem Vorbilde von Ibn Badscha's „Leitung des Einsamen“ abgefassten populär-philosophischen Roman, welcher im arabischen Originale den Titel „Abhandlung über Haj Ibn Joqtân“ führt, hat er unter den arabischen Philosophen des Abendlandes einen Platz erhalten. Auch von dieser Schrift ist eine hebräische Uebersetzung mit Commentar vom Rabbi Mose ben Josua mehrfach handschriftlich vorhanden. Der arabische Text mit lateinischer Uebersetzung wurde herausgegeben unter dem Titel: *„Philosophus autodidactus sive epistola Abi Jaafer Ibn Tophail de Hai Ibn Yokdhan ed. ab Ed. Pocockio“* (Oxoniae, 1671), in englischer Uebersetzung von Simon Ockley (London, 1711), deutsch unter dem Titel: „Der Naturmensch oder Geschichte des Hai Ebn Joktan, ein Roman des Abu Dschafar Ebn Tofail, übersetzt von J. G. Eichhorn“ (Berlin, 1781). Der Verfasser hatte das Werk mit der erklärten Absicht veröffentlicht, um damit den verderblichen Lehren der arabischen Aristoteliker entgegenzutreten, welche mit ihrer Metaphysik den höchsten Standpunkt des Wissens, die intellectuelle Anschauung Gottes, nicht zu erreichen im Stande seien. Als Erzeugniss eines glücklichen Zusammenwirkens günstiger Naturkräfte wuchs der Naturmensch auf einer von Menschen unbewohnten Insel auf. Lediglich von der Natur unterwiesen, entwickelten sich seine geistigen Fähigkeiten allmälig zur Reife des männlichen Alters. Durch die Sinne wurde er zur Beobachtung und Vergleichung der Naturerscheinungen und dadurch zur Erkenntniss der räumlichen Ausdehnung als allgemeiner und wesentlicher Eigenschaft der Körper geleitet. Weiteres Nachdenken führte ihn zur Unterscheidung von Materie und Form, der Wechsel der im Innern der Dinge wirkenden Formen führte auf die Nothwendigkeit, etwas Geistiges als wirkende Kraft anzunehmen. Der einheitliche Zusammenhang der Erscheinungen leitete ihn auf die Einheit einer wirkenden Form, welche alle Materie bewegt, gestaltet und zusammenhält. Damit wurde für das Nachdenken des Naturmenschen die Betrachtung der geistigen Welt eröffnet, und Ibn Joqtân folgert weiter, dass alle lebendige Wesen zu ihrer Existenz eines freien Urhebers bedürfen, ohne welchen Nichts entstehen könne. Durch weitere und tiefere Betrachtung der Natureinrichtung wird er zur Erkenntniss der Eigenschaften dieses höchsten Wesens geführt. Darüber war er 35 Jahre alt geworden und soweit gekommen, dass er über nichts weiter, als über dieses geheimnissvolle Wesen nachdenken mochte. Er begreift jetzt, dass die in ihm wirkende Denkkraft selbst ein unkörperliches Wesen sein müsse und die Körperlichkeit nicht sein wahres Wesen ausmachen könne. Er lernt einsehen, dass die höchste Vollkommenheit und Lust der Seele im Anschauen Gottes bestehe, und strebt nun dahin, sich keinen Augenblick von Gott zu entfernen, damit ihn auch der Tod in der Lust dieser Anschauung finde. Nunmehr beginnt Ibn Joqtân ein Leben, welches ganz nach dem Muster der mystischen Secte der persischen Sufi's zugeschnitten ist. Er gewährt seinem Körper nur das Nothwendigste zur Erhaltung seines Lebens, und um seine Gedanken ungestört auf das höchste Wesen richten zu können, sass er zuletzt beständig in seiner Höhle mit niedergesenktem Haupte, geschlossenen Augen, abgezogen von allen sinnlichen und körperlichen Kräften, mit Seele und Gedanken nur allein auf das göttliche Wesen gerichtet. Noch aber wollte ihm der Gedanke an sein eignes Wesen nicht entschwinden, und er ruhte nicht eher, als bis er auch dahin gelangte, sich selber zu verschwinden und nur Gott zu schauen. Indem er nun aber sich selbst zugleich als Eins mit dem Angeschauten erfasste, kam ihm die göttliche Gnade zu Hülfe, um ihn von diesem Irrthume zu befreien. Es war ihm gelungen, den Zustand der Gottesanschauung so oft und so lange in sich hervorzubringen,

als er wollte und darin zu beharren vermochte. Ueber diesen Bemühungen war der Naturmensch 50 Jahre alt geworden, als unvermuthet ein wildfremder frommer und gelehrter Mann, Asal, auf Ibn Joqtân's einsame Insel kam. Die beiden Männer trafen sich und lernten, sich verständlich zu machen, und der Fremde sah aus den Mittheilungen Joqtân's, dass Alles was ihm dieser als Ergebniss seines Nachdenkens vortrug, vollständig mit der Lehre des Korân's übereinstimmte, und Joqtân selbst wurde durch diese Uebereinstimmung zum Glauben an das Buch der Bücher geführt. Beide verliessen nun die einsame Insel, und indem der Naturmensch von seinem Freunde Asal in die menschliche Gesellschaft eingeführt wurde, lernte er auch die Ursachen kennen, warum der Prophet (Mohammed) blos in Bildern gesprochen und äusserliche Vorschriften und Gesetze gegeben habe, welche für die grosse Menge ebenso nöthig, als ihnen die höhern Einsichten unerreichbar seien. Den Versuch, die Menge zu ihren höhern Schauungen bekehren zu wollen, gaben jedoch beide Freunde bald auf und kehrten auf ihre einsame Insel zurück, wo sie miteinander lebten, bis der Tod sie erreichte.

Ichthyas wird als Schüler und nächster Nachfolger des Megarikers Eukleidês genannt, ohne dass über seine Ansichten etwas Näheres bekannt wäre.

Idaios aus Himera (in Sicilien) hat ebenso, wie der Jonier Anaximenes und etwas später (im fünften vorchristlichen Jahrhundert) *Diogenes von Apollonia*, die Luft für den Urstoff aller Dinge erklärt, wie uns Sextus der Empiriker meldet.

Idomeneus aus Lampsakos (an der Küste von Kleinasien) wird als Schüler Epikur's genannt; doch enthalten die uns aus seinen historischen Schriften überlieferten Bruchstücke nichts Philosophisches.

Jedaja ha-Penini (d. h. der Perlenreiche), eigentlich Jedajah ben Abraham Badirasi (Badrêschi, Bedersi, Bedarschi), auch provenzalisch Anbonat Abraham genannt, stammte aus Beziers (Biterra) in Languedoc und blühte in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts in Barcelona. Abgesehen von seinen theologischen Arbeiten und einer Uebersetzung von Alfarabi's Abhandlung „Ueber den Verstand und das Verstandene" hat er ein bei den Juden in hohem Ansehen stehendes, in arabischer Sprache geschriebenes und von Jehuda ben Tibbon in's Hebräische übersetztes Werk „*Mibchar ha-penini*" verfasst, welches eine Perlenschnur von moralischen Sentenzen griechischer und arabischer Philosophen enthält und in der hebräischen Uebersetzung zuerst 1484 mit Commentar und später noch öfter gedruckt worden ist. Eine von Jedajah verfasste Abhandlung über 39 philosophische Fragen unter dem Titel „*Igereth ha-theschubah*" ist handschriftlich im Vatikan und zwei Abhandlungen über Verstand und Einbildungskraft sind handschriftlich im Oratoire zu Paris vorhanden. Am Bekanntesten ist er jedoch durch sein unter dem Titel „*Bechinath 'Olam*" (Prüfung der Welt) veröffentlichtes Werk geworden, welches von der Nichtigkeit des Irdischen und von dem Wege der Glückseligkeit handelt und zuerst 1485, dann öfter gedruckt und in viele Sprachen übersetzt worden ist. In seinen religions-philosophischen Anschauungen schliesst er sich an die Lehren des grossen Meisters Moses ben Maimon (Maimonides) an.

Jehudah ben Moseh (gewöhnlich Juda Romano) blühte in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts und hat ausser biblischen Commentaren, welche in der vatikanischen Bibliothek handschriftlich vorhanden sind, auch einen Commentar über Maimonides' Grundlage des Gesetzes und erläuternde Uebersetzungen von Abhandlungen des Aristoteles, Boëtius, Ibn Roschd, Albertus Magnus, Thomas Aquinas und Aegidius von Colonna in hebräischer Sprache verfasst, welche jedoch ebenfalls nur handschriftlich vorhanden sind.

Jehudah ben Tibbon stammte aus Granada und war in der letzten Hälfte des zwölften Jahrhunderts als fleissiger und glücklicher Uebersetzer arabischer Bücher in's Hebräische thätig, wodurch er sich bei seinen jüdischen Glaubensgenossen den Ehrennamen „der Fürst der Interpreten" erwarb. So hat er die Abhandlung Ibn Gabirol's „über die Verbesserung der Sitten" und das berühmte Buch „Khozari" von Jehudah ha-Levi im Jahr 1167, das Werk „*Emunôth*" des Rabbaniten Saadjah ben Josef al-Fajjûmi (über die Religionen und Lehrmeinungen) im Jahr 1186 übersetzt. Einige von ihm verfasste rhetorische, poëtische, philosophische und moralische Abhandlungen befinden sich handschriftlich in der Bibliothek der Pariser Sorbonne.

Jehuda ha-Levi, vollständig Jehudah ben Samuel ha-Levi, war um das Jahr 1085 in Kastilien geboren, in Lucena talmudisch gebildet und ebenso in den Lehren der Mutakallim wie der Aristoteliker bewandert, die den religiösen Grundlagen seines poëtischen Gemüthes widerstrebten. Er lebte in Andalusien als Arzt, indem er sich daneben durch grammatische Schriften, namentlich aber durch seine religiösen Lieder in den Herzen seiner Volks- und Glaubensgenossen einen Ehrenplatz erwarb. In seinen fünfziger Jahren, nicht vor dem Jahr 1141, unternahm er, nachdem er seiner unwiderstehlichen Sehnsucht nach dem h. Lande in vielen seiner Lieder einen elegischen Ausdruck gegeben hatte, eine Reise über Aegypten nach Palästina. Er hatte Tyrus und Damaskus

besucht, wo er sein Schwanenlied dichtete, und soll vor den Thoren von Jerusalem durch einen Sarazenen überritten worden sein, noch ehe er das Ziel seiner Sehnsucht, die heilige Zionsstadt, betreten hatte. In der Geschichte der Philosophie hat er sich seinen Platz nicht sowohl als jüdischer Philosoph, denn als Bekämpfer der Philosophie erworben, durch sein um's Jahr 1140 arabisch geschriebenes Werk *„Khitab el-khuggah w' addalil fi nusrah din addsalil“*, welches 1167 durch Jehudah ben Tibbon unter dem Titel *„Khozari“* (Khuçari) in's Hebräische übersetzt und 1506 zuerst gedruckt, später durch Joh. Buxdorf mit lateinischer Uebersetzung (1660) veröffentlicht, auch in's Spanische übersetzt worden ist und 1841—53 durch D. Cassel und H. Jolowicz mit deutscher Uebersetzung neu herausgegeben wurde. Dieses die Philosophie bekämpfende Werk ist in der Form eines Dialogs mit dem etwa 400 Jahren vor den Zeiten Jehudah's zum Judenthume übergetretenen Khazaren-Könige Bulan abgefasst, welcher nach der Fiction des Buches durch einen Traum beunruhigt, zuerst mit einem heidnischen Philosophen, dann mit einem christlichen und weiterhin mit einem moslemischen Theologen über seine religiösen Zweifel gesprochen hatte, ohne durch diese in seinem Gemüthe beruhigt worden zu sein, bis dies dem Bemühen eines jüdischen Rabbi Ishâq Sangheri, der dem König auch die Geheimlehre des Buches Jezirah anpries, so vollständig gelang, dass der König sofort den jüdischen Glauben annahm. Diesem jüdischen Gelehrten ist in dem Dialoge mit dem Könige vom Verfasser die Aufgabe zugewiesen worden, die Irrthümer der Muhammedaner, der Aristoteliker und der jüdischen Karäer zu widerlegen, um die Wahrheit der jüdischen Religion und theologischen Weltanschauung im Einzelnen an's Licht zu stellen. Auch in seinen Dichtungen hat sich Jehudah ha-Levi entschieden gegen die griechische Philosophie ausgesprochen, welche ihm nur schöne Blüthen, keine Früchte zu bieten schien. Habe man (sagt er gelegentlich) den Schwall von hohlen Worten der Philosophen gehört, so komme man mit leerem Herzen und den Mund voller Phrasen und eitelem Geschwätze zurück. Da bei Jehudah der Dichter den Denker überwog, so konnte das Buch Khozari dem Aufschwunge der philosophischen Bestrebungen in Spanien während des zwölften Jahrhunderts keinen entscheidenden Schlag versetzen, auch nicht einmal im Herzen seiner Volks- und Glaubensgenossen; sehen wir doch kaum 50 Jahre nach Halevi's Tode durch Moseh ben Maimon den Aristotelismus und durch den Verfasser des „Sohar“ den Neuplatonismus in die jüdische Philosophie neu eingeführt werden.

Jehudah, Leone Abravanele, der älteste Sohn des berühmten portugiesischen Juden Abravanel, hat in italienischer Sprache ein philosophisches Werk von platonisirender Richtung unter dem Titel *„Dialoghi di amore“* (1502) veröffentlicht, welches wiederholt aufgelegt und viel übersetzt worden ist, z. B. auch von J. K. Saracenus (Sarasin) in's Lateinische.

Jenisch, Daniel, war 1762 zu Heiligenbeil in Ostpreussen geboren, hatte zu Königsberg Theologie und Philosophie studirt, dann einige Jahre in Holland und als Hofmeister in Braunschweig zugebracht und lebte seit 1786 in Berlin, wo er seit 1789 Prediger, nachmals Professor der deutschen Literatur am französischen Gymnasium und Professor der Alterthümer an der Akademie der bildenden Künste war und 1804 in einem Anfalle von Schwermuth sein Leben in der Spree endigte. Nach einer im Jahre 1791 veröffentlichten Uebersetzung von Aristoteles' Ethik hatte er 1796 eine Schrift „über Grund und Werth der Entdeckungen Kant's in der Metaphysik, Moral und Aesthetik“ und 1804 eine „Kritik des idealistischen Religions- und Moralsystems“ herausgegeben. In seinen philosophischen Anschauungen neigt er sich als Gegner Kant's auf die Seite der Jacobi'schen Gefühlsphilosophie.

Jepa nennt sich in einer Handschrift des Klosters Saint-Germain zu Auxerre der Verfasser von commentirenden Glossen zur „Isagoge“ des Porphyrios, nach der Uebersetzung des Boëtius, woraus Victor Cousin in den *„Oeuvres inédits d'Abélard“* Auszüge gegeben hat. Es werden in diesen commentirenden Glossen ähnliche Ansichten über die Universalien (Allgemeinbegriffe) vorgetragen, wie sie Heiric (Eric) von Auxerre ausgesprochen hat. Der Gattungsbegriff fällt nach diesem Verfasser lediglich dem menschlichen Denken anheim und wird die Gattung als die im Denken und durch das Denken festgehaltene Aehnlichkeit der einzelnen Arten gefasst, wobei zugleich polemische Seitenblicke auf platonisch-realistische Gegner geworfen werden. Klingt dies nun allerdings im Sinne der später unter dem Namen des Nominalismus bekannten scholastischen Ansicht, so wird dabei doch auch wieder im Sinne des sogenannten Realismus der wirkliche Bestand der allgemeinen Begriffe in und mit den erscheinenden Dingen als eine ausgemachte Sache vorausgesetzt. Hiernach ist es eigentlich eine weitere Durchführung des Standpunkts von Johannes Scotus Erigena, welcher wir bei diesem Verfasser begegnen, von dessen Namen „Jepa“ freilich nicht anzugeben ist, was oder wer dahinter zu suchen sein soll.

Jerusalem, Karl Wilhelm, war in Braunschweig geboren (wann? wird nirgends angegeben) und hatte in Göttingen Philosophie und Jurisprudenz studirt und bekleidete in Wetzlar in derselben Zeit, als der junge

Doctor Goethe dort lebte, einen Gesandtschaftsposten, wo ihn die Leidenschaft für die Gattin eines Freundes in solche Schwermuth und Gemüthszerrüttung stürzte, dass er sich 1772 selbst das Leben nahm. Fünf in seinem Nachlasse vorgefundene philosophische Aufsätze (Ueber die Entstehung der Sprache, Ueber die Natur und den Ursprung der allgemeinen und abstracten Begriffe, Ueber die Freiheit, Ueber Moses Mendelssohn's Theorie vom sinnlichen Vergnügen und Ueber die gemischten Empfindungen) wurden von G. E. Lessing unter dem Titel „K. W. Jerusalem's philosophische Aufsätze" (1776) herausgegeben.

Inghen, Marsilius von, siehe Marsilius von Inghen.

Joannes von Damascus war gegen das Ende des siebenten Jahrhunderts zu Damaskos in Syrien geboren und war zuerst Schatzmeister des Almansur gewesen, wovon er den Beinamen „Chrysorroas" (d. h. der Goldströmende) führte. Später Christ geworden, hat er unter Leo dem Isaurier kräftig gegen die Bilderstürmerei angekämpft, wodurch er sich harte Verfolgungen zuzog. Zuletzt lebte er als Mönch in dem Kloster des heiligen Sabas bei Jerusalem, wo er um das Jahr 754 starb. Sein in griechischer Sprache abgefasstes Hauptwerk unter dem Titel; „Quelle der Erkenntniss" zerfällt in drei Theile, deren erster unter der Ueberschrift „philosophische Kapitel" eine Sammlung von Bruchstücken älterer Philosophen giebt und die Definitionen der Philosophen, besonders aber die Eintheilungen der Peripatetiker zusammenstellt. Der zweite und Haupttheil des Werkes nennt sich eine „genaue Darstellung des orthodoxen Glaubens" und fasst das dogmatische Ergebniss aus den kirchlichen Streitigkeiten zusammen, indem die sämmtlichen Dogmen nach allen ihren einzelnen Bestimmungen in einer freilich nur äusserlich geordneten Folge übersichtlich dargestellt werden. Zuerst die Lehren vom Dasein Gottes, seiner Einheit und Dreieinigkeit; dann die Lehren von der Schöpfung der Engel, der Welt, des Menschen, dem Aufenthalt desselben im Paradiese, dem Sündenfalle; darauf die Lehren von der Person Christi und seinen beiden Naturen als Gott und Mensch, und seiner erlösenden Thätigkeit; zuletzt die Auferstehung und Himmelfahrt Christi, Glaube, Taufe, Abendmahl, Reliquien, Heiligenverehrung, Gesetz Gottes, Sünde, Sabbath, Beschneidung, Antichrist, Auferstehung des Fleisches. Der dritte Theil des Werkes handelt „über die Ketzereien". Soweit dabei philosophische Gesichtspunkte hervortreten, in logischen, dialektischen und ontologischen Bestimmungen, zeigt sich der Verfasser als Peripatetiker. Hatte sich in diesem Werke des Johannes Damascenus die Dogmatik der griechischen Kirche ihr Monument gesetzt, so geniesst dasselbe noch heute im Morgenlande ein grosses Ansehen, und die Scholastiker des Abendlandes haben bei der Darstellung der theologischen Lehren vielfach unter dem Einflusse des Damasceners gestanden.

Joannis Damasceni opera quae extant, ed. Le Quien, 2 voll, 1712.

F. A. Perrier, Jean Damascène, sa vie et ses écrits. 1862.

Johannes Capreolus (woher er diesen Beinamen „Rehbock" hatte, ist unbekannt) siehe Capreolus, Johannes.

Johannes Duns Scotus war 1266 oder (nach andern Angaben) 1274 zu Dun im nördlichen Irland oder (nach Andern) zu Duns oder Dunston, einem Dorfe nicht weit von Alnewick in der nordöstlichsten englischen Landschaft Northumberland geboren. Seine beiden Beinamen bezeichnen neben seinem Geburtsorte zugleich den Schotten oder Irländer ähnlich wie bei seinem Landsmanne und Namens-Verwandten Johannes Scotus Erigena. Schon früh in den Franziskanerorden eingetreten, erhielt er in diesem seine Jugendbildung, die er im Marton-College zu Oxford weit mehr aus Büchern, als durch mündlichen Unterricht vollendete. Nachdem er es zum Magister in allen mittelalterlichen Schul-Wissenschaften gebracht hatte, wurde er im 23. Lebensjahre Professor der Theologie in Oxford, die er mit solchem Beifalle lehrte, dass aus allen Weltgegenden Zuhörer zu ihm dorthin strömten. In Oxford schrieb er ausser seinen Erläuterungen zu den meisten Werken des Aristoteles auch einen vollständigen Commentar zu den „Sentenzen" des Petrus Lombardus, welcher gewöhnlich das „Oxforder Werk" genannt wird. Zwischen den Jahren 1301—4 wurde er von seinem Orden nach Paris geschickt, wo er sich durch siegreiche Vertheidigung der unbefleckten Empfängniss der Jungfrau Maria gegen die Dominikaner den Ehrennamen des „*Doctor subtilis*" (des scharfsinnigen Lehrers) erwarb und als Lehrer ebenso grosses Aufsehen machte, wie in Oxford. In Paris arbeitete er seinen Commentar zum Lombarden in Form eines Auszugs und zugleich zu grösserer Klarheit und Bestimmtheit um, ohne damit vollständig zu Ende zu kommen. Was sich davon nach seinem Tode vorfand, wurde unter dem Titel „*Quaestiones reportatae*" oder „*Reportata Parisiensia*" zusammengestellt und wird gewöhnlich als das „Pariser Werk" angeführt. Als er im Jahr 1308 durch seinen Ordensgeneral nach Cöln berufen worden war, um den Glanz der Hochschule zu erhöhen und die ketzerischen Begharden zu bekämpfen, war sein Einzug im „deutschen Rom" ein fürstlicher Triumphzug. Aber er wirkte dort nicht lang, da er schon am 8. November 1308 plötzlich, nach der einen Annahme seines Geburtsjahres

im 43., nach der andern im 34. Lebensjahre starb. Später wurde sogar erzählt, er sei lebendig begraben worden. Angesichts des jugendlichen Alters, in welchem Duns Scotus starb, ist die Menge der von ihm verfassten Schriften wahrhaft staunenswerth. Denn in den dreizehn Folianten, welche seine gesammelten philosophischen und dogmatischen Werke umfassen, sind seine biblisch-exegetischen Arbeiten nicht einmal enthalten. Riesenhaft in der That erscheint die Geisteskraft und der Fleiss eines solchen Mannes, der das ganze gelehrte aristotelische, arabische und scholastische Wissen seiner Zeit umfasste. Diese einzige vorhandene Gesammtausgabe wurde von den irischen Vätern des römischen Isidor-Collegiums veranstaltet und erschien zu Lyon 1639 unter dem Titel „*Joannis Dunsii Scoti opera omnia collecta, recognita, notis et scholiis et commentariis illustrata*“ 12 Bände in 13 Theilen, in folio. Der Verfasser der zur Einleitung vorausgeschickten Biographie, Lucas Wadding, war vorzugsweise bei der Herausgabe betheiligt und liess die „*Vita Johannis Dunsii Scoti, Minorum*“ 1644 in besonderm Abdruck erscheinen. Der erste Band enthält die logischen Schriften, darunter die Schriften: „*Grammatica speculativa*“ deren Aechtheit mit Unrecht angezweifelt worden ist, dann die erläuternden „*Quaestiones in universalia Porphyrii*“, sowie „*in librum praedicamentorum*“ sodann zwei verschiedene Redactionen der Commentare „*in librum perihermeneias*“ (der aristotelischen Schrift „vom Gedankenausdruck“), ferner „*in libros elenchorum*“ und „*in libros analyticorum*“. Im zweiten Bande sind enthalten: „*Commentarii in Physicorum Aristotelis*“ (unächt, wie dies schon Wadding nachwies), dann die unvollendeten „*Quaestiones supra libros Aristotelis de anima*“, welche der Franziskaner Hugo Cavellus im Sinn und Geiste des Duns Scotus fortzusetzen versucht hat. Im dritten Bande sind enthalten: „*Tractatus de rerum principio*“, dann die Abhandlung „*de primo principio*“, ferner die „*Theoremata*“, die „*Collationes sive disputationes subtilissimae*“, woran sich „*Collationes quatuor nuper additae*“ anschliessen. Darauf folgt der unvollendete „*Tractatus de cognitione Dei*“, die Abhandlung „*de formalitatibus*“, dann die Bücher „*Quaestiones miscellaneae*“ und vier Bücher „*Meteorologica*“. Im vierten Bande ist zunächst die nicht von Duns Scotus selbst, sondern von einem Schüler oder Anhänger desselben verfasste „*Expositio in XII libros Aristotelis Metaphysicorum*“ enthalten, worauf die „*Conclusiones metaphysicae*“ und „*Quaestiones in Metaphysicam*“ folgen. Die Bände V bis X enthalten das Hauptwerk des Duns Scotus, den grossen Oxforder Commentar zu den vier Büchern der „Sentenzen“ Peters des Lombarden, indem die drei ersten Bücher je einen Band, das vierte Buch dagegen die drei Bände VIII bis X füllen, da dasselbe von den ausführlichen Erläuterungen des Lychetus, Ponzius, Cavellus, Hiquaeus und Anderer begleitet ist. Das sogenannte Pariser Werk, die „*Reportata Parisiensia*“ füllt den eilften Band, während im zwölften die „*Quaestiones quodlibetales*“ enthalten sind, welche schon 1506 in Venedig besonders gedruckt worden waren. Der grössere Theil dieser Arbeiten des Duns Scotus besteht aus einer Bekämpfung und eingehenden Kritik seiner theologisch-scholastischen Vorgänger, Alberts des Grossen, des Thomas von Aquino, des Johannes von Fidanza (Bonaventura), Aegidius von Colonna, Gottfried von Fontaines, Heinrich Göthals, Richard von Middleton, Roger Bacon und Anderer, deren Lehrsätze von Gott und göttlicher Trinität, von Gottes Wirken nach aussen, von den Engeln, von der sichtbaren Schöpfung, vom Menschen, von Christus, von den Sakramenten, von den letzten Dingen einer scharfen kritischen Sichtung unterworfen werden. Ueber diesen Widerlegungen ist der Leser oft in Gefahr, den Faden des Zusammenhangs zu verlieren. Sowohl in seiner Polemik, als auch in seinen Erläuterungen aristotelischer Schriften zeigt sich Duns Scotus mit der Lehre des Stagiriten gründlich vertraut und versteht denselben nicht selten besser, als die Dominikaner Albert und Thomas, wiewohl er das Ansehen des Aristoteles mehr beschränkt, als bei diesen beiden scholastischen Vorgängern der Fall ist, indem Duns Scotus in seinen philosophischen Gedankenkreis nicht blos platonische und neuplatonische Anschauungen aufgenommen hat, sondern auch in manchen Punkten sich dem Gedankenkreise „Avicembron's“ d. h. Ibn Gebirol's in der Schrift „*fons vitae*“ annähert. Durch die Masse schärfster und feinster Unterscheidungen, die Duns Scotus in seinen speculativen und dogmatischen Schriften vorführt, wird das Verständniss seiner Lehraufstellungen nicht wenig erschwert, so dass er als der abstruseste aller mittelalterlichen Scholastiker gilt. Auch sein Latein fliesst nicht so leicht und glatt dahin, wie bei seinen Vorgängern, seine Sprache ist oft nachlässig und barbarisch. Ueberdies ist seine Methode für die Leser äusserst ermüdend, indem er bei jeder Frage und jedem aufgestellten Satze zunächst alle möglichen Einwendungen oft mit haarsträubender Spitzfindigkeit ausgrübelt, dann wieder die Gegengründe wider diese Einwendungen aufstöbert und erst nach Aufführung der positiven Gründe, die sich dafür geltend machen lassen, die Auflösung der Frage zum Vorschein bringt. Doch verschiebt er auch nicht selten seine Entscheidung und verweist die Leser auf ihr eigenes Nachdenken. Manches von ihm Niedergeschriebene

scheint von ihm selber nicht vollständig zur Ausarbeitung gebracht worden zu sein; sein arbeitender Geist sieht — wie er ja nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge noch eine lange arbeitskräftige Zukunft vor sich zu haben schien — das Ziel seines geistigen Ringens noch in der Ferne. In Allem aber, was er der Nachwelt hinterlassen hat, zeigt er sich als einen weit scharfsinnigeren, gründlicheren und selbstständigeren Denker, als die gleichberühmten Dominikaner Albert und Thomas, als einen Denker von begriffsmässiger Genauigkeit, Bestimmtheit und Folgerichtigkeit. Indem er bezüglich des Inhalts seiner dogmatisch-philosophischen Welt-Anschauung auf der von seinem Lehrer Alexander von Hales, dem Begründer der Franziskanerschule, betretenen Bahn fortschritt, hat er sich in seinem Bemühen, den Gegensatz der Geistesrichtung des Franziskanerordens zur Thomistenschule des Dominikanerordens mit feinster Unterscheidungskraft und spitzfindiger Schärfe hervorzukehren, den in Paris erworbenen Ehrennamen des „*Doctor subtilis*" reichlich verdient, bei welchem sich das Bedürfniss wissenschaftlicher Strenge und Genauigkeit mit kirchlich-gläubiger Gesinnung noch gar wohl vertrug.

Ueber die Frage, ob der Mensch ausser der Erkenntniss, deren sein Verstand von Natur fähig ist, noch einer andern, übernatürlichen Erkenntniss bedürfe, scheint (so äussert sich Duns Scotus im Eingange zum grossen Oxforder Werke) zwischen Theologen und Philosophen ein Zwiespalt zu bestehen. Erkennen die Ersteren die Mangelhaftigkeit der Natur, die Nothwendigkeit der Gnade und die Vollkommenheit des Uebernatürlichen an; so verneinen die Philosophen die letztere und halten an der Vollkommenheit der Natur fest und würden also sagen, dass dem Menschen keine übernatürliche Erkenntniss nöthig sei, sondern dass er alle ihm nöthige Erkenntniss aus der Thätigkeit natürlicher Ursachen erlangen könne. Das Ziel der Philosophie ist vorzüglich, die Natur aller Dinge und was ihr Was ist, zu erkennen. Der Verstand hat die Sinne nicht zur Ursache, sondern nur zur Veranlassung. Obwohl er nun keine andere Erkenntniss der einfachen Verhältnisse haben kann, als die er von den Sinnen hat, so kann er doch aus eigener Kraft jene empfangenen einfachen Verhältnisse zusammensetzen, und wenn daraus offenbar ein wahres Urtheil entsteht, so wird der Verstand nicht aus der Kraft der Sinne, sondern aus eigener Kraft jener Zusammenfassung des erkannten Verhältnisses seine Zustimmung geben. Es ist also klar, dass man nothwendig im Verstande die erkennbare Art (*species*) von Natur als früher vorhanden annehmen muss, als den Act des Erkennens selbst; denn wie möchte sonst der Verstand die Allgemeinbegriffe (Universalien) zu erkennen? (Da ihm diese nämlich nicht direct von den Sinnen zugeführt sind.) Wiewohl man also niemals von allem Einzelnen eine innere Erfahrung haben kann, so erkennt doch derjenige, welcher die Erfahrung gemacht hat, immer und untrüglich dasjenige, was immer und in Allen so erfahren wird. Schliesslich aber ist doch diese natürliche Erkenntniss selbst nichts anders, als eine Erkenntniss aus dem ewigen göttlichen Lichte, und es kann somit zugegeben werden, dass die einfachen Wahrheiten in dem ewigen Lichte wie in einem entfernten bekannten Objecte erkannt werden, weil das ungeschaffene Licht das erste Princip der reinen erkennbaren Dinge und letzter Zweck aller thatsächlichen Dinge ist und deshalb von ihm die speculativen wie die praktischen Principien hergenommen werden, und auf diese Weise kommt die Erkenntniss von Allem den Theologen zu. In seinen kirchlichen Gesinnungen hält Duns Scotus im Gegensatze zu dem maassvollen Thomas von Aquino schroff an der katholischen Hierarchie fest, der er sogar das Recht zugesteht, die Ungläubigen durch List und Zwang in die Kirche zu bringen. Die Gegner der katholischen Kirche behandelt er mit Schimpfworten, er spricht von den manichäischen Eseln, von den gemeinen saracenischen Schweinen (den arabischen Aristotelikern), von dem verfluchten Averroës. Dabei folgt er jedoch dem Glauben der Kirche nichts weniger als sklavisch, sondern hat gegen die seitherigen Auffassungen des kirchlichen Glaubens viel einzuwenden und will den Glauben der Kirche weiter entwickeln und fortbilden. Dazu ist ihm aber die übernatürliche Erleuchtung nicht überflüssig, wenn gleich auch nicht schlechthin nothwendig. Die Nothwendigkeit der Offenbarung beweist er daraus, dass wir mit unserer natürlichen Erkenntniss die Anschauung Gottes, welche der höchste Endzweck unsers Daseins ist, nicht klar und deutlich erkennen. Darum wird die natürliche Wissenschaft, die Philosophie, durch die Offenbarung ergänzt. Allerdings kommt bei Duns Scotus der Satz vor, dass etwas in der Philosophie wahr sein könne, was in der Theologie falsch sei; aber der Nothwendigkeit, sich nun entweder für die Theologie oder für die Philosophie zu entscheiden, entzieht er sich dadurch, dass er der Philosophie den rein theoretischen oder speculativen, der Theologie den vorwiegend praktischen Charakter beilegt. Sie hat es mit dem Heil der Seele zu thun, welches keine Wirkung der Nothwendigkeit, sondern ein Werk der Freiheit ist. Nicht wir selbst sind Ursache unserer Seligkeit, sondern Gott, von welchem uns das höchste Gut kommt. Darum ist aber die Philosophie keineswegs der Theologie untergeordnet, da sie ihre eigenen Principien hat und diese

nicht aus der Theologie entnimmt. In Bezug auf die scholastische Streitfrage wegen der Bedeutung der Universalien oder Allgemeinbegriffe denkt Duns Scotus realistisch und lässt sich, wie Abälard und Gilbert, als Conceptualist bezeichnen. Der eigentlich nominalistisch-realistische Streit liegt hinter ihm. Das vom Verstande aus den Dingen als ihr Gemeinsames abstrahirte Allgemeine ist ihm ebenso als Form oder Vorbild der Dinge vor denselben, wie in denselben als Wahrheit oder Wesenheit derselben existirend. Die gesammte Lehre des Duns Scotus stellt sich übersichtlich in folgenden Sätzen dar.

Das Seiende (*ens*) ist derjenige Begriff, welcher als das Alles Befassende nicht in, sondern über den Gegensätzen von Gattung, Substanz und Accidenzen steht. Ding in der weitesten Bedeutung ist dasjenige, welchem Washeit (*quidditas*) zukommt oder das Formhabende, also was in sich irgend einen bestimmten Grad der Identität und Qualität hat und welchem reale Existenz entweder wirklich zukommt oder wenigstens zukommen kann. Ich sage aber reale Existenz; denn in weiterer Bedeutung ist die Existenz ein innerer Grad desjenigen Seins, dessen Existenz sie ist, und es ist einfach unmöglich, dass eine gegenständliche, sei es intelligible oder reale, Essenz ohne ihre innere Art und Weise wäre, also ohne wasliche Existenz (*quidditatio*). In engerer Bedeutung ist Ding, was in sich selbst existirt, nicht aber blos in einem Andern oder als Anderes oder in Beziehung auf Anderes, wie Form, Qualität oder Verhältniss. In engster Bedeutung endlich ist Ding das mit allen seinen Bestimmungen erfüllte wirkliche Einzelwesen (Individuum). Nichts dagegen heisst dasjenige, was in Beziehung auf sich nichts ist, und zwar entweder Nichts wegen Nicht-Dingheit (*non-entitas*), also positives und aus sich unmögliches Nichts (absolutes Nichts), oder Nichts aus den Begriffen, aus denen es zusammengesetzt ist, welche verhindern, dass es Eins und ein Erkennbares sei (chimärisches Nichts), oder es ist nur relatives Nichts (*per accidens*), welchem nicht zukommt, wirklich zu existiren, was aber nicht mit sich in Widerspruch steht. Die metaphysische Substanz aber oder reale Dingheit ist an sich selbst, da sie ja eben so dem Göttlichen wie der Creatur gemäss sein soll, weder endlich noch unendlich im positiven Sinne des Wortes, sondern muss unbestimmt oder negativ unendlich gefasst werden, in dem Sinne nämlich, dass sie die Unendlichkeit als solche nicht ausdrücklich setzt, sondern nach jeder Seite hin bestimmbar ist, um ebenso der Creatur wie dem Göttlichen gemäss zu sein. Gleicherweise ist die reale Dingheit oder metaphysische Substanz weder einfach einzeln, da sie so nicht in mehreren sein könnte, noch einfach allgemein, da sie sich so nicht irgendwo zur Einzelheit zusammenziehen könnte. Denn die Natur des dinglichen Begriffs oder das an sich Einfache ist früher als der Begriff der Einzelnheit oder der Allgemeinheit. Ferner ist die Allgemeinheit die Indifferenz, durch welche das, was durch sich oder eben durch seine Diesheit wahr ist, eben die Möglichkeit enthält, von jeder Unterlage gesagt zu werden. Dagegen setzt die Einzelheit oder Individuation nur eine doppelte Verneinung, einmal nämlich die Verneinung des realen Andersseins (*alteritas*) in sich und dann die Verneinung der Identität in Bezug auf ein Anderes. Die reale Einheit also ist diejenige, welche die eigenthümliche Natur für ein Jedes, gemäss seiner eignen Dingheit, ist; dagegen ist die Zahl-Einheit, welche der Einzelnheit zum Grunde liegt, diejenige Einheit, welche der Natur nicht gemäss ihrer eignen Dingheit innerlich ist, sondern welche ihr nur aus einer sie zu diesem einzelnen Einen zusammenziehenden Bestimmung zukommt. Die reale Einheit besagt also nicht etwas von der Dingheit und Substanz der Sache absolut Verschiedenes; aber sie bestimmt gleichwohl den Modus des Dings, wodurch von ihm das Zeichen der Verschiedenheit von sich selbst entfernt wird, dass es nämlich nicht selbst ein Anderes und die Substanz ein Anderes sei. Dagegen enthält die Zahl-Einheit oder die Einheit der Einzelnheit der Möglichkeit nach die Verschiedenheit eines Andern und eines solchen, was in der Substanz dasselbe ist. Nicht also aus der Einheit der Continuität, welche der Quantität wesentlich ist, entsteht die Zahl, als würde gleichsam zu dieser Einheit eine andere und andere Einheit hinzugefügt, sondern vielmehr so, dass jene erste Einheit der Continuität durch die Theilung des Gedankens in zwei, drei, vier und so weiter übergeht und sich so immer mehr von der Einheit selbst entfernt. Die Zahl also, deren integrirende Bestandtheile in der Vorstellung früher zu sein scheinen, als das Ganze, ist in Wahrheit nach der Erkenntniss und Mannigfaltigkeit vielmehr später als die Einheit der Continuation, weil die Vielheit der Theile nur aus der Theilung des Ganzen ist und sein kann. Es ist also in den Dingen überhaupt eine dreifache Zahl, einmal die wesentliche (*essentiale*) Zahl, welche aus der Theilung der ersten göttlichen Einheit durch verschiedene Grade der Wesenheiten hervorgeht und einem jeden Dinge erst das Maass der Dingheit giebt; sodann die natürliche oder formale Zahl, nach welcher irgend welche Dinge unter irgend welcher Einheit gezählt werden, an der sie gleichwie Individuen an einer und derselben Art Theil haben; endlich die mathematische oder accidentale Zahl, welche aus der Theilung quantitativer Grössen stammt und eigentlich diejenige Zahl ist, durch welche gezählt wird,

während die physische oder natürliche Zahl diejenige ist, welche selber gezählt wird. Wie also die Zahl in keiner Weise etwas von der gezählten Sache absolut Verschiedenes ist; so ist auch die Zeit nicht etwas von der Bewegung durch die Sache Verschiedenes, sondern sie besagen beide dieselbe Sache, nur in verschiedenem Bezug. Die Zahl, durch welche wir zählen, und die Zeit, durch welche wir die Bewegung messen, sind in Bezug auf ihren formalen Begriff in der Seele und kommen aus ihr. Der Materie oder Essenz nach ist die Zeit selbst nichts Anderes, als das Continuum der Dauer oder der Aufeinanderfolge der Bewegung selbst; nach ihrer formalen Seite aber ist die Zeit selbst die Verschiedenheit eines Frühern oder Spätern in dem Continuum selbst, sowie sie von der Seele durch den Gedanken unterschieden werden. Folglich ist die Zeit nach dem Begriffe ihrer Dingheit ein Continuum oder eine stetige Quantität, und sind nach dem Begriffe der Zahl natürlicher Weise unterschiedene Theile in jenem Continuum. Innerhalb des Seienden nimmt die Materie die unterste Stelle ein; auch ohne Form ist sie etwas Wirkliches und als Empfänglichkeit für jede Form die Möglichkeit neuer Verwirklichungen, das rein Bestimmbare. Ohne Materie, als die allen Dingen gemeinsame Unterlage, sind auch die Engel und die Seelen nicht, und darin liegt die Möglichkeit, dass die Seele auch getrennt von ihrem Körper existiren kann. Wie die Materie die unterste, so nimmt Gott die oberste Stelle innerhalb des Seienden ein und reicht als vollkommenstes Wesen über Alles hinaus, was nicht er selbst ist. Er hat keine Ursache und kann darum auch aus keiner solchen abgeleitet, sondern nur aus seinen Wirkungen bewiesen werden als höchste Ursache und als höchster Zweck. Gott selbst ist ein Ding, weil er das Sein selbst ist und nicht etwa nur Etwas, dem das Sein blos nebenher zukommt; denn sonst könnte er nicht das absolut erste Princip der Dinge sein. Er ist ein unendliches Ding und das absolut erste Ding, welches aller andern Dinge Princip ist. Seine Erstheit wird daraus bewiesen, dass nothwendig und wirklich Eins unter den Dingen ist, welches schlechthin das Erste hinsichtlich der Wirksamkeit und nach dem Begriffe des Zwecks, wie in Bezug auf Erhabenheit ist, und dass diese dreifache Erstheit nur Einer Natur allein zukommen kann. Ferner ist die erhabenste Einheit des schlechthin und absolut ersten Princips wiederum dreifach, nämlich als Einheit der Substanz selbst, als Einheit der Gleichheit aller in der Substanz befindlichen Bestimmungen und als Einheit der Einfachheit, welche aller Verschiedenheit und Zusammensetzung ledig ist. Als freie Ursache wirkt oder verursacht Gott durch sein Sein oder Wissen nur was und soviel ihm nach seinem freien Belieben gefällt. Der absolute Wille Gottes ist das höchste Gesetz, und was Gott vermöge seiner absoluten Macht thut, ist auch recht gethan. Die Schöpfung der Dinge geht also von Gott nicht durch irgend eine Nothwendigkeit des göttlichen Seins oder Wissens oder Willens aus, sondern aus reiner Freiheit, welche nicht von irgend Etwas ausser ihr zum Verursachen bewegt oder bestimmt wird. Die Creaturen werden von Gott unmittelbar hervorgebracht einmal durch den Modus freien Willens, dann durch den Modus unermesslicher Macht, ohne allen äusserlichen Beistand oder ein Werkzeug, und durch den Modus bewirkender und ausdrückender Kunst, somit durch ewige und unendliche Ideen. Darum muss die Washeit (*quidditas*) oder Dingheit einer jeden Creatur schlechterdings als in den Ideen der göttlichen Vernunft existirend gedacht werden. Obwohl die göttliche Vernunft mit einem einzigen einfachen Blicke ohne Veränderung und Zeitfolge Alles, auch das Entgegengesetzte zugleich sieht, so sieht sie doch keineswegs diese Entgegengesetzten und Widersprechenden als übereinstimmende Identische oder Aehnliche. Und obwohl der göttliche Wille durch einen einzigen, nicht veränderten oder getheilten, nicht successiven, sondern gleichzeitigen Act des Wollens das Entgegengesetzte zugleich will, so will er doch nicht, dass jene zugleich und miteinander, sondern dass sie getrennt seien oder werden. In der Beziehung und realen Ordnung der Theile gegen einander und gegen das Ganze besteht die Einheit des Universums, zumeist aber in der Harmonie und Uebereinstimmung aller Körper überhaupt, ebensowohl unter sich, als in Beziehung auf das Ganze. Wie aber die Natur immer nach dem Vollkommenen, also nach dem Individuum und nach dem Einzelnen strebt, so ist unter allen himmlischen und irdischen Materien die organische Materie des menschlichen Körpers die edelste, indem ihr nicht nur die für die sinnliche Gestaltung empfängliche Seele, sondern auch die verständige und vernünftige Seele als Form sich anschliessen kann. Denn obwohl in jedem Menschen die Seele eins ist als Wesenheit, so ist doch dasjenige, wodurch er lebt, nicht ohne Weiteres dasselbe mit demjenigen, wodurch er empfindet und wodurch er denkt. Ihrem wesenhaften Sein nach sind alle Sinne Eine Essenz, Ein Leben und Eine Vernunft. So lange die Seele im Körper ist, empfindet sie immer innerhalb des Körpers, mag auch dasjenige, was sie wahrnimmt, bisweilen weit ausserhalb des Körpers sein, wie z. B. die Sterne am Himmel; wiewohl sie selber auch begehrt, mehr dort gegenwärtig zu sein, wo das ist, was sie liebt, als wo sie selber ist. Vielleicht empfindet jedoch die vom Körper getrennte Seele auf eine noch grössere Entfernung

hinaus, als da sie noch im Körper war und nur durch Unterweisung der Sinne empfand. Da der Mensch das Mittel ist, welches die niedrigere oder thierische Stufe mit der höhern Stufe der himmlischen Geister verbindet, so ist in ihm die Thätigkeit des Verstandes so innig allen Sinnen gegenwärtig, dass er in dem Einzelnen, was der Sinn wahrnimmt, sofort das Allgemeine erkennt, was sein eigenthümlicher Gegenstand ist, wie das Einzelne der Gegenstand des Sinnes. Da indessen die äussern Sinne nicht ihre eignen Thätigkeiten erkennen, so tritt ein innerer, vom Herzen ausgehender und sich im Gehirn vollendender Gemeinsinn hinzu, durch den wir empfinden, was wir sehen, hören, riechen, schmecken und fühlen. Die Seele aber erkennt sich selbst, indem sie ihre eigne Gestalt und Art in sich selbst ausgedrückt findet und betrachtet. Denken und Wollen sind in der Seele thatsächlich verbunden, aber gleichwohl von einander und von der Seele bestimmt unterschieden. Der Wille hat die Macht, sich ganz allein selbst zu bestimmen und unter Umständen sogar gegen die Vernunft zu entscheiden. Der Intellect folgt der Nothwendigkeit und schafft nur den Stoff für den Willen herbei, welcher die Möglichkeit ist, sich für Entgegengesetztes zu entscheiden und dem Einen oder dem Andern zuzustimmen. Dem Willen, insofern er frei ist, kommt wesentlich dreierlei zu, nämlich erstens dass er, wenn er zum Wollen kommt, nicht behindert ist, auch das Gegentheil zu wollen; sodann, dass irgend eine bekannte Güte des Gegenstandes die Bestimmung des Willens nicht nothwendig verursacht, da der Wille frei sowohl dem grössern, als auch dem geringern Guten beistimmt, und dass endlich drittens die Ursache des Willens der Wille selbst ist. Der geschaffene Wille ist vollkommen gut, wenn er dem göttlichen Willen nicht blos im Gegenstande, sondern auch im Motive und womöglich auch in der innern Mächtigkeit conform ist. Schlecht dagegen ist der freie Wille, wenn er durch irgend eine Differenz zu einer bestimmten Willensbestimmung motivirt, dem göttlichen Willen nicht conform ist, sei es nun, dass er aus sinnlicher Leidenschaft oder aus Irrthum des Verstandes oder aus directer Verkehrtheit das erkannte Böse dem Guten vorzieht, wenn auch nicht gerade darum, weil es böse ist. Es beherrscht aber der Wille zwar nicht das erste oder nothwendige Denken, welches dem Wollen vorausgeht, wohl aber jegliches zweite Denken, welches dem Willen untergeben ist.

Duns Scotus hinterliess eine grosse Anzahl von Schülern unter den Franziskanern oder Minoriten, bei welchen die Lehre des *„Doctor subtilis“* auf Jahrhunderte hinaus ebenso die eigenthümliche Philosophie des Ordens geworden ist, wie die Lehre des Thomas Aquino die Philosophie der Dominikanerschule oder des Predigerordens. Unter den Schülern des Duns Scotus sind mehrere selbst wiederum zu grosser Berühmtheit gelangt, wie namentlich Franz von Mayrone (in der Provence), gewöhnlich Franciscus de Mayronis genannt (gest. 1325) und Antonio Andrea aus Arragonien (gest. 1320), welcher entweder der Verfasser oder der Bearbeiter des gewöhnlich dem Duns Scotus selbst zugeschriebenen *„Commentarius textualis in libros metaphysicos“* (Aristotelis) war. Ausserdem werden als Scotisten noch Johannes Dumbleton aus Oxford, Gerard Odo (der achtzehnte General des Franziskanerordens), Johannes Bassolius oder Bassolis, Nicolaus von Lyra, Peter von Aquila, Walter Burleigh (Burlaeus) aus Oxford und andere weniger bedeutende jüngere Scholastiker genannt. Der Streit der „Thomisten“ und „Scotisten“ wurde durch die Eifersucht dieser beiden Mönchsorden fortwährend genährt. Uebrigens waren weder Thomisten noch Scotisten unter sich einig; sowohl Thomas, als Duns Scotus wurde sogar von den eignen Schulnachfolgern sehr verschieden aufgefasst und verstanden, und es gab in jeder dieser beiden Schulen wieder besondere Richtungen und Lehrspaltungen, deren Vertreter sich gegenseitig auf das Leidenschaftlichste bekämpften.

Johannes Fidanza war zu Bagnaréa (Balneoregium) im Gebiete von Toscana 1221 geboren und in Folge einer Wunderheilung, welche der heilige Franz von Assisi, der Stifter des Franziskaner-Ordens, an dem kränklichen und schwächlichen Knaben verrichtete, von seinen Eltern Bonaventura zubenannt worden, unter welchem Namen er auch später als Schriftsteller gewöhnlich genannt wird. Nachdem er 1243 in den Orden des heiligen Franciscus getreten war, machte er seine Studien in Paris noch kurze Zeit unter Alexander von Hales, dann unter Johannis de Rupellis (de la Rochelle) und wurde 1253 des Letzteren Nachfolger als Lehrer der Philosophie und Theologie. Alexander von Hales soll über die asketische Sittenstrenge des jungen Minoritenmönchs den Ausspruch gethan haben, dass im Bruder Bonaventura Adam nicht gesündigt zu haben scheine. Er wurde 1256 General seines Ordens, 1273 Bischof von Albano und 1274 Cardinallegat des Papstes, als welcher er dem Concil von Lyon beiwohnte, wo er in demselben Jahre (1274) an Erschöpfung starb. Als gefeiertster Lehrer des Franziskaner-Ordens, dessen schwärmerische Verehrung für die heilige Jungfrau er theilte, hatte er wegen seiner mystischen Entzückungen den Ehrennamen des seraphischen Lehrers (*Doctor seraphicus*) erhalten. Er war ein Freund des nur drei Jahre jüngeren Dominikaners Thomas von Aquino, welcher in demselben Jahre, wie Bonaventura, auf der Reise zur

Kirchenversammlung nach Lyon starb. Doch steht Bonaventura als Scholastiker an philosophischem Geist und dialektischem Scharfsinn weit hinter Thomas zurück, während ihm als Vertreter der theologischen Mystik, bei aller phantasievollen Innigkeit seiner religiösen Gedanken, die methodische Selbstständigkeit der Schule von St. Victor fehlt. Von Bonaventura's scholastisch-dialektischen Schriften ist die „*Perlustratio in quatuor libros Sententiarum* (*Petri Lombardi*)“ 1495 und der grosse Commentar zu den Sentenzen des Lombarden (in zwei Folianten) 1515 zuerst gedruckt worden. In der Dialektik zwar vom Einflusse des Aristotelismus nicht unberührt geblieben, hält er sich doch in den meisten philosophischen Fragen an den Augustinischen Platonismus und fasst Gott nicht blos als Anfang und Ziel aller Dinge, sondern auch als deren urbildlichen Grund und die platonischen Ideen als Gedanken des göttlichen Geistes. Er nahm die von Albert dem Grossen erstrebte Vermittelung zwischen Form und Materie auf und führte diese Untersuchung einen Schritt weiter, indem er sie als Frage nach dem Grunde der Individuation auffasste, d. h. wie es komme, dass das Allgemeine in vielen Einzelnen zu bestimmter Erscheinung komme. Beide Annahmen nämlich, einmal dass die Materie und dann dass die Form der Grund der Vielheit der Einzelheiten sei, erscheinen ihm als unhaltbar. Daher empfehle sich die dritte Annahme, dass die Individuation aus der thatsächlichen Vereinigung der Materie mit der Form hervorgehe, wobei sich das Eine das Andere in der Weise aneigne, wie es beim Abdruck vieler Siegel in Wachs geschieht. Fragt man aber, woher die Individuation ursprünglich komme, so ist die Antwort: weil das Individuum eben dieses Etwas ist. Dass es d i e s e s ist und als dieses ein Sein hat, das hat das Individuum ursprünglich von der Materie; dass es E t w a s ist und wirkliches Dasein hat, das hat es von der Form, welche durch die Materie in Ort und Zeit gesetzt ist. Denn die Materie ist dem Wesen nach formlos durch die allartige Möglichkeit, jede Form anzunehmen. Dagegen in Bezug auf ihr Sein in der Natur ist die Materie niemals ausser Ort und Zeit oder ausser Ruhe und Bewegung. Nach der Ordnung der Natur ist die Materie auf alle Weise früher in der Möglichkeit, ehe sie in irgend einer Form ist, und so auf alle Weise formlos früher, als auf irgend eine Weise bestimmt und formirt. Daher hat sie die Formation anders woher, denn die Formlosigkeit und Möglichkeit hat sie aus eigener Natur. Doch ist dieses Früher nicht der Zeit nach; denn niemals ist sie Formlosigkeit, ausser durch irgend eine Form, noch Möglichkeit, ausser durch eine Wirklichkeit; denn die Materie hängt nothwendig von der Form ab und hat zu ihr ein nothwendiges Verhältniss, und wiewohl sie früher ist, der Hervorbringung nach, so ist sie doch später in der Erfüllung. Wichtiger, als seine Erläuterungen der „Sentenzen“ des Lombarden, ist jedoch seine Schrift „*De reductione artium ad theologiam*“, welche das scholastische Wissen auf die Theologie zurückführt und den Uebergang zu den mystischen Schriften vermittelt, denen vorzugsweise Bonaventura seinen Ruhm verdankt. Ein äusseres Licht erzeugt, nach Bonaventura, die sogenannten sieben freien Künste (siehe den Artikel „*Cassiodorus*“, S. 189), das niedere sinnliche Licht ist auf die Formen der Natur, das innere Licht auf die intelligibeln Wahrheiten gerichtet, das obere Licht der heiligen Schrift ist die Quelle der eigentlichen Heilswahrheit. So dient die wahre Theologie als „affective Wissenschaft“ zur Erleuchtung des Verstandes und zur Belebung des Gemüths. Im Vergleich mit der mystischen Erleuchtung erscheint ihm alle Weisheit des Platon und Aristoteles als eitel Thorheit. Und über der Moral des gewöhnlichen Lebens, die sich mit Aristoteles in der richtigen Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig hält, steht in der Meinung Bonaventura's ein im Sinne der vollen Nachahmung Christi geordnetes Leben, zu welchem er jedoch nur den vollkommenen Menschen für verpflichtet hält. Unter Bonaventura's mystischen Schriften enthält das „*Centiloquium*“ eine mit der Tugendlehre verbundene bündig-populäre Darstellung der theologischen Lehren, worin er die Seele sich orientiren lässt. Sich erinnernd besinnt sie sich auf sich selbst, wie sie von Natur gestellt, durch die Sünde verstellt und durch die Gnade wieder hergestellt ist. Dann sich nach aussen wendend, beobachtet sie, was von der Welt und ihrer Herrlichkeit ist und wie sie hinfällt. Nur unter sie und zugleich sich selbst vertieft, gedenkt sie des Todes, Gerichts und der Hölle, und endlich erhebt sie sich durch die Betrachtung (Contemplation) hinauf in die Ewigkeit des Himmels. Eine mehr wissenschaftlich gehaltene Demonstration des dogmatischen Inbegriffs der Kirchenlehre über göttliche Dreieinigkeit, Weltschöpfung, Sündenverderbniss, Menschwerdung Gottes, Gnade des heiligen Geistes, Heilmittel der Sakramente und Stand des jüngsten Gerichts enthält das „*Breviloquium*“. In der Schrift „*De septem gradibus contemplationis*“ werden die Stufen der Contemplation so bezeichnet, dass die Seele erst in Flammen geräth, dann zur Salbung gelangt und nun über sich selbst hinauskommt, worauf erst die Contemplation eintritt, die Seele ihre Seligkeit schmeckt und endlich deren Ruhe geniesst, um in der ewigen Heimath zu verharren. Im „*Soliloquium*“, einem Gespräche zwischen dem Menschen und der Seele, das sich an die

Schrift des Hugo von St. Victor *„de arrha animae"* anschliesst, soll sich die Seele vom Bewusstsein der Schuld durch Innewerden der Gnade allmählich zum Genusse der himmlischen Freude erheben. In der Schrift *„De septem itineribus aeternitatis"* werden als Tagereisen auf dem Wege zur Lebensgemeinschaft mit Christus folgende Stufen bezeichnet: die richtige Hinwendung zum Ewigen, das eigentliche Nachdenken (Meditation), die helle Anschauung (Intuition) des Ewigen, die Liebe des Ewigen, die geheime Offenbarung des Ewigen und dessen verdienstliches Thun. Die Steigerung des Liebes-Affectes bis zur höchsten „seraphischen Entzückung" wird in den Abhandlungen *„Stimulus amoris"*, *„Incendium amoris"* und *„Amatorium"* entwickelt. Im *„Itinerarium mentis in deum"* wird der Gang der Erhebung der Seele nach der von Richard von St. Victor gegebenen Anleitung geschildert. Um zum Genusse des höchsten Gutes oder zur Seligkeit zu gelangen, müssen wir uns über uns selbst erheben, was wir nur mit Hülfe der göttlichen Gnade vermögen. Gebet, heiliges Leben, Speculation führen dahin. Durch letztere steigen wir in sechs Stufen zu Gott auf: durch Sinnesanschauung, Einbildungskraft, Verstand, Einsicht, Intelligenz und Gewissen, bis endlich als siebente (dem Bonaventura eigenthümliche) Stufe durch das Ueber-sich-Hinausgehen des Geistes der Sabbathgipfel der sechsfachen Geistesarbeit erreicht wird. In den beiden ersten Stufen haben wir nur die Fusstapfen Gottes, in der dritten und vierten das Bild Gottes, in den beiden letzten Stufen ihn selbst vor uns. Den durch die Sündenschuld verlornen Glanz erhält das Auge der Contemplation nur durch die göttliche Gnade wieder, durch den Glauben und das Verständniss der heiligen Schrift. Im Glauben erhebt sich die Seele dazu, den göttlichen Wahrheiten beistimmen; die Wissenschaft führt sie zum Verständnisse des Glaubens. Obwohl die Wahrheiten des Glaubens Gegenstand des Erkennens sind, so unterscheiden sie sich doch dadurch, dass sie ihrer Natur nach auf Gemüth und Wille wirken und die Seele zu Liebe und Andacht stimmen. Das Bild Gottes im Menschen besteht in der erkennenden Kraft; die Aehnlichkeit Gottes dagegen besteht in der „affectiven" oder Liebeskraft. Die vernünftige Creatur ist für eine unmittelbare Beziehung zu Gott geschaffen und dazu bestimmt, sich für den Gebrauch des gottergebenen Willens andere Dinge anzueignen. Weil die vernünftige Creatur in gewisser Weise Alles ist und dazu geschaffen ist, die Bilder von Allem in sich zu fassen, so kann man sagen, dass ebenso wie das Universum Gott in sinnlicher Totalität, die vernünftige Creatur ihn in geistiger Totalität darstellt. Wie die Gnade einerseits eine durch den Naturzusammenhang vermittelte Einwirkung Gottes und andrerseits eine übernatürliche ist, durch welche die Natur mit neuen Kräften ausgerüstet wird; so ist auch die Liebe zu Gott eine doppelte, einmal ein solche, welche im naturgemässen Verhältniss des Geschöpfs zu Gott als dem höchsten Gut und dem Ziele der Schöpfung gegründet ist, und dann die übernatürliche, durch die Gnade gewirkte, zur Erlösung und Erneuerung des Menschen erforderliche Liebe. — Nachdem die Werke des gefeierten „seraphischen Lehrers" zuerst 1495 zu Strassburg in vier Folianten gedruckt worden waren, wurden dieselben auf Befehl des Papstes Sixtus V. unter Aufsicht römischer Kardinäle vollständig gesammelt und zu Rom 1588—96 (in acht Folianten) herausgegeben. Eine Ausgabe in dreizehn Quartbänden erschien zu Venedig 1751.

Margérie, essai sur la philosophie de saint Bonaventure. Paris, 1855.

W. A. Hollenberg, Studien zu Bonaventura. 1862.

J. Richard, étude sur le mysticisme spéculatif de St. Bonaventure. 1869.

K. Werner, über die Psychologie und Erkenntnisslehre des h. Bonaventura. (In den Wiener Sitzungsberichten d. kais. Ak. d. Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 1876.)

Johannes von Galles (Gaules oder Gaula), bei den Scholastikern Johannes Gualensis oder Vallensis oder de Valleis genannt, war ein Franziskaner aus dem Kloster Wigborn bei Worchester in England, welcher seine Bildung erst zu Oxford und dann in Paris, als Schüler Bonaventura's erhalten hatte und in den letzten Jahrzehnten des dreizehnten Jahrhunderts zu Paris lehrte. Es sind von ihm zwei Schriften vorhanden, deren eine zu Ende des 15. Jahrhunderts (ohne Angabe des Jahres) unter dem Titel *„Liber dictus Summa collationum ad omne genus hominum ad libros IV magistri sententiarum"* in Paris gedruckt wurde und dann wieder zu Venedig unter dem Titel *„Summa de regimine vitae humanae seu margarita doctorum ad omne propositorum"* (1496) erschien. Eine andere kleine Schrift von ihm wurde 1656 unter dem Titel *„Libellus de oculo morali"* gedruckt.

Johannes, mit dem Beinamen Italus (wegen seiner Herkunft aus Italien), lebte gegen das Ende des eilften Jahrhunderts als Nachfolger des Aristotelikers Michael Psellos in Konstantinopel und verursachte durch seine Seelenwanderungslehre und platonische Anschauungen in der orientalischen Kirche eine solche Aufregung, dass er in den Bann gethan wurde. Von seinen Schriften liegen Commentare zu dem aristotelischen Buche „Vom Ausdruck" (*de interpretatione*) und zu den vier ersten Büchern der *„Topica"* handschriftlich in der kaiserlichen Bibliothek zu Wien.

Johannes von Mericuria (Jean de Méricour) war ein Cisterciensermönch, welcher als Anhänger Wilhelm's von Occam um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts lebte und in ethischen Fragen einem Determinismus huldigte, der sich in den Behauptungen zuspitzte, dass auch die Sünde von Gott gewollt, folglich mehr gut, als böse sei, dass es unmöglich sei zu begreifen, wie ein Mensch ohne Hülfe der göttlichen Gnade einer Leidenschaft widerstehen könne und dass ein Mensch, der einer Versuchung nachgebe, der er nicht widerstehen könne, nicht sündige. Diese Lehrsätze wurden im Jahr 1347 durch die Pariser Universität verurtheilt.

Johannes von Neapel, ein Dominikaner, der im Jahr 1330 starb, bestritt als Gegner des Duns Scotus in seiner Schrift „*Quaestiones variae quadraginta duae Parisiis disputatae*“ (1618 in Neapel gedruckt) die von Hervaeus Natalis vorgetragene Auffassung der Wahrheit und erklärte die Wahrheit, im Sinne des Thomas von Aquino, als die blosse Beziehung der Idee zum vorgestellten Gegenstande, also für etwas blos in unserm Verstande Liegendes.

Johannes Philoponos hatte diesen Beinamen (d. h. der Arbeitfreund) wegen seines Fleisses von der Mitwelt, während er selber sich Grammaticus nannte. Aus Alexandrien gebürtig und ein Schüler des Neuplatonikers Ammônios, des Sohnes von Hermeias, hat er ein hohes Alter erreicht, da sein Leben aus der Mitte des sechsten Jahrhunderts in's siebente soweit herüberreichte, dass er als Greis noch die Einnahme Alexandriens durch den Khalifen Omar (640) erlebte. Er gehörte als Christ zur Partei der Monophysiten. In seinen Commentaren zu verschiedenen Schriften des Aristoteles, welche sowohl griechisch, als auch in lateinischen Uebersetzungen schon im sechzehnten Jahrhundert einzeln gedruckt wurden, hat er vorzugsweise die Differenz zwischen der platonischen und aristotelischen Lehre an's Licht zu stellen gesucht. Ausserdem ist von ihm eine Schrift unter dem Titel „*Adversus Procli Diadochi pro aeternitate mundi argumenta XVIII solutiones*“ griechisch (1535) und in lateinischer Uebersetzung (1557) im Druck herausgegeben worden. Er wandte die aristotelische Lehre, dass den Individuen substantielle Existenz im vollsten Sinne zukomme, auf die christliche Trinitätslehre an und zog sich dadurch bei den Rechtgläubigen den Vorwurf des Tritheismus (Dreigötterei) zu. Ueberdies fasste er die platonischen Ideen als schöpferische Gedanken Gottes, welche als Urbilder vor ihren zeitlichen Abbildern existiren. Einer andern Ketzerei machte er sich in der Lehre von der Auferstehung dadurch schuldig, dass er behauptete, da mit der Form unsers Leibes auch die Materie in Verwesung aufgelöst werde, so würden auch die Seelen durch eine neue Schöpfung neue unverwesliche Leiber erhalten und die Wiederbringung der Dinge sei überhaupt als eine ganz neue Schöpfung zu betrachten.

Johannes von Rochelle (seinem Geburtsort in Frankreich), bei den Scholastikern Johannes de Rupella genannt, war im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts geboren und früh in den Franziskanerorden getreten. Nachdem er in Paris der Lieblingsschüler des Alexander von Hales gewesen war, betraute ihn dieser im Jahr 1238 mit der Fortsetzung seiner Vorlesungen. Er starb 1271 in Paris. Unter seinen nur handschriftlich vorhandenen Werken, die überwiegend theologischen Inhalts und aus der Bibliothek des Klosters von den St. Victor in die Pariser Nationalbibliothek übergegangen sind, befindet sich auch eine Abhandlung „*de anima*“, welche eine vollständige Psychologie enthält, die aber nur die Lehren seines Meisters Alexander entwickelt. Nach dem Vorgang des Kirchenvaters Augustinus und der Victoriner unterscheidet er in der menschlichen Erkenntniss fünf Sonderkräfte: Sinn und Einbildungskraft, (welche beide sich auf die körperlichen Formen beziehen), Vernunft, (welche die Natur der körperlichen Dinge, ihre Gattungen, Arten und Unterschiede erkennt), Verstand, (welcher die geschaffenen geistigen Wesen begreift) und Intelligenz, (welche sich zu Gott als der ewigen Wahrheit erhebt.) Auch einen Commentar zu den „Sentenzen“ des Petrus Lombardus (Peter's von Novara) soll Johann von Rochelle geschrieben haben.

Johannes von Salisbury (in Südengland, früher Saresberia) gebürtig, bei den Scholastikern Johannes Saresberiensis genannt, hatte als Jüngling 1136 England verlassen und sich nach Paris begeben, wo er hauptsächlich durch Abälard's Ruf angezogen, seine Studien begann, die er dann in Chartres fortsetzte. Nachdem er 1148 mit dem Erzbischof Theobald von Canterbury nach England zurückgekehrt war, lebte er bis zum Jahre 1163 als Secretär des Erzbischofs in verschiedenen kirchlichen Thätigkeiten, die er später als Secretär des nachfolgenden Erzbischofs Thomas Becket fortsetzte. Während er von 1163—1170 in der Abtei St. Remy bei Rheims zubrachte, war er hauptsächlich mit schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt. Darauf lebte er wiederum einige Jahre in England und wurde 1176 zum Bischof von Chartres gewählt, wo er 1180 starb. Von seinen beiden Lebensbeschreibungen der beiden Erzbischöfe Anselm und Thomas von Canterbury abgesehen, haben hauptsächlich zwei Arbeiten des Johannes von Salisbury für die Philosophie Interesse, sein aus acht Büchern bestehendes Hauptwerk „*Policraticus*

sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum" und die Schrift „*Metalogicus*". Der „*Policraticus*", welcher zuerst 1476 (wahrscheinlich in Brüssel) gedruckt wurde, enthält in den ersten sechs Büchern in freimüthigen kritischen Zeitbetrachtungen werthvolle Beiträge zur Cultur- und Geistesgeschichte damaliger Zeit, während es die letzten beiden Bücher auf ein System kirchlich-politischer Ethik abgesehen haben und eine Anleitung zur Tugend und wahren Glückseligkeit enthalten. Er vergleicht in diesem Werke die Philosophie der Griechen mit dem Thurm zu Babel, da sie im Vertrauen auf die Hülfe der von Gottes Offenbarung nicht erleuchteten Vernunft das Grösste unternommen und auch Herrliches zu Stande gebracht, aber vom Stolze verleitet doch schliesslich in den wichtigsten Fragen jämmerlich geirrt habe. In den Streit der Parteien des Stoicismus und Epikureismus auslaufend, habe sie die Wahrheit so sehr eingebüsst, dass nur die Bescheidenheit und Zurückhaltung des Standpunkts der Akademiker übrig bleibe, welcher durch die Autorität des Herakleides aus Pontos, Cicero und Anderer empfohlen werde. Dieser Zweifel darf jedoch auch nicht zu weit gehen; für den Weisen sei nur dasjenige ungewiss, was uns weder der Glaube, noch die Sinne, noch die Vernunft zur Ueberzeugung bringen und worüber man mit Gründen für und wider streiten kann. Die demuthsvolle Gottesergebung des Christen gilt ihm als ein besserer Weg zur Philosophie, als die stoische Ataraxie (Unerschütterlichkeit des Gemüths). Nachdem dann der Verfasser einen kurzen Ueberblick der antiken Philosophie von Pythagoras bis Apulejus gegeben, stellt er eine mit der Wahrscheinlichkeit sich begnügende Erkenntnisslehre auf und erklärt als den letzten Zweck alles Philosophirens den Zweck des Daseins, die Glückseligkeit, zu welcher nur die Tugend führt, zu deren Erreichung man die verschiedenen Wege der Philosophenschulen vereinigen müsse, damit der Mensch durch die Bande der Wahrheit und Liebe mit Gott vereinigt werde. Dem gegenüber ist das Gebahren der meisten Philosophirenden ebenso verfehlt, als überhaupt das Bestreben der Zeit verkehrt ist, in welcher Habsucht, Sinnenlust, Herrschsucht und Ehrgeiz vorherrschen. An den „*Policraticus*" schliesst sich als eine Streit- und Schutzschrift für die Logik der zuerst im Jahre 1610 zu Paris gedruckte „*Metalogicus*" an, worin er eine für das zwölfte Jahrhundert seltene Bekanntschaft mit den logischen Schriften des Aristoteles zeigt, dessen „*Organon*" er eigentlich zuerst in das wissenschaftliche Bewusstsein seiner Zeit eingeführt hat, obwohl er dem Stagiriten, neben aller Anerkennung seiner philosophischen Grösse, Spitzfindigkeiten vorwirft und ihn überzeugender in der Zerstörung fremder Meinungen, als in der Begründung eigner Ansichten findet. Eine Gesammtausgabe der „*Opera Johannis Sarisberiensis*" von J. A. Giles erschien 1848 zu Oxford in fünf Bänden. Was seine Weltansicht im Ganzen betrifft, so wird dieselbe durchaus vom praktischen Gesichtspunkte beherrscht. Wahrheit und Liebe sind der Zweck, worauf sich unser Denken und Thun zu beziehen haben; die Liebe zu Gott ist das Ziel der Philosophie und die Wahrheit der Weg dazu. Grundlage aller Erkenntniss ist die Sinnlichkeit als erste Thätigkeit der Seele; aus der Sinneswahrnehmung bildet sich Gedächtniss und Phantasie heraus, welche letztere zugleich die Quelle der Affecte und Leidenschaften ist. Die Erhebung unsers Denkens vom sinnlich Gegebnen zum Abstracten bringt das eigentliche Wissen hervor, in welchem der abstrahirende Verstand die substantiellen Formen der Dinge anschaut. Aber die durch Sünde verdunkelte Vernunft bedarf der durch den Glauben vermittelten göttlichen Gnade, um sich von der Sinnlichkeit zur Weisheit zu erheben. In Betreff der scholastischen Streitfrage über die Bedeutung der Universalien oder Allgemeinbegriffe hat Johannes seinem kritischen Bericht über die „nominalistischen" und „realistischen" Parteimeinungen und Schlagworte des zwölften Jahrhunderts seine eigne Ansicht beizufügen nicht unterlassen, welche dahin geht, dass er keine selbständigen Formen oder platonische Ideen zulässt, die von Gott unabhängig wären, sondern die Allgemeinbegriffe als die den Dingen wesenhaft inwohnenden Formen oder Qualitäten auffasst, welche nur vom abstrahirenden Verstande getrennt werden.

H. Reuter, Johannes von Salisbury; zur Geschichte der christlichen Wissenschaft des zwölften Jahrhunderts. 1842.

C. Schaarschmidt, Johannes Saresberensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie. 1862.

Johannes Scotus Erigena war wahrscheinlich um das Jahr 815 in Irland, als der damals sogenannten „Insel der Heiligen" geboren, woher er die Beinamen „*Erigena*" (Irländer) und „*Scotus*" (Scottigena) d. h. Schottländer führt, da der Name „*Scotia*" damals für Schottland und Irland zugleich geläufig war. Von irländischen Mönchen gebildet, erwarb er sich ausser einer geläufigen Kenntniss des Lateinischen zugleich ein damals seltenes Verständniss des Griechischen und gewann bei eingehender Beschäftigung mit den sieben freien Künsten oder dem in den damaligen Klosterschulen gelehrten „*Trivium*" (Grammatik, Dialektik und Rhetorik) und „*Quadrivium*" (Geometrie, Astrologie, Arithmetik und Musik) eine reiche Belesenheit in den Schriften der griechischen und lateinischen Kirchenväter. Während der

angelsächsischen Kämpfe in Britannien kam mit andern gelehrten und ungelehrten Schotten auch der körperlich unscheinbare, aber geistvolle und beredte Mönch Johannes nach einem unsteten Leben zwischen den Jahren 840 und 847 an den Hof Karl's des Kahlen nach Frankreich, wo er als ein „Wunder des Wissens" vom Könige zum Hausgenossen und Berather, sowie zum Lehrer und Vorsteher der Hofschule gemacht wurde und zugleich mit andern am dortigen Hofe lebenden Gelehrten in freundschaftlichem Verkehre stand. Aus Veranlassung der durch den Mönch Gottschalk zu Orbais, in der Diöcese Soissons, hervorgerufenen Streitigkeiten über die göttliche Vorherbestimmung veröffentlichte der „Schotte im königlichen Palast", vom Erzbischof Hincmar von Rheims aufgefordert, im Jahre 851 eine kleine Schrift „*de praedestinatione Dei*" gegen den „gräulichen Wahnwitz" Gottschalks, indem er unter Anderem behauptete, derselbe hätte eigentlich „in Oel und Pech brennen" sollen, wofür sich nun aber der Schotte gefallen lassen musste, von seinem bisherigen Freunde, dem Bischof Prudentius von Troyes und dem Diaconus Florus zu Lyon als hohler und anmaasslicher Schwätzer und verabscheuungswürdiger Gotteslästerer hingestellt zu werden, der sich als verlorener Sohn mit der Eichelmast weltlicher Wissenschaft genährt habe. In Folge dessen wurde Erigena's Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung als Irrlehre auf zwei französischen Synoden verurtheilt und die auf das unbedingte Vorherwissen Gottes gegründete doppelte Vorherbestimmung zur Seligkeit und zur Verdammniss als die wahre Lehre der rechtgläubigen Kirche geltend gemacht. Auf Betreiben des Papstes musste Erigena (859) seinen Lehrstuhl an der königlichen Hofschule zu Paris aufgeben, ohne dass er jedoch die Gunst des Königs verloren hätte. Auf Anregung des Letzteren unternahm der gelehrte Schotte eine neue lateinische Uebersetzung der Schriften des angeblichen Areopagiten Dionysius (s. diesen Artikel), welcher in den Augen Erigena's als „der grosse und göttliche Offenbarer" galt, sowie der Erklärungs-Schriften des Abtes Maximus Confessor (Bekenner) zu den angeblich Dionysischen Werken. Von letzterer Uebersetzung sind nur wenige Bruchstücke erhalten; überhaupt aber haben diese Uebersetzungen des Pseudo-Dionysius wegen ihrer Ungelenkheit für das Verständniss dieser Schriften keinen Werth. Nach dem im Jahre 877 erfolgten Tode Karl's des Kahlen folgte Scotus, dessen Gelehrsamkeit durch sein in den sechziger Jahren des neunten Jahrhunderts vollendetes Hauptwerk „über die Eintheilung der Natur" auch in England in hohem Ansehn stand, wahrscheinlich im Jahr 883 einem Rufe Alfred's des Grossen auf einem Lehrstuhl an der Hochschule zu Oxford. In Folge von Streitigkeiten jedoch, die in Oxford zwischen den ältern und neu eingetretenen Lehrern entstanden waren, wurde Scotus bald darauf zum Abte von Malmesbury ernannt, wo er um das Jahr 889 von den ihm untergebnen Mönchen ermordet wurde. Das erwähnte Haupt- und eigentliche Lebenswerk des Scotus „*de divisione naturae*", in fünf Büchern, bewegt sich in der damals beliebten Form eines Gesprächs zwischen Lehrer und Schüler, und ist der Dialog ziemlich lebendig und nicht ohne Geschick behandelt, indem der Schüler dem Meister gegenüber keineswegs eine nichtssagende Rolle spielt, beide vielmehr in Frage und Antwort gleich sehr die Entwickelung der Gedanken fördern. Erigena zeigt sich darin ebenso genau bekannt mit der heiligen Schrift, wie mit Platon, Aristoteles, Boëtius und den Kirchenvätern, unter welchen er namentlich den Augustinus und den Areopagiten Dionysius häufig erwähnt. Platon gilt ihm als der grösste unter denen, die über die Welt philosophirt haben, und Aristoteles als der scharfsinnigste Ergründer des Unterschieds der Dinge. Die überlieferten aristotelischen Kategorien und logischen Kunstwörter sind die Mittel, an denen sich Erigena's philosophisches Denken zurechtfindet. Er befolgt dabei die Methode, welche er bereits in seiner Abhandlung „Von der göttlichen Vorherbestimmung" als die bei der Behandlung aller wissenschaftlichen Probleme einzuschlagende erörtert hatte, indem er dabei vier Wege unterschied: zuerst die Eintheilung des Einen in ein Vielfaches, sodann die Hervorhebung des Einen aus dem Vielen durch Abgrenzung und Bestimmung, weiterhin Beweisführung durch Aufhellung des Dunkeln aus dem Offenbaren, und endlich Auflösung des Zusammengesetzten in dessen einfache Bestandtheile. Die aristotelische Form des Schlusses (Syllogismus) wird von Erigena fast immer angewandt. Dabei ist jedoch die Darstellung oft abgerissen und unzusammenhängend, so dass die Erörterungen über verwandte Gegenstände in allen fünf Büchern des Werkes zerstreut sind. Obwohl sich dasselbe durch Form und Inhalt über die im früheren Mittelalter üblichen encyclopädischen Sammelwerke des damaligen Wissens weit erhebt, so hat der Lehrinhalt des Werkes doch eigentlich nur den Werth einer geistvollen Wiederholung des überlieferten Wissensinhaltes, und beschränkt sich seine Originalität eigentlich nur auf die Eintheilung der gesammten Natur in vier Formen, welche zusammen den Lebensprocess der Welt darstellen sollen. Im Uebrigen hat Erigena in der Widmung seiner Uebersetzung der Auslegungsschriften des Maximus an seinen königlichen Gönner Karl dem Kahlen ausdrücklich erklärt, dass er von seinem grossen Lehrer Dionysius alle Hauptsätze seines

Systems gelernt habe, bei deren Verständniss ihm Maximus zu Hülfe gekommen sei. Von dorther sei die Unterscheidung einer verneinenden und bejahenden Theologie ebenso entnommen, wie die Lehre, dass die Ursache von Allem (Gott) nur Eine, aber in ihrer Einheit zugleich vielfache sei, dass Alles, was ist, vom Höchsten bis zum Niedrigsten, vom Allgemeinen bis zum Besonderen, aus der Güte Gottes stamme, zu welchem als zur höchsten Einheit hinaufgestiegen werden müsse. Wir sehen also beim Uebergange des Alterthums in das Mittelalter das Ergebniss der griechisch-christlichen Wissenschaft sich bei Erigena noch einmal energisch zusammenfassen, um sich in dieser Gestalt mit der abendländischen Bildung zu verschmelzen. Mit grosser Gewandtheit versteht er es, die Lehren der Kirchenväter als Belege für seine Lehraufstellungen herbeizuziehen; gleichwohl steht er ihnen in seinem Urtheil frei gegenüber, und wo er von unbedingter Autorität spricht, hat er vorzugsweise die heilige Schrift im Auge, deren Ansehen ihm fest steht und die er eben nur richtig zu verstehen trachtet. Mit ihr hat, seiner Ansicht nach jede Erforschung der Wahrheit zu beginnen, da in ihr die untrügliche göttliche Autorität spricht. Vernunft und Autorität fliessn aus einer und derselben Quelle göttlicher Weisheit, nur dass die Vernunft der Natur nach, die Autorität der Zeit nach früher ist. Durch sich selbst unwandelbar gestützt, bedarf die wahre Vernunft, die in Allem die Wahrheit sucht und findet, nicht erst der Beistimmung der Autorität. Darum muss man zuerst die Vernunft und danach die Autorität gebrauchen, aber freilich nicht die durch die Sünde getrübte, sondern die durch die Gnade des eingesenkten göttlichen Wortes erleuchtete und mit diesem göttlichen Licht erfüllte Vernunft. Und so angesehen ist es eigentlich nicht die Vernunft selbst, welche zur Wahrheit führt, sondern das göttliche Licht erkennt in der Vernunft sich selber. Nicht der Mensch ist es eigentlich, welcher Gott erkennt, sondern Gott erkennt sich selbst im Menschen. Auf dieser Grundlage baut sich nun in folgenden Grundzügen die Weltanschauung des Erigena auf.

Umfasst man in dem Worte „Natur“ Alles, was ist und was nicht ist, so zerfällt sie nach ihren Hauptunterschieden in vier besondere Formen: zunächst als Natur, welche schafft und nicht geschaffen wird, sodann als schaffende und geschaffene Natur, drittens als Natur, welche schafft und geschaffen wird und endlich als nicht schaffende und nicht geschaffene Natur. Wie nun die erste und vierte Betrachtungsweise in Gott, so wird die zweite und dritte in der Schöpfung erkannt. Die erste und vierte Naturform sind eins, weil sie nur von Gott verstanden werden, welcher nicht blos der Anfang von Allem ist, was von ihm geschaffen ist, sondern auch das Ende von Allem, was nach ihm hinstrebt, um in ihm ewig und unveränderlich zu ruhen. Die zweite und dritte Naturform werden in der Natur der geschaffenen Dinge gefunden, und zwar wird die zweite in den ersten Ursachen der bestehenden Dinge und die dritte in den Wirkungen dieser ersten Ursachen gefunden. Der ersten Naturform entspricht die eigentliche Theologie, der zweiten die Idealwelt, der dritten die Kosmologie mit der Anthropologie, der vierten die Soteriologie und Eschatologie des dogmatischen Lehrsystems der Kirche, dessen gesammter Inbegriff somit in den Rahmen dieser vier Naturformen von Erigena eingespannt wird. Zuletzt löst sich der Unterschied dieser vier Naturformen in die Einheit des Geschöpfs mit dem Schöpfer als Wesenseinheit der gesammten Natur auf, und der Sinn der Unterscheidungen ist im Grunde kein anderer, als dass eben in allen Dingen Gott nur sich selber schafft und nur sich selber zur Erscheinung kommt oder, mit andern Worten, dass Gott selber Alles und in Allem selber oder dass er die allgemeine Wesenheit und Form ist, welche Alles umfasst. Was nicht aus Gott ist, kann überhaupt nicht begriffen werden. Gott ist Anfang, Mitte und Ende der geschaffenen Welt, und der Ausdruck: Gott macht Alles, bedeutet so viel als: er ist in Allem und besteht als die Wesenheit von Allem, denn er allein ist wahrhaft durch sich selbst und ist allein Alles, was im Seienden als das wahre Sein gelten muss. Was aber in ihm wahrhaft erkannt wird, ist durch Theilnahme an ihm. In allen Einzelexistenzen aber, die an ihm Theil nehmen, ist er ebenso ganz und vollständig als in sich selber. Auf mannigfache Weise in Alles sich ergiessend, damit es sei, verbindet er Alles in sich zur Einheit und bleibt doch einfach in sich selbst und über Allem. Darin liegt auch der Grund, warum die allgemeinen Grundbegriffe alles Seienden, die von Aristoteles überkommenen Kategorien, auf Gott selbst nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur durch Uebertragungen angewandt werden können. Als ohne Anfang und Ende seiend kann die schaffende und ungeschaffene Natur keine Bewegung haben, und als ewig thätig kann Gott nicht ruhen; seine Bewegung ist sein Wille, wodurch er Alles werden will, und sein Wille ist eben so sehr sein Sein wie sein Schaffen. Er ist als bewegliches Stehen und als stehende Bewegung. Er kann nicht Sein genannt werden, da er über dem Sein ist, wie er über der Liebe, Ueberwesen, überunendlich, übereinfach, überewig ist. Ja, eigentlich weiss Gott nicht einmal, was er ist, weil er überhaupt nicht Etwas, sondern das unendliche Wesen schlechthin ist und nur in seiner schaffenden Thätigkeit sich

selbst erkennt. Näherhin weiss Gott nichts vom Bösen, weil dieses sonst etwas Wesentliches und Nothwendiges wäre; er weiss ferner dasjenige nicht, dessen Gründe und Ursachen nicht von Ewigkeit her in ihm liegen; ebenso weiss er dasjenige nicht, was noch nicht durch sichtbare Gestaltung in seinen Wirkungen zur Erscheinung gekommen ist; endlich weiss sich Gott nicht einbegriffen in der Zahl der von ihm geschaffenen Dinge, da er erkennt, dass er Nichts von allem Erkennbaren und Nennbaren ist. Darum ist aber das Nichtwissen im Grunde nichts Anderes, als unaussprechliche Einsicht und Weisheit. Aus dem Sein dessen, was ist, erkennt man, dass die göttliche Natur ist; aus der wunderbaren Ordnung der Dinge, dass sie weise ist; aus der Bewegung, dass sie Leben ist. Sie ist also erste, schöpferische Ursache von Allem, ist weise und lebt, und darum haben die Forscher der Wahrheit überliefert, durch das Wesen werde der Vater, durch die Weisheit werde der Sohn und durch das Leben werde der heilige Geist begriffen. Ingleichen haben sie drei Substanzen der göttlichen Einheit begriffen: eine ungezeugte, eine gezeugte und eine hervorgehende, und das Verhältniss der ungezeugten Substanz zur gezeugten haben sie Vater, das Verhältniss der gezeugten zur ungezeugten Substanz haben sie Sohn, das Verhältniss der hervorgehenden Substanz zur ungezeugten und zur gezeugten Substanz haben sie heiligen Geist genannt. Alles, was der Vater in dem Sohne macht, vertheilt der heilige Geist, welcher einem Jeglichen das ihm Eigenthümliche giebt, wie er will. Der Vater ist grösser, als der Sohn, der Ursache nach, nicht der Natur nach, der Vater ist die Ursache des Sohnes und des heiligen Geistes; der Sohn aber ist die Ursache der Begründung der ersten Ursachen, wie der heilige Geist die Ursache von deren Vertheilung ist. Im Sohne hat Gott die Grundlagen und Anfänge aller Naturen von Ewigkeit her gemacht. Indem Gott seinen Sohn zeugt, denkt er in ihm und ist er in ihm die Ursache von Allem dadurch, dass die uranfänglichen Ursachen im Sohne gedacht werden. Die ersten Ursachen aber schafft Gott nicht aus einem Stoffe; denn was in ihm ist, das ist er selbst; aber auch ausser ihm hätte er keinen Stoff nehmen können, da ausser ihm Nichts ist. Aus Nichts hat er vielmehr Alles geschaffen oder aus ihm selbst. Gott selbst also wird in den uranfänglichen Ursachen oder Urgründen; indem er aus den geheimsten Tiefen seiner Natur, worin er sich selbst unbekannt ist, in die Urgründe der Dinge herabsteigt, schafft er in ihnen sich selbst. Diese uranfänglichen Ursachen sind das, was die Griechen Ideen nennen, d. h. die Gattungen, ewigen Formen und unveränderlichen Vernunftgründe, in welchen die unsichtbare Welt besteht und die sichtbare Welt zur Erscheinung kommt. Es giebt keine Creatur, welcher nicht ihr eigner, im göttlichen Worte gesetzter Grund voransginge, nach welchem sie eben gesetzt ist, dass sie ist, und von welchem sie bewahrt wird, dass sie ewig ist. Denn auf natürliche Weise entsteht in der sichtbaren und unsichtbaren Creatur Nichts, was nicht in diesen ursprünglichen Ursachen vor allen Zeiten und Räumen vorherbestimmt und vorhergeordnet ist. Solche uranfängliche Ursachen oder Gründe sind nämlich: die Güte an sich, die Wesenheit an sich, das Leben an sich, die Weisheit an sich, die Einsicht an sich, die Vernunft an sich, das Heil an sich, die Tugend an sich, die Grösse an sich, die Allmacht an sich, die Ewigkeit an sich, der Frieden an sich und alle Kräfte und Gründe, welche auf einmal und zugleich der Vater im Sohne hervorbrachte und wonach die Ordnung aller Dinge vom Höchsten bis zum Niedrigsten festgesetzt wird. Und es wird keine Kraft und Substanz in der Natur der Dinge gefunden, welche nicht durch Theilnahme an den Urgründen hervorginge. Jede Creatur ist Wesenheit, sofern sie in ihren ewigen Gründen existirt, Natur dagegen, sofern sie in einem Stoffe räumlich und zeitlich zur Erscheinung kommt. Indem die Materie aller Form und Farbe entbehrt, ist sie durchaus unsichtbar und unkörperlich und deshalb nur für die Vernunft fassbar; sie ist aber fähig, die Formen, die sie sich nicht selbst zu geben vermag, in sich aufzunehmen. Als Abwesenheit aller Formen ist sie nahezu Nichts, gleichwohl aber nicht ausgeschlossen aus dem Kreis der uranfänglichen Ursachen und eingeschlossen in der göttlichen Weisheit und vom Schöpfer aus Nichts geschaffen worden. Das Körperliche muss als aus Unkörperlichem entstanden gedacht werden. Was dem Körper als wesentliche Form zu Grunde liegt, ist die allgemeine Wesenheit, die sich mit gewissen an sich unkörperlichen Eigenschaften umkleidet, welche dann in die sichtbare Körperlichkeit hervortreten. Da nun die Körper nur Verknüpfungen aus unkörperlichen Factoren sind, so können sie auch wieder in diese aufgelöst werden und als Körper in das Nichts zurücksinken. Gleichsam die Brücke zwischen dem rein Intelligibeln und dem sinnlich Sichtbaren bilden die vier einfachsten und reinsten Elemente: Feuer, Luft, Wasser und Erde, welche überallhin verbreitet sind und durch unsichtbaren Zusammentritt zu einander wechselseitig alle sinnlich erscheinenden Körper bilden, die ganze himmlische Sphäre mit Allem, was in und ausser ihr vom Höchsten bis zum Niedrigsten enthalten ist. Alles, was natürlicher Weise bewegt wird, nimmt aus irgend einem Leben den Anfang seiner Bewegung; jede Lebensform, die uns in der Mannigfaltigkeit der Körper begegnet,

geht auf ein allgemeinstes Leben zurück, woran Theil nehmend das Einzelleben besonders gestaltet wird. Das allgemeine Leben, welches die Alten allgemeine Seele nannten, theilt sich in das Leben der vernünftigen und der unvernünftigen Creatur. Ersteres kommt den Engeln und den Menschen zu; das unvernünftige Leben ist entweder Pflanzen- oder Thierleben. Gipfelpunkt und Schluss der Schöpfung ist der Mensch, um dessen willen die ganze sinnliche Welt geschaffen ist, damit er ihr durch die Würde seiner vernünftigen Natur vorstehe, wie er ja zugleich auch als eine wunderbare Zusammensetzung aller geschaffenen Substanzen erscheint, die in ihm zur Einheit zusammengehen. Der Mensch erkennt wie ein Engel, urtheilt und schliesst wie ein Mensch, empfindet wie das vernunftlose Thier, leibt und lebt wie die Pflanze und hat nach Leib und Seele die Kraft des Seins; dies Alles aber ist sein einiges und ungetheiltes Leben. Ursprünglich aber zugleich und auf einmal nach Leib und Seele von Gott erschaffen, enthielt der Mensch (Adam) die Gründe aller Menschen nach Leib und Seele und zugleich Bild und Aehnlichkeit Gottes in sich, indem seine Seele zugleich Wesenheit, Vermögen und Thätigkeit ist, sein Leib aber als himmlischer und geistiger zugleich unzerstörbar und unsterblich war. Die nach dem Bilde Gottes gegründete und noch nicht nach Geschlechtern unterschiedene Menschennatur in ihrer ursprünglichen Reinheit ist das Paradies des Menschen. Indem sich aber der freigeschaffene Mensch nicht demüthig zu Gott wandte, sondern stolz sich selber und den veränderlichen Gütern zukehrte, sank er aus seinem höhern Zustand herab und ward zur Strafe für die Sünde mit dem sinnenfälligen Körper bekleidet, in welchem er jetzt auf Erden lebt, und erhielt nun die Werkzeuge der fleischlichen Fortpflanzung. Aber auch nach dem Sündenfalle ist dem Menschen mit der Vernunft auch die Freiheit verblieben, ja selbst die ursprüngliche höhere, geistige Leiblichkeit ist unter der Hülle des sterblichen Körpers noch verborgen für das Auge des Geistes bemerkbar. Die Verrichtungen des Leibes sind Thätigkeiten der Seele als des innern Menschen, als der Bewegerin des Leibes. Die Seele ist ganz Leben, ganz Verstand, ganz Vernunft, ganz Sinn, ganz Gedächtniss, und ganz ausser und über aller Creatur bewegt sie sich in einer ewigen geistigen Bewegung um ihren Schöpfer. Die Erkenntnisskraft der Seele ist eine dreifache, indem sie als Verstand die erste Naturform oder die überwesentliche Gottheit, als Vernunft die zweite Naturform oder die uranfänglichen Ursachen und ewigen Gründe aller Dinge, als innerer Sinn aber die dritte Naturform oder die Welt der Wirkungen erkennt. Die Erkenntniss des Menschen nimmt zuerst den aufsteigenden Weg. Aus der sinnlichen Wahrnehmung abstrahirt der innere Sinn die allgemeinen Begriffe der Gattungen und Arten und gelangt bis zum Begriffe der allgemeinsten Wesenheiten. Die so gewonnenen Begriffe nimmt dann die Vernunft aus dem innern Sinn auf und erfasst sie in ihrer innern Einheit, wie sie im Worte Gottes gegründet sind. Endlich bezieht der Verstand Alles, was auf diesen niedern Stufen der Erkenntniss erkannt worden ist, auf Gott als den schöpferischen Grund zurück, zu welchem Alles auch wieder zurückkehrt. Umgekehrt beginnt der Weg der absteigenden Erkenntniss mit der „gnostischen" Anschauung Gottes im Verstande, welcher damit zugleich die uranfänglichen Ursachen im göttlichen Worte erfasst und sie der Vernunft einprägt. Was die Vernunft als vom Verstand ihr Eingeprägtes noch einheitlich befasst, gliedert dann der innere Sinn zur Vielheit heraus, indem er die Gattungs- und Artbegriffe von den höchsten bis zu den niedrigsten herab entwickelt und an einander reiht. In diesen drei höhern Erkenntnisskräften ist die Seele des Menschen ein Abbild der göttlichen Dreieinigkeit: der Verstand entspricht dem Vater, die Vernunft dem Sohne und der innere Sinn dem heiligen Geiste. Die ganze Natur der Seele ist wesentlich Wille, welcher keiner Nothwendigkeit und keinem Zwange unterworfen, sondern frei ist und darum die freie Bewegung zum Guten, wie zum Bösen hat. Letzteres ist nicht in die menschliche Natur eingepflanzt, sondern liegt in dem verkehrten und unvernünftigen Trieb des freien Willens begründet und ist ein Mangel an Bethätigung der ursprünglichen Kräfte der Seele, die zu Gott hinstreben. Da die Natur blos Trägerin des Bösen ist, so kann sie von demselben auch wieder gereinigt werden. Das in Folge der Sünde schlummernde und verhinderte, aber dem Vermögen nach als natürlicher Zug der Seele zu Gott noch vorhandene Gute wird durch die Gnade geweckt und kommt zur Wirksamkeit. Dies zu vermitteln, stieg das göttliche Wort in die sichtbare Welt herab, um in menschlicher Gestalt die in's Irdische verlorenen ewigen Ursachen zu Gott zurückzurufen. Seine Auferstehung vom Tode war die Rückkehr der menschlichen Natur in ihm zu ihrem ursprünglichen Zustande. Was er aber in sich selber besonders vollendete, wird er zur Zeit der allgemeinen Auferstehung in der ganzen Natur vollenden, d. h. er wird Alles in Geist verwandeln und zur Gleichheit mit der himmlischen Herrlichkeit, welche die Engel besitzen, zurückführen. Die Rückkehr der Dinge in Gott findet in drei oder (nach andern Aeusserungen Erigena's) in fünf Stufen statt. Die erste Stufe tritt ein, wenn der Körper in die vier Elemente, aus denen er

zusammengesetzt ist, wieder aufgelöst wird; die zweite Stufe vollzieht sich in der Auferstehung der Leiber; die dritte Stufe tritt ein, wenn der irdische Leib in Geist verwandelt wird; die vierte Stufe findet statt, wenn die ganze Menschennatur in die ewigen Urgründe zurückkehrt; die fünfte Stufe der Rückkehr wird erreicht, wenn sich die menschliche Natur mit ihren Gründen zu Gott bewegt und Nichts mehr sein wird, als Gott allein. Bei der allgemeinen Wiedergeburt der Welt werden Sünde und Böses verschwinden und die gereinigte Schöpfung wird in Gott, zu welchem sie zurückgekehrt ist, zur ewigen und seligen Ruhe kommen.

In diesen Grundanschauungen bewegt sich die Lehre Erigena's, mit welcher er in seiner Zeit so ziemlich allein stand, indem nur ein einziger Schüler Humbald als ein solcher genannt wird, der wenigstens eine Zeit lang ein Anhänger dieser Lehre gewesen wäre. Da auf der Lehre Erigena's von der göttlichen Vorherbestimmung, welche von ihm als zusammenfallend mit dem nur auf das Gute sich beziehenden Vorherwissen und Vorherwollen Gottes gefasst wurde, der Bann der Kirche ruhte, so wurde von den grossen Scholastikern und Mystikern des Mittelalters, einem Anselm von Canterbury, Abälard, Albert dem Grossen, Duns Scotus, Bonaventura und Thomas von Aquino der Name des Erigena nicht einmal genannt, während allerdings bei Wilhelm von Malmesbury im zwölften Jahrhundert und auch bei den Victorinern Hugo und Richard das Werk *„de divisione naturae"* in Ehren stand. Als aber zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts die auf dem Werke Erigena's fussenden Lehren Amalrich's von Bena nnd David's von Dinant vom Urtheil der Kirche getroffen worden waren, wurde auch das Werk des Erigena vom Papst Honorius III. (1225) verdammt und die Aufsuchung und Verbrennung der vorhandenen Abschriften befohlen. Die trotzdem auf unsere Zeit gelangten Handschriften gehören in's elfte bis dreizehnte Jahrhundert. Das Werk wurde erst zu Ende des siebenzehnten Jahrhunderts durch Thomas Gale in Oxford (1681) durch den Druck veröffentlicht, aber diese erste Ausgabe zugleich durch den Papst Gregor XIII (1685) auf den Index der kirchlich verbotenen Bücher gesetzt. Nachdem dasselbe durch C. B. Schlüter in Münster (1838) wiederum veröffentlicht worden war, wurde eine Gesammtausgabe sämmtlicher noch handschriftlich vorhandenen Schriften Erigena's, mit Feststellung des richtigen Textes, im 122. Bande der von Migne in Paris herausgegebenen Patrologie durch H. L. Floss (1853) hergestellt. Nach dieser Ausgabe wurde das Hauptwerk „Von der Eintheilung der Natur" in der „philosophischen Bibliothek" von L. Noack (1870) in deutscher Uebersetzung veröffentlicht.

St. René Taillandier, Scot Erigène et la philosophie scolastique. 1843.

Th. Christlieb, Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena. 1860.

J. Huber, Johannes Scotus Erigena; ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter. 1861.

L. Noack, Johannes Scotus Erigena. Sein Leben und seine Schriften, die Wissenschaft und Bildung seiner Zeit, die Voraussetzungen seines Denkens und Wissens und der Gehalt seiner Weltanschauung. 1876.

Johannes, aus Stoboi in Makedonia gebürtig und darum gewöhnlich Johannes Stobaeus, oft auch nur kurzweg Stobaios oder Stobaeus genannt, war ein Neuplatoniker aus dem fünften oder sechsten christlichen Jahrhundert, welcher als ein fleissiger Sammler aus zum Theil verlorenen Schriften griechischer Philosophen eine wichtige Quelle für die Geschichte der griechischen Philosophie geworden ist. Seine Auszüge bilden in den Handschriften zwei verschiedene Werke, von welchen das eine den Titel „physische und moralische Eklogen", das andere den Titel „Florilegium oder Sermonen" führt. Er hat in den „Eklogen" eine gemeinsame Quelle mit den Verfassern der fälschlich dem Plutarchos aus Chäronea beigelegten Schrift *„de placitis philosophorum"* und der dem Galenos beigelegten Schrift *„de philosophiae historia"*, nur dass Stobaeus stellenweise vollständigere Auszüge hat. Ausgaben des *„Florilegium"* sind von Th. Gaisford (Oxford, 1822 und Leipzig, 1823—24) und von A. Meineke (Leipzig, 1855—57), Ausgaben der *„Eclogae physicae et ethicae"* von A. H. L. Heeren (Göttingen, 1792—1801), von Th. Gaisford (Oxford, 1850) nnd von A. Meineke (Leipzig, 1860 nnd 64, in zwei Bänden) vorhanden.

Johannes a Sancto Thoma, ein portugiesischer Dominikaner, welcher Lehrer zu Alcala und Salamanca war und 1644 starb. Er hat sich als Theolog durch acht Foliobände *„Commentarii theologici in Thomam Aquinatem"* einen Namen erworben, in der Geschichte der Philosophie aber durch seinen *„Cursus philosophicus ad exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris angelici [Thomae Aquinatis] mentem"* sich als Erklärer der peripatetischen Philosophie bekannt gemacht.

Johannes de Werdea (manchmal auch Hieronymus de Werdea genannt) war zu Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts zu Donauwörth geboren, machte seine Studien zu Wien, wo er Magister wurde und einige Zeit lang mit Beifall lehrte. Im Jahr 1452 wurde er Benedictinermönch zu Mannsee in Oberösterreich und nahm den Klosternamen Hieronymus an, wurde 1463 Prior seines Klosters nnd starb 1475. Von seinen zahlreichen Schriften ist nur Weniges gedruckt. In seiner ethisch-philosophischen Welt-

anschauung zeigt er sich als ein Mystiker, während er sich in seinem Commentar zu den „*Summulae*“ des Petrus Hispanus als Vertreter der nominalistischen Logik Occam's erweist. Dieses Werk wurde unter dem Titel „*Exercitata parvorum logicalium secundum viam modernorum*“ 1487 zu Reutlingen gedruckt.

Jonische Schule oder jonische Naturphilosophie bezeichnet die erste Stufe in der weltgeschichtlichen Eröffnung der Philosophie durch die Griechen, wie sie sich im siebenten und sechsten vorchristlichen Jahrhundert während vier Menschenaltern auf dem Boden Joniens an die Namen der Milesier Thales, Anaximander, Anaximenes und des Ephesiers Herakleitos knüpft. Die philosophische Entwickelung unter den jonischen Griechen Kleinasiens begann mit der Frage, wie man sich den ursprünglichen Zustand der Natur zu denken habe. Die ältesten Naturdenker beantworteten diese Frage mit einer Vorstellung vom Grund oder Anfang, vom Stoff oder Urseienden, woraus Alles entstanden sei. Bei Thales war dieser Grundstoff das Wasser, bei Anaximander ein unbestimmter und unbegrenzter Stoff (vielleicht als kosmischer Urnebel gedacht), bei Anaximenes (wie bei zwei jüngern Denkern Diogenes von Apollonia und Idaios von Himera) die Luft, bei Herakleitos das Feuer. Indem Letzterer neben dieser Bestimmung des Feuers als allgemeiner Naturmacht zugleich die Form des Naturschaffens und den Wechsel des Entstehens und Vergehens in's Auge fasste, hat er in seiner Weltansicht den Standpunkt und Inhalt der jonischen Naturphilosophie zu ihrer vollendetsten Gestalt erhoben.

Joscellinus (oder Gauslenus) Suessionensis (von seinem spätern Bischofssitze Soissons benannt) stammte aus einer angesehenen Familie des südlichen Frankreichs und hatte sich durch fleissiges Studium schon früh zum Lehrer befähigt. Im Anfange des zwölften Jahrhunderts scheint er zu Paris neben Abälard, als dessen Gegner er auf dem Concil zu Sens auftrat, gelehrt zu haben. Er war mit Bernhard von Clairvaux befreundet und wurde 1122 Bischof von Soissons, als welcher er 1151 starb. Abgesehen von seinen durchaus rechtgläubigen theologischen Schriften, wird er von H. Ritter, dem Geschichtschreiber der Philosophie, für den Verfasser einer anonymen Abhandlung „*de generibus et speciebus*“ (Von den Gattungen und Arten) gehalten, welche von Victor Cousin mit Unrecht den Schriften Abälard's beigezählt wurde. Diese Abhandlung greift in die Geschichte der scholastischen Streitfrage in Betreff der Bedeutung der Allgemeinbegriffe insofern ein, als darin eine Vermittelung zwischen den beiden entgegengesetzten Parteistandpunkten des Realismus und Nominalismus versucht wird.

Josef ibn Caspi oder Kaspi siehe Ibn Caspi.

Jouffroy, Théodore Simon, war 1796 zu Pontets, unweit Mouthe im Departement Doubs, geboren und nach dem frühen Tode seiner Eltern zuerst im Hause seines Oheims, der eine Lehrstelle am Collège zu Pontarlier bekleidete, später im Collège zu Dijon gebildet und 1814 in die Pariser Normalschule aufgenommen, wo er durch Victor Cousin in die Philosophie eingeführt wurde. Nachdem er 1816 mit einer Abhandlung über das Schöne und Erhabne zum Doctor der Philosophie promovirt worden war, wurde der Einundzwanzigjährige 1817 als Repetent für Philosophie bei der Normalschule angestellt und eröffnete zugleich einen *Cours de philosophie* am Collège Bourbon. Nachdem die Normalschule 1822 von der Regierung geschlossen worden war, hielt er Privatvorlesungen in seiner Wohnung und lieferte Beiträge in verschiedene Zeitschriften. Seit 1828 trug er bei der philosophischen Facultät (*faculté des lettres*) in Paris, als Vertreter Milon's, Geschichte der alten Philosophie vor, trat nach der Julirevolution wieder als Lehrer der neu eröffneten Normalschule ein und war daneben bei der philosophischen Facultät als Adjunct von Royer-Collard für Geschichte der neuern Philosophie thätig und seit 1831 zugleich Deputirter für den Bezirk von Pontarlier in der Kammer der Abgeordneten. Er eröffnete 1832 einen Lehrgang von Vorlesungen über das Naturrecht, welche von seinen Zuhörern stenographirt und später als „*Cours de droit naturel*“ im Druck veröffentlicht wurden. Im Jahr 1833 wurde er Mitglied der Akademie für die Classe der moralischen und politischen Wissenschaften. Ein schwerer Krankheitsanfall in Folge von geistiger Ueberanstrengung nöthigte ihn, den Winter 1835—36 in Pisa zuzubringen, wo er seine Uebersetzung der Werke des schottischen Philosophen Thomas Reid vollendete. Nach Paris zurückgekehrt, vertauschte er 1838 seine Stelle an der Normalschule mit der durch den Tod Laromiguière's erledigten Stelle eines Universitätsbibliothekars und musste sich bald auch, aus Gesundheitsrücksichten, auf seinem Lehrstuhle für Geschichte der neuern Philosophie bei der Universität durch seinen frühern Schüler Adolphe Garnier vertreten lassen. Er starb nach kaum zurückgelegten 46. Lebensjahre 1842. Unter seinen philosophischen Arbeiten ist zunächst die Uebersetzung von Dugald Stewart's Moralphilosophie zu erwähnen, welche unter dem Titel „*Esquisses de philosophie morale de Dugald Stewart*“ 1826 mit einer ausführlichen Vorrede Jouffroy's erschien, die durch ihre psychologischen Untersuchungen den Werth eines

selbständigen Buches hat, indem er sich darin über die psychischen Phänomene und die Möglichkeit, ihre Gesetze festzustellen, sowie über den Begriff und die Erscheinungen des Bewusstseins ausspricht. An seiner mit Unterstützung seiner Schüler veranstalteten Uebersetzung der „*Oeuvres complètes de Thomas Reid*“ (in sechs Bänden) arbeitete Jouffroy acht Jahre (1828—35) und begleitete den zuletzt erschienenen ersten Theil mit einer Vorrede über den Werth und die Bedeutung der schottischen Philosophie überhaupt und deren Auffassung des menschlichen Wissens und seiner Bedingungen und Grenzen. Eine Sammlung der von Jouffroy in Zeitschriften veröffentlichten Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte, der Moral und Lebenswissenschaft, vermehrt mit einigen noch ungedruckten Aufsätzen, erschien unter dem Titel „*Mélanges philosophiques*“ (1833), wozu die nach seinem Tode durch Damiron herausgegebnen „*Nouveaux mélanges philosophiques*“ (1842) als zweiter Theil kamen. Ebenso wurde der im Jahr 1835 von Jouffroy in zwei Bänden unvollendet veröffentlichte „*Cours de droit naturel*“ im Jahr 1842 durch Damiron, nach den vom Verfasser hinterlassenen Aufzeichnungen, mit einem dritten Bande vermehrt und das Ganze in zweiter Auflage 1843, in dritter 1857 herausgegeben. Ebenfalls durch Damiron wurde, nach der Nachschrift eines Zuhörers von Jouffroy aus den Jahren 1822—26, der „*Cours d' esthétique*“ (1843) herausgegeben. Schliesslich hat Jouffroy selbst noch eine freie, abgekürzte Bearbeitung von Kant's Kritik der reinen Vernunft unter dem Titel „*Philosophie de Kant exposée en 26 leçons, ouvrage traduite de l'Allemand par Th. Jouffroy*“ (1842) veröffentlicht. Von seinen Landsleuten wird Jouffroy mit Cousin, Maine de Biran und Royer Collard zur „psychologischen Schule“ in Frankreich gerechnet, welche in der Psychologie die Grundlagen aller Philosophie sucht, in den eigentlich philosophischen Fragen die idealistische Richtung des Cartesius erneuert und unter eklektischer Aneignung von Gedanken der deutschen Philosophie seit Kant die psychologisch-empirische Richtung der „schottischen Schule“ fortsetzt. Jouffroy sieht in der Psychologie die Grundlage der Philosophie und stellt als deren Methode die Beobachtung der innern Thatsachen des Bewusstseins auf. Als das Kriterium der Wahrheit gilt ihm der Satz, dass nur das durch Beobachtung der innern und äussern Thatsachen Gewonnene oder aus beobachteten Thatsachen mit logischer Nothwendigkeit Gefolgerte als wirklich gewährleistet anzusehen ist. Die Psychologie als Erfahrungswissenschaft ist ihm Wissenschaft vom Ich im Unterschiede vom Nicht-Ich. Dabei wird die Dualität oder Doppelseitigkeit des menschlichen Wesens ebenso streng festgehalten wie die Allgegenwart der Seele im Leibe, und das physiologische Leben des menschlichen Leibes durchweg vom eigentlich psychologischen Leben geschieden. Als besondere Seelenvermögen werden folgende bestimmt: 1) die persönliche Selbstmacht des Ich, was man sonst Freiheit des Willens nennt; 2) die ursprünglichen Neigungen der menschlichen Natur; 3) das Vermögen der freiwilligen Bewegung; 4) das Vermögen des Ausdrucks oder der Sprache; 5) die Sensibilität als Fähigkeit zur Empfindung von Lust und Unlust; 6) die intellectuellen Vermögen, nämlich sinnliche Wahrnehmung, Begreifen und Abstraction.

Tissot, Théodore Jouffroy, sa vie et ses écrits. (In den Mémoires de l'académie de Dijon. Serie III, tome 3, 1875—76, p. 1—190).

Jourdain, Amable Louis Marie Michel, war 1788 in Paris geboren und führte sein Vater genauer den Namen Jourdain-Bréchillet. Ursprünglich zum Studium der Rechtswissenschaft bestimmt, wurde er durch die Orientalisten Silvestre de Sacy und Langlès für das Studium der orientalischen Sprachen gewonnen und warf sich mit Eifer auf das Arabische und Persische. Er bekleidete die von der Regierung eigens für ihn gestiftete Stelle eines Secrétaire-adjoint an der Specialschule für orientalische Sprachen zu Paris bis zu seinem Tode, der in seinem kaum vollendeten dreissigsten Jahre (1818) erfolgte. Ausser mehreren historischen Arbeiten, unter denen auch eine Uebersetzung des persischen Werkes von Khondemir über das Leben Avicenna's zu nennen ist, hat er sich durch eine von der Pariser Akademie im Jahr 1817 gekrönte Preisschrift unter dem Titel „*Recherches critiques sur l'âge et l'origine des anciennes traductions latines d'Aristote*“ um die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie verdient gemacht. Das Werk erschien nach seinem Tode zu Paris (1819) und in deutscher Bearbeitung von Adolf Stahr unter dem Titel „Forschungen über das Alter und den Ursprung der lateinischen Uebersetzungen des Aristoteles und über griechische und lateinische, von den Scholastikern benutzte Commentare“ (auch unter dem Nebentitel „Geschichte der aristotelischen Schriften im Mittelalter“ (1831).

Irwing, Karl Franz von, war 1728 zu Berlin geboren und starb daselbst als Ober-Consistorial- und Oberschulrath im Jahr 1801. In seinen die Philosophie berührenden Schriften bewegt er sich in den Anschauungen der Leibniz-Wolff'schen Philosophie. Ausser seinem Hauptwerke „Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen“ (1772—85, in vier Bänden) hat er noch veröffentlicht: Ueber die Lehrmethoden in der Philosophie (1773), Ueber den Ursprung der Erkenntniss der Wahr-

mit und der Wissenschaft (1781) und Fraghente der Naturmoral (1782). Der Mensch gilt ihm als der hauptsächlichste Gegenstand der Philosophie, und die den Grundstoff aller menschlichen Erkenntniss ausmachenden einfachen Begriffe erwachsen lediglich aus der äussern Sinneswahrnehmung und aus der innern Empfindung durch die absondernde, verknüpfende und folgernde Thätigkeit der Seele, welche stets aus gewissen Gefühlen durch Anregung der Aufmerksamkeit die Antriebe und Veranlassungen zur Selbstthätigkeit empfängt, wobei sich als wichtigstes Hülfsmittel für die Bearbeitung der Ideen die Bezeichnung derselben durch die Sprache erweist, durch deren Vermittelung sich eigentlich erst der Verstand entwickelt.

Isaak von Stella, einem Cistercienserkloster im Sprengel von Poitiers, wo er 1147—1169 Abt war, Isaac Stellensis genannt, hat ausser einigen Schriften mystisch-erbanlichen Inhalts einen an den Cisterciensermönch Alcher in Clairvaux gerichteten Brief „über die Natur und Kräfte der menschlichen Seele“ verfasst, worin er ähnliche psychologische Anschauungen, wie die Schule von St. Victor in Paris (siehe den Artikel Hugo von St. Victor) vorträgt. Er theilt die Welt der Dinge in Körper, Seelen und Gott. Unter den Dingen ist Gott am Klarsten zu erkennen, die Körper am Dunkelsten und zwischen beiden in der Mitte steht die vom Körper verdunkelte Seele. Das Niedrigste in der Natur der Seele ist der Affect oder die Begehrlichkeit, das Höchste die Vernünftigkeit und das Mittlere zwischen beiden ist die Erregbarkeit der Seele durch Schmerz und Furcht. Die Vernünftigkeit entfaltet sich durch die Stufen des Sinnes, der Einbildungskraft, der Vernunft, des Verstandes und der Intelligenz. Der Sinn nimmt die Körper wahr; die Einbildungskraft (das *„phantasticum animae“*) behält und reproducirt die sinnlichen Bilder auch in Abwesenheit der Körper, auf welche sich dieselben beziehen; die Vernunft erfasst die unkörperlichen Formen der körperlichen Dinge, indem sie von den Dingen dasjenige abstrahirt, was in der Wirklichkeit nicht ausser den Dingen existirt, nämlich die Wesenheiten der Dinge; der Verstand ist die Erkenntnissquelle für die rein unkörperlichen Wesen geschaffener Natur, während endlich die Intelligenz das Organ der Seele für die Erkenntniss des ungeschaffenen Geistes (Gottes) ist. Wie aber das Auge die Sonne nur im Lichte der Sonne schaut; so kann auch die Intelligenz das göttliche Licht nur in diesem Lichte selber sehen. Von Gott strömt das Licht der Erleuchtung in die Intelligenz ein. Gleichwie von unten herauf in die Imagination die sinnlichen Bilder kamen, so strömen von oben herab in die Intelligenz die Theophanien ein, durch welche die Intelligenz zu Gott hingeführt wird. Alle Wahrheit ist in Gott, und nur allein in ihm können wir sie erblicken; in der Seele ist nur ihr Abbild. Nur Gott ist schlechthin einfach; die Seele ist wenigstens beziehungsweise einfach, sofern sie keine Qualität und quantitative Theile hat und in allen ihren Kräften eine und dieselbe ist. Ihre angeborne Kraft besitzt die Seele von Natur, ihre zufälligen Eigenschaften oder Tugenden gewinnt sie erst dadurch, dass sie die Gaben Gottes in sich aufnimmt, sich aneignet und als bleibenden Besitz in sich bewahrt. An Gott haben alle Dinge Theil, sofern sie sind, weil er das höchste Sein und allgemeines Princip aller Dinge ist. Durch den Sohn Gottes empfängt jedes Geschöpf die bestimmte und besondere Weise des Theilnehmens an Gott; nur durch den heiligen Geist endlich gelingt den vernünftigen Wesen der Gebrauch, den sie von ihren Gaben machen. Durch die Gaben des uns erleuchtenden heiligen Geistes mit Gott zusammenhängend, steigen wir vom heiligen Geiste zum Sohne und vom Sohne zum Vater auf.

Isidôros hiess ein Sohn des Gnostikers Basileides, dessen Lehre im Wesentlichen auch die seinige war. Aus seinen Schriften, insbesondere seinen „Auslegungen“ eines nicht weiter bekannten orientalischen Propheten Parchôr und einem Werke „Ueber die angewachsene Seele“ hat uns der Kirchenvater Eusebius von Cäsarea einige Bruchstücke überliefert. Die letztgenannte Schrift handelt von den Auswüchsen oder Anhängseln, welche die vernünftige Seele durch die Befleckung mit den Mächten der Finsterniss annahm. Es wird darin zugleich behauptet, dass die attischen Philosophen und Aristoteles ihre Lehre von den Schutzgeistern jedes einzelnen Menschen aus den Propheten und insbesondere aus der Prophetie des Ham geschöpft hätten. Unter dem Bilde einer geflügelten Eiche, über welche das bunte Gewand des Zeus (der Sternenmantel) ausgebreitet sei, stellte er sich die Welt vor. Als sittliche Aufgabe des Menschen gilt ihm die Tilgung der uns anhaftenden Spuren des niedern Sinnenlebens.

Isidôros aus Gaza (in Syrien) war ein Schüler des Neuplatonikers Proklos und lehrte in dessen Sinne zu Athen und Alexandrien, wanderte aber im Jahr 531, nach dem Schlusse der Philosophenschulen durch den Kaiser Justinian, zugleich mit den Neuplatonikern Damaskios und Simplikios und andern nach Persien aus. Von Damaskios wird Isidoros als ein tiefsinniger Theosoph gerühmt, welcher weniger von methodischer Forschung und menschlichem Scharfsinn, als von göttlicher Erleuchtung und enthusiastischer Erhebung das Heil für die Philosophie erwartet und sich von den Götterbildern in unaussprechlicher Liebe den Göttern selbst zugewandt habe.

Isidor von Sevilla, wo er seit 600 bis zu seinem Tode (636) Bischof war und daher gewöhnlich Isidorus Hispalensis genannt wird, stammte aus Karthagena in Numidien und hat als theologischer Schriftsteller, ausser einem liturgischen Werke „*de ecclesiasticis officiis*“, seine aus Gregor dem Grossen und Augustin gezogenen dogmatischen und moralischen Gedanken in drei Büchern „*Sententiae*“ zusammengestellt und auch ein historisches Werk über die Könige der Gothen, Vandalen und Sueven verfasst. Das philosophische Gebiet berührt eine von ihm verfasste Schrift über die Unterschiede der Worte und Sachen, sowie ein Werk „*de natura rerum*“, welches jedoch nur ein encyclopädisches Sammelwerk im Geschmacke der damaligen Zeit ist, worin er mit grosser Belesenheit, aber oberflächlicher Kenntniss und ohne philosophischen Geist aus ältern Schriftstellern alles für seine Zeit Wissenswürdige zusammengetragen und dabei durch Vertiefung in den allegorischen Sinn und die mystische Bedeutung der Zahlen seiner Phantasie den freiesten Spielraum gelassen hat. Ueber der Vollendung seines aus zwanzig Büchern bestehenden Werkes „*Origines seu Etymologiae*“ ereilte ihn (636) der Tod. Seine Schriften standen während der nächsten barbarischen Jahrhunderte im Abendlande in grossem Ansehen; von eigentlicher Philosophie aber findet sich in seinen Arbeiten kaum eine Spur.

Italische und **italienische** Philosophie, im weitesten Sinne, bezeichnet diejenigen philosophischen Bestrebungen, welche auf dem Boden Italiens seit dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert erwachsen sind. In den griechischen Pflanzstädten Unteritaliens wurde fast gleichzeitig mit der ältesten jonischen Naturphilosophie durch den nach Krotôn eingewanderten Jonier Pythagoras, unter dem Einfluss dorischer Lebensentwickelung, eine Philosophie begründet, die von Spätern als „italische Philosophenschule“ bezeichnet wurde und ihrem Gehalte nach auf die ethisch-politische Seite der Geistesbildung das Hauptgewicht legte. Der Stifter der sogenannten eleatischen Schule (siehe den Artikel „Eleaten“), der Jonier Xenophanes (im sechsten Jahrhundert) lebte in seinen spätern Jahren zu Messina und Catana, während sein Nachfolger Parmenides aus Elea (Velia, in Unteritalien) dieser Schule den Namen gab, die durch Zênôn aus Elea im fünften Jahrhundert ihre vollendete Ausbildung erhielt, während in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts in einer den Eleaten verwandten Geistesrichtung der Agrigentiner (Sicilier) Empedokles die Weltentwickelung unter dem Gesichtspunkt des Kampfes zwischen Liebe und Hass recht eigentlich als einen Kampf um's Dasein fasste. Als im Zeitalter Cicero's (107—44 v. Chr.) die Römer mit der griechischen Philosophie näher bekannt geworden waren, gestaltete sich dieselbe im Geiste der Römer zu einem überwiegend unter akademischen und stoischen Einflüssen stehenden Eklekticismus, und nur Cicero's Zeitgenosse Lucretius hat in seinem Lehrgedichte „Ueber die Natur der Dinge“ die atomistische Weltanschauung Epikur's mit Geist und Geschick reproducirt. Im ersten und zweiten Jahrhundert fand die dem praktischen Sinne der Römer vorzugsweise entsprechende Lehre der Stoa bei den Römern besondere Pflege und bis auf den Stoiker auf dem Kaiserthrone, Marcus Aurelius oder Antoninus Philosophus namhafte Vertreter. Eine kurze Pflege erhielt im dritten Jahrhundert der Neuplatonismus in Rom durch den Aegypter Plotinos und dessen Schüler, den Syrer Porphyrios. Nachdem um die Mitte des vierten Jahrhunderts der römische Rhetor und Grammatiker Marius Victorinus die „*Isagoge*“ des Porphyrios in's Lateinische übersetzt und Cicero's Schrift „*De inventione*“ commentirt, sowie ein eigenes Buch „*De syllogismis hypotheticis*“ verfasst hatte, ging auch während der Zeit der Fremdherrschaft germanischer Völker über Italien die Erinnerung an die antike Cultur und die Ueberlieferung griechisch-römischer Wissenschaft nicht ganz verloren. In den Schriften der Römer Boëtius und Cassiodorus fand die Philosophie des Alterthums im fünften Jahrhundert eine wenigstens reproducirende Vertretung, die durch den Einfluss beider auf das spätere Mittelalter bedeutsam wurde. Nachdem im elften Jahrhundert der vom Schweinhirtenjungen zum Cardinal emporgestiegene Lobredner mönchischer Askese, Peter Damiani (1006—1072) der anmaasslichen Dialektik ihren Platz als „Ancilla“ (Magd) der Theologie angewiessen hatte, liessen die aus Italien stammenden Scholastiker Lanfranc (aus Pavia, 1005—1089), Anselm (aus Aosta in Piemont, 1033—1109) und Peter (aus Novara, daher Peter Lombardus genannt, 1164 gestorben) ihr Licht in England und Frankreich leuchten, wo „die Stadt der Philosophen“ mehr und mehr der eigentliche Herd der mittelalterlichen Scholastik wurde. Im zwölften Jahrhundert lehrte Johannes Italus (d. h. der Italier) in Konstantinopel, während Gerard von Cremona (1114—1187) wenigstens einen Theil seiner Mannesjahre in Toledo verlebte. War Petrus Lombardus, als „*Magister sententiarum*“, durch sein Lehrbuch der Theologie mehrere Menschenalter hindurch die Grundlage des theologischen Unterrichts und der dialektischen Erörterung für die Scholastiker geworden, so haben die beiden Italiener Thomas von Aquino (1225—1274) und Johannes Fidanza (Bonaventura, 1221 bis 1274) im Dominikaner- und Francis-

kanerorden sich als Leitsterne und Vorbilder in der nachfolgenden scholastisch-dialektischen und mystischen Geistesrichtung des Mittelalters erwiesen. Als nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken viele gelehrte Griechen in Italien eine Zuflucht suchten, wurde durch die Neubelebung der Studien des griechischen Alterthums von Italien aus die Bekanntschaft des Abendlandes mit den Schriften des Platon und Aristoteles in der Ursprache vermittelt und Italien die Wiege der neuern Philosophie, die sich in dem Kampf gegen die Scholastik von den Fesseln der Kirche losrang und auf eigne Füsse stellte. Zunächst entbrannte mit der Ansiedlung griechischer Gelehrten in Italien der Kampf um die beiden Häupter der antiken Philosophie, der Streit über den Vorzug des Platon oder des Aristoteles. Die Erneuerung des Platonismus, vorwaltend im Sinne des orientalischen Neuplatonismus, knüpft sich an die Namen des Georgius Gemistus (Plethon), des Kardinals Bessarion, Theodorus Gaza, Marsilius Ficinus, Franciscus Patricius und verband sich bei dem ältern (Johannes) und dem jüngern (Franz) Grafen Pico von Mirandola und Franciscus Venetus (Franzesco Zorzi) mit den theosophischen Träumereien der Kabbalisten. Unter den neuen Aristotelikern oder Peripatetikern standen auf Seiten der Alexandristen, die es mit dem alten Aristoteles-Ausleger Alexander aus Aphrodisias hielten, Georgios aus Trapezunt, Pietro Pomponazzo, Simon Porta, Andrea Cesalpino und Jacob Zabarella, während die italienischen Neuaristoteliker im averroistischen Sinne ihren Mittelpunkt an der durch Peter von Abano (gest. 1315) gegründeten Paduaner Averroistenschule hatten, zu welcher sich noch im fünfzehnten Jahrhundert Alexander Achillinus und Nicoletti Vernias, im sechszehnten Marcus Antonius Zimara und Augustinus Niphus, sowie Zabarella und Cremonini bekannten. Neben der Reproduction der platonischen und aristotelischen Philosophie hat jedoch im Zeitalter der Reformation und der Renaissance Italien und zwar vorzugsweise der Süden der Halbinsel, eine Reihe von Männern hervorgebracht, welche den durch die neuerwachten naturwissenschaftlichen Studien hervorgerufenen Sturm und Drang des Geistes der Neuzeit nach einer einheitlichen Weltanschauung in selbstständigen und eigenthümlichen philosophischen Systemen repräsentiren. Während sich Girolamo Cardano (1501—1576) noch mehr in der bunten Mannigfaltigkeit der Erscheinungen verlor, führte dieselben Bernardino Telesio (1508—1580) in seiner naturwissenschaftlichen Speculation auf einige allgemeine Principien zurück. Was Beide angedeutet und vorgearbeitet hatten, erscheint bei Giordano Bruno (1550—1600), dem eigentlichen philosophischen Genius Italiens im Reformationszeitalter, zu einer pantheistischen Weltanschauung vereinigt, mit welcher sich zuletzt auch der monadologische Standpunkt verband, während Giulio Cesare Vanini (1585—1619) vom pantheistischen Standpunkt zu einem frivolen Naturalismus fortschritt und Tommaso Campanella (1568 bis 1639) nach einer methodischen Reform der Wissenschaften und einer eklektisch-encyclopädischen Universalphilosophie strebte. Im siebenzehnten Jahrhundert fand der Cartesianismus trotz der päpstlichen Censur, welcher die Lehre des Cartesius unterworfen war, besonders an Tommaso Cornelio und Michel Angelo Fardella (1620—1711) in Neapel eifrige Vertreter. Im achtzehnten Jahrhundert eröffnete ebendaselbst Giambattista Vico (1668—1744) mit seiner „*Scienza nuova*" nicht blos die neue Wissenschaft der Geschichtsphilosophie, sondern wurde auch der Begründer einer neuen Metaphysik und Kritik des menschlichen Geistes. Während sich Genovesi und Gioja um die Bearbeitung der Nationalökonomie nach philosophischen Principien verdient machten, fanden Descartes und Malebranche an dem savoyischen Cardinal Gerdil (1718—1802) einen späten Anhänger. Seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts haben sich in Italien neben der von der Kirche begünstigten neuscholastisch-thomistischen Strömung auch die Nachwirkungen der in England und Frankreich ausgebildeten empirisch-psychologischen Geistesrichtung gezeigt, welche sich unter den Einflüssen der Kant'schen und nachkant'schen Philosophie zu mehr oder minder eklektischen Bestrebungen verbanden. Für die Ausbildung der Rechtsphilosophie war besonders Romagnosi (1761—1835) thätig, während Galuppi (1774—1846) mit Leibniz'schen Anschauungen die Erkenntnisslehre zugleich mit kritischer Rücksicht auf Kant, wie auf die schottische Philosophie und dem französischen Sensualismus bearbeitete. Auf Grundlage eines absoluten Ontologismus der platonischen Ideenlehre erstrebte Gioberti (1801—1852) eine auf die freie Allianz zwischen dem kirchlichen Glauben und der gottschauenden Vernunft abzielende Religionsphilosophie und Ethik, während Rosmini-Serbati (1797 bis 1855) auf der Lehre von den eingebornen Ideen fussend einen den empirisch-philosophischen und skeptisch-kritischen Richtungen der Neuzeit feindseligen religiösphilosophischen Idealismus ausgearbeitet hat. Unter den noch lebenden Philosophen Italiens hat auch die Hegel'sche Philosophie ihre Vertreter gefunden.

Jüdische Philosophie im Sinne einer Verknüpfung jüdischer Religionsvorstellung mit philosophischen Lehren und Anschauungen, die nicht auf jüdischem

Boden erwachsen sind, begegnet uns bereits im Anfange des ersten christlichen Jahrhunderts in den Schriften des alexandrinischen Juden Philon, welcher die jüdische Theologie und Glaubenslehre mit griechischen Philosophemen, haupsächlich Platon's und der Stoa, zu einem auf allegorische Schriftauslegung gebauten theosophischen Systeme einer im göttlichen „Logos" gegründeten Welt- und Lebensanschauung entwickelte und dadurch der Vorläufer der von den alexandrinischen Kirchenvätern Clemens und Origenes ausgebildeten kirchlichen Religionsphilosophie wurde. Was sich später im Mittelalter von jüdischer Philosophie entwickelte, hat zu seiner historischen Voraussetzung die Lehr- und Gesetzesentwickelung der palästinensischen und babylonischen Rabbinen. Die seit dem Untergange des jüdischen Tempels mündlich fortgepflanzten Schrifterklärungen, dogmatischen Ueberlieferungen und Gesetzesbestimmungen waren von Jehudah ha-qaddôsch (Juda dem Heiligen) im dritten Jahrhundert nach Chr. G. gesammelt und unter dem Namen „Mischnah" verbreitet worden. Aus den, während weiterer drei Jahrhunderten aufgesetzten, rabbinischen Erläuterungen und Erweiterungen der Mischnah-Lehre entstand der „Talmud", welcher allmälig bei den in der „Zerstreuung" lebenden Juden die Bedeutung und das Ansehen eines Gesetzbuchs erhielt. Eine durch mehrere Menschenalter hindurch vorbereitete und fortentwickelte Opposition gegen die starre Autorität des Talmud wurde um die Mitte des achten christlichen Jahrhunders in Bagdad unter der Herrschaft des Khalifen Al-Mansur's durch den Juden Anan ben David zum Standpunkt einer jüdischen Lehrpartei entwickelt, welche im Gegensatze zu den Rabbaniten oder Anhängern des Talmud die Rechte der Vernunft und den Grundsatz freier Forschung, gegenüber den bindenden Ansehen der dogmatischen Ueberlieferungen, vertrat und sich den Namen „Karaiten" oder „Karäer" gab. Indem sich die Karaiten in ihren Beweisführungen mit Vorliebe den mohammedanischen Mutakallimin anschlossen und auch selbst diesen arabischen Namen annahmen, traten sie zugleich unter den Einfluss der arabisch-aristotelischen Lehren. Durch sein Streben nach einem durch philosophische Speculation unterstützten rationalen Systeme der Theologie gewann der Karäismus bedeutenden Einfluss auf die philosophischen Bestrebungen der Juden während des Mittelalters. Neben dieser rabbanitischen und karaitischen Spaltung unter den jüdischen Theologen trat aber noch eine mystisch-philosophische Geistesrichtung im Schoosse des Judenthums hervor, welche es unter dem Namen der „Kabbalah" auf eine gnostische Religionsphilosophie oder Geheimlehre abgesehen hatte. Die Anhänger der Kabbalah (Kabbalisten) gingen von der Unterscheidung eines im nächsten Wortsinne der heiligen Schriften verborgenen tiefern und geheimen Sinnes aus, welcher erst die volle religiöse Wahrheit in sich schliesse. Dieser Gedanke eines tiefern Schriftsinnes findet sich schon in den allegorischen Schriftauslegungen des alexandrinischen Juden Philon und bei den Gnostikern der ersten christlichen Jahrhunderte. Nur aber bildete sich bei den Kabbalisten das theosophische Element, unter dem Einflusse neuplatonischer Lehren, entschieden zu einer Emanationslehre aus, durch welche die Kluft zwischen Gott und der Welt ausgefüllt werden sollte. Doch trat das erste Buch, welches diese kabbalistische Lehre vortrug, erst gegen Ende des neunten Jahrhunderts als „Buch der Schöpfung" (Jezîrah oder Jeçîrah) hervor. Auf der Grundlage dieser Voraussetzungen entwickelte sich gleichzeitig mit der arabischen Philosophie und unter dem Einflusse derselben unter den Juden des Morgenlandes, vorzugsweise aber des Abendlandes die eigenthümlich jüdische Philosophie des Mittelalters. Als rabbanitischer Gegner des Karäismus trat im zehnten Jahrhundert Saadjah ben Josef al-Fajjûmi (892—942), gewöhnlich Saadias genannt hervor. In der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts begegnet uns der jüdische Philosoph Salomon ben Gabirol (Ibn Gebirol) in Spanien, welcher durch sein Werk „*fons vitae*" unter den Namen Avicebron auf die Entwickelung der christlichen Scholastik Einfluss gewann. Um dieselbe Zeit gab Bahjah ben Josef in seinem Buche „die Pflichten des Herzens" eine Darstellung der Moral des Judenthums. Gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts machte Jehudah ha-Levi mit seinem Buche „Khozari" einen Feldzug gegen alle Philosophie, indem er sich zugleich dem Mysticismus der Kabbalah zuneigte, während gleichzeitig Abraham ben David von Toledo eine Vermittelung zwischen jüdischer Theologie und arabisch-aristotelischer Scholastik erstrebte. Halevi's Anlauf, die Philosophie aus den Herzen seiner Zeit- und Glaubensgenossen zu verdrängen, blieb jedoch erfolglos. Denn kaum ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode sehen wir durch Rabbi Moses ben Maimôn (Maimûni, Maimonides, Rambam gewöhnlich genannt) in seinem „Führer der Zweifelnden" den Aristoteles wenigstens für die Erkenntniss der irdischen Welt als gültige Autorität vorgeführt, neben welcher für die himmlische Welt die Offenbarungslehren eintreten müssten. Während im dreizehnten Jahrhundert die Kabbalah in dem Buche Zôhar (Sohar) zu ihrer vollen Blüthe gelangte, wurden im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert, besonders von Juden in der Provence, die Schriften der arabischen Aristoteliker fleissig

in's Hebräische übersetzt und theilweise commentirt. Als Erläuterer der aristotelischen Arbeiten des Averroës machte sich besonders der jüdische Peripatetiker Levi ben Gerson bekannt, welcher seine Lehre in dem Buche *„Milchamôth Adonâi“* (Kriege des Herrn) entwickelte. Ein anderer Peripatetiker war Moses ben Josua aus Narbonne, der sich als Commentator von Schriften der arabischen Philosophen Al-Ghazzâli, Ibn Roschd, Tofail, sowie des Maimonides Ruf erwarb. Unter dem Einflusse des Letztern stand der Karäer Ahrôn ben Elia aus Nikomedien im vierzehnten Jahrhundert, welcher in seinem religionsphilosophischen Werke „Baum des Lebens“ eine Darstellung der jüdischen Dogmatik gab, die als ein Gegenstück zum „Führer der Verirrten“ erscheint. Mit dem Verfalle der mittelalterlichen Scholastik erlosch auch die „jüdische Philosophie“ im eigentlichen Sinne des Wortes. Was von der spätern jüdischen Literatur etwa unter diesen Gesichtspunkt fallen könnte, bewegt sich unter dem nachhaltig wirkenden Einflusse des Maimonides. Der aus der jüdischen Gemeinde ausgestossene Benedict von Spinoza (1632—1677) steht mit seiner pantheistischen All-Einheitslehre nicht mehr auf dem Boden der jüdischen Weltanschauung, und der dem Aufklärungszeitalter angehörende deistische Popularphilosoph und moralische Glückseligkeitslehrer Moses Mendelssohn (1729 bis 1786) hatte das specifisch Jüdische ebenso abgestreift, wie der eifrige Kantianer Salomon Maimon (1753—1800), der seinen Scharfsinn als talmudischer Ideenspalter im Dienst der kritischen Philosophie der Neuzeit verwandte.

S. Munk, esquisse historique de la philosophie chez les Juifs. 1849. Deutsch unter dem Titel „Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden, mit erläuternden und ergänzenden Anmerkungen von B. Beer, 1852. Mit Benutzung dieser letztern erschien Munk's Abhandlung in neuer Gestalt in dessen „Melanges de philosophie juive et arabe (1859) pag. 461—511.

L. Dukes, Philosophisches aus dem zehnten Jahrhundert. 1868.

M. Eisler, Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters. I. II. 1870 und 76.

M. Joël, Beiträge zur Geschichte der Philosophie, in zwei Bänden, 1876.

Julianus, Flavius Claudius, war 331 n. Chr. geboren und durch die Neuplatoniker Maximus aus Ephesos, Chrysanthios aus Sardes, Eusebios aus Myndos u. A. weniger in philosophische Speculation als in den Verkehr mit Göttern (Theurgie) eingeführt worden. Während der zwanzig Monate seiner Regierung als römischer Kaiser (361—363) suchte er dem bereits durch Konstantin zur Staatsreligion erhobenen Christenthume gegenüber ein im Sinne des Neuplatonismus reines und ursprüngliches Heidenthum wieder herzustellen (daher sein Beiname Apostata d. h. der Abtrünnige), aber sein grosses Restaurationswerk zerfiel alsbald wieder. In den von ihm hinterlassenen, griechisch geschriebenen Schriften, unter denen sich namentlich „Reden“ und „Briefe“ befinden (sie wurden von Petavius 1630, von Spanheim 1696 und neuerdings von Hertlein, 1875, herausgegeben) zeigt er sich eigentlich nur als einen philosophischen Dilettanten. Auch eine verloren gegangene Schrift „Wider die Christen“ hat er verfasst, deren wesentlicher Inhalt uns durch die Widerlegungsschrift des Kirchenvaters Kyrillos von Alexandrien bekannt geworden ist. Er hob darin hauptsächlich die Herrlichkeit und Grösse der heidnischen Religion und Bildung, gegenüber dem „armseligen Christenthume“ hervor. Die dem Kaiser Julian unter dessen „Briefen“ (zuletzt von Heyler, 1828, herausgegeben) beigelegten sechs Briefe an den Neuplatoniker Jamblichos, worin dieser dem Homer, Sokrates und Platon an die Seite gesetzt und als das Gemeingut aller Hellenen, sowie als Retter des griechischen Lebens gepriesen wird, sind jedenfalls unächt. In einer Rede über den Helios wird dieser Gott als Vermittler zwischen der höchsten göttlichen Einheit und der Welt und als Abbild der höchsten Güte, als Herrscher über die intellectuellen Götter bezeichnet, Apollon und Athena als seine Emanationen und Aphrodite als seine Gehülfin ausgedeutet.

D. Fr. Strauss, Julian der Abtrünnige, der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren. 1847.

Julien, oeuvres complètes, traduction nouvelle, accompagnée de sommaires, notes et éclaircissements par Eugène Talbot. 1863.

J. F. A. Mücke, Flavius Claudius Julianus nach den Quellen. I. II. 1866 und 68.

Julianus, von Tralles (in der jonischen Landschaft Lydien) wird bei dem Peripatetiker Alexander von Aphrodisias (um's Jahr 200) wegen seiner Ansicht von der Bewegung des Himmels durch die platonische Weltseele erwähnt, doch geht aus dieser vom Neuplatoniker Simplikios überlieferten Stelle nicht hervor, ob dieser sonst nicht bekannte Julianos ein Platoniker oder Peripatetiker gewesen ist.

Junius Rusticus war der Name zweier Stoiker, von welchen der Aeltere als ein politisch verdächtiger Stoiker vom Kaiser Domitian zum Tode verurtheilt wurde, während der Jüngere als Lehrer des kaiserlichen Stoikers Marcus Antonius (*Antoninus philosophus*) bei diesem grosses Vertrauen genoss.

Justinus, Flavius, war zu Flavia Neapolis (dem heutigen Nablûs) in Palästina von griechischen Eltern geboren und hatte sich schon früh mit den platonischen, peri-

patetischen und stoischen Philosophen bekannt gemacht und nach einer leichtfertig durchlebten Jugend, aus Veranlassung eines Gesprächs mit einem christlichen Greis den christlichen Glauben angenommen, ohne darum doch den Philosophenmantel abzulegen. Als Philosoph sich vorzugsweise, wie der alexandrinisch-jüdische Philosoph Philôn, an platonische Anschauungen haltend, starb er in Folge einer Anklage durch den Kyniker Crescens unter dem stoischen Kaiser Marcus Aurelius in den sechziger Jahren des zweiten Jahrhunderts, wahrscheinlich 163 n. Chr., zu Rom den Märtyrertod. Unter den ihm zugeschriebenen, in griechischer Sprache verfassten Schriften sind unbezweifelt ächt ein zu Ephesos oder Korinth gehaltener „Dialog mit dem Juden Tryphon“ (wahrscheinlich dem unter dem Namen Rabbi Tarphon bekannten galiläischen Lehrer) und eine grössere (im Jahre 139 oder 140 verfasste) und eine kleinere (im Jahre 162 verfasste) „Apologie“ (zu Gunsten der Christen). Abgesehen von manchen Materialien zur Geschichte der griechischen Philosophie, die sich in diesen Schriften des „*Justinus Philosophus et Martyr*“ finden, bildet den Mittelpunkt seiner eigenen philosophischen Anschauungen der philonische Grundgedanke von dem durch die ganze Schöpfung verbreiteten Walten des „keimkräftigen Logos“ (der göttlichen Vernunft). An diesem göttlichen Logos, als dem Erstgebornen Gottes, durch den Gott Alles geschaffen und geordnet hat und welcher Eins ist mit Christus, hat das ganze menschliche Geschlecht Antheil, und alle diejenigen Menschen, welche diesem Logos gemäss leben, sind Christen, auch wenn sie für Gottlose gehalten worden sind, wie bei den Hellenen Sokrates und Herakleitos und Andere. Alles zugleich, was Philosophen und Gesetzgeber Gutes gelehrt und Wahres gefunden haben, ist eine Frucht ihres Suchens und Anschauens nach dem Antheil an diesem göttlichen Logos. Da sie diesen jedoch nicht vollständig erkannt haben, so haben sich die alten Philosophen auch oft widersprochen. Erst der in Christus fleischgewordene Logos offenbart die ganze und volle Wahrheit der Gotteserkenntniss und des göttlichen Gesetzes. Aehnlich wie Philon und seine jüdisch-alexandrinischen Vorgänger, behauptet auch Justin einen äussern Zusammenhang der griechischen Philosophie mit der durch Christus an's Licht gebrachten wahren Gotteserkenntniss durch die Vermittelung der Schriften des Alten Testaments, welche in den Augen des christlichen Philosophen als eine grosse Weissagung auf Christus erscheinen. Aus den Büchern Mosis und der Propheten hätten, nach seiner Meinung, die griechischen Dichter und Philosophen die Samenkörner alles dessen entnommen, was sie Wahres über die sittliche Wahlfreiheit, über Unsterblichkeit der Seele, über Strafen nach dem Tode und über die Betrachtung der himmlischen Dinge vorgebracht haben. Mit diesen philosophischen Anschauungen verbindet Justin eine Menge judenchristlicher Vorstellungen, insbesondere die jüdische Engel- und Dämonenlehre und die Lehre von dem auf die erste Auferstehung folgenden tausendjährigen Reiche unter der Herrschaft Christi.

K.

Kabbalah (nach der heutzutage üblichen Umschreibung der semitischen Buchstaben richtiger Qabbalah geschrieben) bedeutet eigentlich soviel als Ueberlieferung, und zwar sowohl im Sinne einer im Verlauf der Geschichte mündlich fortgepflanzten Lehre, als auch im Sinne einer durch göttliche Eingebung kundgewordenen Weisheit. In der Geschichte der Philosophie ist von der Kabbalah nur im Sinne einer bestimmten geistesgeschichtlichen Erscheinung die Rede, wonach darunter eine im Schoosse des Judenthums hervorgetretene gnostische oder mystisch-theosophische Emanationslehre verstanden wird, welche sich als das Geheimniss weniger Eingeweihten angeblich aus uralten Zeiten fortgepflanzt hätte, ohne in das allgemeine Volksbewusstsein zu dringen, und welche sich als Geheimlehre zugleich frühzeitig das Ansehen des Alterthums durch absichtliche Pseudepigraphen (unter dem Namen alter Personen in spätern Zeiten verfasste Schriften) beizulegen suchte. Denn eine beglaubigte Kenntniss von dieser unter dem Namen der Kabbalah verstandenen jüdisch-mystischen oder theosophischen Schultradition haben wir erst in den spätern Zeiten des Mittelalters. Und mögen sich immerhin die Keime dieser Anschauungen unter neuplatonischen und neupythagoräischen Einflüssen schon seit den ersten christlichen Jahrhunderten entwickelt haben, so haben dieselben doch erst im Mittelalter, seit die in der Zerstreuung lebenden Juden durch

die Araber mit dem Neuplatonismus bekannt wurden, ihre in Schriften überlieferte Ausbildung erhalten. Diese Schriften entwickeln aber in ähnlicher Weise, wie dies schon bei dem jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophen Philon der Fall war, ihre Anschauungen und Lehren nach ihrer ganzen Breite und Tiefe wesentlich am Inhalte der biblischen Bücher. Daraus erklärt es sich auch, dass viele Kabbalisten mit dem verklärten Propheten Elias oder sonst einem höhern Geist in Verbindung gestanden zu haben vorgaben. Die Kabbalah schaute sich eben nur selbst in diesem Propheten an, der in Feuergespann gen Himmel fuhr und seinen Mantel, das Bild seiner sinnlichen Erscheinung, als überflüssigen Ballast zurückliess. Denn die Kabbalah hat eben die Jenseitigkeit des Himmels aufgehoben, den Eingeweihten dessen Pforten zu jeder Zeit geöffnet durch den Aufflug der religiösen Phantasie vermittelst des Feuergespannes der unmittelbar anschauenden Dichtung. Und wie Elias den Juden als der Vorläufer des Messias gilt, so sollte auch die Kabbalah dem messianischen Reiche vorarbeiten und vor dem Eintritte desselben Allen erscheinen, d. h. ihr Wesen als Geheimlehre aufgeben und als Wissenschaft sich offenbaren. Im Allgemeinen geht die Lehre der Kabbalah darauf aus, das Reich der Sinnenwelt aus dem „Ensôf“ (d. h. dem Unendlichen oder Gott) zu erklären, die Vermittelung des Unendlichen mit dem Endlichen deutlich zu machen. Die Erscheinungswelt ist den Kabbalisten nicht das Product eines willkürlichen Schöpfungsactes, sondern Offenbarung und zwar Selbstoffenbarung des Unendlichen. Es ist in der Erscheinungswelt aufgeschlossen, was im „Ensôf“ verhüllt ist. Wie aus diesem Alles hervorgegangen ist in verschiedenen Ausstrahlungen oder Ausströmungen, als den Stufen der göttlichen Selbstoffenbarung, so muss auch wiederum Alles in aufsteigendem Läuterungsprocesse in das „Ensof“ zurückkehren, um als reines Licht wiederum mit dem Urlichte Eins zu werden. Vom „Ensôf“ wird ausgegangen und zur sinnlichen Welt fortgeschritten durch das Reich der Geister, welches eine frühere Stufe der sich offenbarenden Gottheit ist, als die Sinnenwelt, und alles Einzelne in der Erscheinungswelt muss, nach kabbalistischer Anschauung, auf einer frühern Stufe des Daseins in höherer, geistiger Form, d. h. als Engel existiren. Die zehn „Sephirôth“ oder die Ausstrahlungen (Lichtströme) des göttlichen Urbildes bilden, als Stufen der göttlichen Offenbarung, die vier Welten, nämlich Azilûth (Açilûth) oder die vorbildliche, vollkommenste Welt, in welcher keine Veränderlichkeit ist, sodann Beriah oder die veränderliche Welt, danach Jezîrah (Jeçîrah) oder die geformte Welt und endlich 'Asîah oder die lebende und empfindende Welt. Die weitere Entwickelung dieser Grundlehren ist zunächst in dem kabbalistischen Buche „Jezîrah“ (Jeçîrah) niedergelegt, welches wahrscheinlich im neunten christlichen Jahrhundert abgefasst wurde, aber schon im zehnten Jahrhundert für ein uraltes Buch galt und von Einigen auf den Rabbi 'Aqîbah (im zweiten Jahrhundert), von Andern sogar auf den Erzvater Abraham zurückgeführt und schon im zehnten Jahrhundert von Saadjah und andern jüdischen Philosophen commentirt wurde. Es erschien im hebräischen Original zuerst zu Mantua (1562) gedruckt, dann in's Lateinische übersetzt und erläutert von Rittangelus (1642). Es werden darin die Grundzüge der Lehre von Gott, von den Mittelwesen und von den Welten, verwebt mit pythagoräischer Zahlenmystik und rabbinischer Buchstabenmystik näher entwickelt. In 32 geheimnissvollen Bahnen der Weisheit hat der lebendige Gott und König der Welt sich offenbart und seine Welt mit drei Zahlenverhältnissen geschaffen, mit dem Zählenden, dem Gezählten und dem Zählen selbst. Es giebt 10 reine Sephirôth oder Lichtausströmungen und 22 Buchstaben, 3 Hauptbuchstaben, 7 doppelte und 12 einfache. Es giebt 10 geheimnissvolle Sephirôth, zehn und nicht neun, zehn und nicht elf; zehn nach der Zahl der 10 Finger, fünf gegen fünf. Ihr Maass ist das unergründliche Vor und Nach, das unergründliche Gute und Böse, das unergründliche Hoch und Tief, das unergründliche Ost und West, Süd und Nord. Der einige Herr und Gott, der treue König, regiert sie alle von seiner heiligen Wohnung aus, in alle Ewigkeit. Die Gottheit ist hiernach zunächst die abstracte Einheit, in welcher Nichts zu unterscheiden ist, welche dem Eins vorangeht und die Zahlen als die Grundformen des Daseins erst offenbart; darum ist auch die göttliche Unreinheit dem Gedanken wie dem Worte ganz entzogen, weshalb auch gefordert wird, sich nicht dabei aufzuhalten, sondern nur blitzartig darüber hinzufahren, weil sie ja selber dem Blitze gleiche, der sich nicht festhalten lässt.

Auf einer weitern Entwickelungsstufe erscheint die Lehre von den Sephiroth im Buche Sôhar (nach der heutigen Umschreibung der semitischen Buchstaben richtiger Zôhar d. h. Glanz), welches angeblich von einem Schüler des Rabbi 'Aqîbah, dem Rabbi Simeôn ben Jochai verfasst wäre, aber ohne Frage erst nach dem Bekanntwerden des Buches Jezîrah auf der Grundlage von Anschauungen, die seit dem zehnten Jahrhundert durch die Gegner Maimûni's ausgebildet worden, wahrscheinlich um das Jahr 1300 durch den spanischen Juden Moseh ben Schem Tob aus Leon niedergeschrieben, später aber durch Zusätze erweitert und mit einem Commentar versehen worden ist. Es

erschien zuerst in Montua (1558) im Druck, vollständiger 1560 in Cremona und 1623 in Lublin, dann mit lateinischer Uebersetzung im zweiten Bande der „*Cabbala denudata*“ von Knorr von Rosenroth (1684). Zugleich mit dem Commentar des Isaac Luria erschien der hebräische Text 1724 in Konstantinopel. Da der Verborgenste von Allem (so wird darin gelehrt) sich offenbaren wollte, machte er zuerst einen Punkt, welcher der Gedanke wurde, und bildete alle Formen und gab alle Schriften hinein, grub auch in das heilige verborgene Licht eine verborgene allerheiligste Gestalt, einen tiefen Bau, der vom Gedanken ausgeht und „Wer“ genannt wird. Als er sich nun offenbaren und mit Namen genannt sein wollte, da hüllte er sich in ein köstliches leuchtendes Gewand und schuf dann das „Dieses“, welches sich mit dem „Wer“ vereinigte, und so ward der volle göttliche Name (durch mystisch-etymologische Deutung des Gottesnamens „Elohîm“) „Dieses-Wer“. In diesem Geheimnisse des göttlichen Namens ist die Existenz der Welt gegründet. Der heilige Alte, der Verborgenste von Allem, gestaltet sich und gestaltet sich auch wiederum nicht; er gestaltet sich, um Alles zu erhalten, und gestaltet sich nicht, da er nicht (gestaltet) da ist. Als er sich gestaltete, brachte er neun Lichtschimmer (Sephirôth) hervor, die von seiner Gestalt ausstrahlen. Diese Lichtschimmer strahlen aus und verbreiten sich nach allen Richtungen immer mehr. Betrachten wir dieselben immer näher, so sind sie nicht da, sondern das Eine Licht allein. So ist es auch mit dem heiligen Alten; er ist das höhere Licht und nicht ausser den Lichtschimmern da, welche ausstrahlen, sich offenbaren und sich wieder verbergen. Sie sind Er und Er ist sie, wie die Flamme an der Kerze, ohne dass irgend eine Trennung da wäre. Damit man aber die erste in der Ausstrahlung nicht von den übrigen trenne, sind die Sephirôth zehn und nicht neun genannt. Die Sephirôth sind zehn und nicht elf, damit man das Höchste, das „Ensôf“ nicht ebenfalls als Lichtschimmer rechne. Jede dieser Sephirôth aber hat ihren besondern Namen, mit welchem Engel genannt werden. Der Herr der Welten, der Urgrund und die Thatsache hat keinen gekannten Namen, denn er erfüllet alle Namen. Er ist die Einheit von Allem, und wenn er sich ihnen entzieht, bleiben die Namen seelenlose Hüllen. Da die Ausstrahlung der Sephirôth die Gottheit selbst ist, die sich nicht verändern kann, so besteht das Wesen der Ausstrahlung darin, dass das verborgene und geheime Vermögen in die Wirklichkeit übergehe. Dem Vermögen nach sind die Sephirôth in dem Ausstrahlenden, bis es der göttliche Wille ist, sich zu offenbaren und so dieselben in die Wirklichkeit hervortreten zu lassen, damit sie die Grundlage für jedes künftige Werk werden, welches aus ihm in der untern Welt geradeso, wie es im göttlichen Gedanken war, hervorgeht. Indem der Mensch seiner Natur nach zu drei verschiedenen Welten oder Ausströmungen gehört, trägt er von allen dreien die Kräfte in sich, nämlich von der vierten die Seele (*nefesch*) oder den Lebenshauch, von der dritten den Geist (*ruach*) und von der zweiten Ausströmung die vernünftige Seele (*neschamah*). Schon in ihrer vorweltlichen Existenz sind die Seelen männliche und weibliche, und zwar (ähnlich wie die Aionen-Paare in den gnostischen Systemen) paarweise verbunden; sie steigen aber vereinzelt in's Leben herab, um sich in der Ehe wieder zusammenzufinden und sich zu Einem Wesen verschmelzend und gemeinschaftlich zur Vollendung strebend, von Gott im Tode mit einem Kusse wieder zu sich aufgenommen zu werden.

Seit der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts war das Studium der Kabbalah hauptsächlich als Gegengewicht gegen den damals herrschenden arabischen Aristotelismus, unter den jüdischen Gelehrten besonders gepflegt worden. Unter den christlichen Lehrern zeigte schon im dreizehnten Jahrhundert der Spanier Raymundus Lullus Bekanntschaft mit kabbalistischen Ideen, später die beiden Grafen Pico von Mirandola in Italien und der Deutsche Johannes Reuchlin. Auch Agrippa von Nettesheim und Theophrastus Paracelsus betrachteten die Kabbalah als Urquelle aller Weisheit, wie noch im siebenzehnten Jahrhundert der Engländer Henry More. Eine eigenthümliche Weiterentwickelung erhielt das kabbalistische System durch den in Jerusalem gebornen und zu Safed (in Obergaliläa) gestorbnen Rabbi I s a a k L u r i a (1534—1572) und dessen Schule durch die Ausbildung der Lehre von den Gefässen, worunter die endlichen Dinge verstanden werden. Das unendlich erhabene Licht (so lehrte Luria) oder das Ensôf, welches durch kein Denken und keine Anschauung gefasst werden kann, ist vor allem Ausgestrahlten, Geschaffenen, Gebildeten und Gemachten. Von diesem Ensôf strahlte zunächst das grosse Licht aus, welches Adam-Kadmon (*qadmôn*) genannt wird, sodann die Lichter, die am Gehirn, Schädel, Ohren, Nase, Mund und Stirne Adam-Kadmon's hängen. Endlich gingen aus demselben die vier Welten Açilûth, Beriah, Jeçîrah und 'Asîah hervor. Alle diese Ausstrahlungen haben Anfang und Ende, nicht so das Ensôf. Mit der Zeit nun, da diese Lichter und Welten zu emaniren und kettenartig sich zu entwickeln anfingen, begann auch die allmälige Schöpfung derjenigen Beziehungen, welche „Gefässe“ heissen, bis zur gegenwärtigen Existenz hin. Es konnte darum diese Welt weder früher, noch später geschaffen werden, da eine jede Welt immer nach der frühern, der sie untergeordnet ist,

geschaffen wurde. Vor der Ausstrahlung und Schöpfung hat das einfache erhabene Licht des Ensôf Alles erfüllt, sodass keine Stelle die Beziehung der Leere hatte und es da noch keine Beziehung von Anfang und Ende gab. Als nun der einfache Wille beschloss, die Welten zu schaffen und auszustrahlen, damit die Vollkommenheit seiner Thätigkeiten und seiner Namen offenbar werde, da beschränkte sich das Ensôf im Mittelpunkte, sodass sich das Licht aus dem Mittelpunkte mehr nach der Peripherie hinzog und im Mittelpunkt eine leere Stelle entstand, die einen vollständigen Kreis bildete, weil die Zurückziehung eine gleichmässige war. Nach dieser Selbstbeschränkung des Ensôf war somit eine Stelle da, innerhalb welcher sich Welten befinden konnten. Es zog sich alsdann vom Lichte des Ensôf eine gerade Linie herab in die Leere hinein, welche Linie jedoch unten das Licht des Ensôf nicht wieder berührte. In diese leere Stelle strahlte nun das Ensôf aus und schuf, bildete und machte alle Welten hinein, während jene Linie den Kanal bildete, durch welchen aus dem Meere des Ensôf das Licht in die Welten geleitet wird. Das vom Ensôf ausgehende Licht stieg aber nur langsam herab, so dass es sich bald wiederum peripherisch ausbreitete und einen Kreis bildete, welcher zwar der innern Peripherie des Ensôf nahe ist, dieselbe aber nicht berührt, sondern mit ihr nur durch die erwähnte Linie zusammenhängt. Auf diese Weise ging es nun immer weiter, so dass von diesem ersten Kreise aus wiederum eine Linie herabstieg, welche abermals eine Peripherie bildete, bis die zehn Kreise der Sephirôth vollendet waren. Da unzählige Welten in diesen leeren Raum hineingeschaffen sind, so enthält eine jede Welt wiederum zehn Sephirôth, so dass sie alle zusammen zahllose concentrische Kreise bilden. Diese in kreisförmiger Reihenfolge ausgestrahlten Sephirôth haben alle diese obigen Beziehungen an sich, welche sich als Lichter und Gefässe darstellen. Das Licht theilt sich in inneres und äusseres Licht, ebenso das Gefäss in sein Inneres und Aeusseres. Auch die linienförmigen, menschenartig gestalteten Sephirôth haben diese Beziehungen, nur mit dem Unterschiede, dass jene das der Seele entsprechende Licht haben und zwar inneres und äusseres, während das Licht der Sephirôth dem Geist entspricht, der eine Stufe höher steht, als die Seele. Nur durch die Selbstbeschränkung und Verringerung des Lichts konnten also die Gefässe entstehen und offenbar werden, und in dem Maasse, als das Licht sich vermehrt, muss das Licht immer mehr zerstört werden, da es nicht im Stande ist, diese Lichtfülle zu fassen. Damit die „Gefässe" entstehen konnten, musste durch die Selbstbeschränkung des Ensôf alles Licht zurückgezogen werden, und erst nachdem sie geworden waren, wurde ihnen so viel Licht zugeführt, als zu ihrer Beleuchtung und Nahrung nöthig war und sie gerade ertragen konnten. Das Ensôf ist auch die Seele der Seele. Der vom Ensôf ausgestrahlte Adam-Qadmôn hat an der Welt der Ausstrahlung (Açilûth) seinen Körper, während die drei übrigen Welten (Beriah, Jeçirah und Asiah) seine Gewänder sind, in welchem das wesentliche Licht nicht offenbar wird.

Einen weitern Fortschritt in der Auffassung des Wesens der Sephirôth und ihres Verhältnisses zum Ensôf enthält das Buch „Schefa-Tal" von Horwitz (eigentlich Jesajah ben Abraham ha-Levi), welcher im Anfang des siebenzehnten Jahrhunderts Rabbiner in Frankfurt, Posen, Krakau und Prag war, im Jahr 1622 nach Jerusalem reiste und bald darauf in Tabarîjah (Tiberias) starb, wo er jenes kabbalistische Werk verfasste. Wozu (so fragt Horwitz) ist die Ausstrahlung der zehn Sephirôth nothwendig, da doch alle Kräfte, Wirkungen und Welten schon im Ensôf sein müssen und durch die Ausstrahlung demnach Nichts Neues hinzukommen kann? Das Unendliche wollte endliche Welten hervorrufen, damit seine Liebe nach aussen gerichtet werde. Dies ist aber unmöglich, da aus der Einheit keine Vielheit, aus dem Unendlichen nichts Endliches abgeleitet werden kann. Nur durch die Ausstrahlung ist dies möglich; denn wenn auch das Ausgestrahlte wiederum nur ein Einfaches und Unendliches sein kann, so ist es doch schon um eine Stufe niedriger, als das Ausstrahlende und steht zu diesem im Verhältniss des Kindes zum Vater, ist demnach an sich zwar unendlich, im Vergleich mit dem Ausstrahlenden aber endlich. Dadurch also, dass zunächst zehn allmälige Ausstrahlungen stattfinden, von welchen die eine immer im Verhältniss zur vorhergehenden eine ausgestrahlte, im Verhältniss zur nachfolgenden aber eine ausstrahlende war, konnte zuletzt eine endliche Welt hervorgehen. Damit die sich selbst offenbarende Gottheit sich auch Andern offenbaren konnte, war es nöthig, dass sie sich selbst beschränkte, da sonst für ein Anderes kein Raum gewesen wäre. Vor der Schöpfung der Welt also beschränkte sich Gott selbst in seiner eignen Wesenheit, räumte eine Stelle in sich selbst, damit er in dieselbe die Ausstrahlung, welche die aus ihm emanirenden Kräfte umfasst, sowie auch die drei derselben untergeordneten Welten einlassen könnte. Diese Stelle nun, welche Gott in seiner Wesenheit räumte, wird Zeichen oder Glanz genannt, und der Mittelpunkt in diesem Glanze heisst die Urlust. Leer kann man diese Stelle nicht nennen, weil sie nicht leer vom Heiligen ist und wirklich ein Zeichen vom Lichte des Ensôf noch in ihr verblieb. Obgleich also

Gott sich aus sich selber, zu sich und in sich beschränkte und eine leere Stelle in seiner Wesenheit bildete, so blieb dennoch das Licht des Ensôf noch in diesem Zeichen gleichsam als die Seele. Das Licht des Ensôf hält dieses Zeichen oder diesen Glanz fest, denn sonst würde derselbe zum Unendlichen wieder zurückkehren. Da die ganze Existenz in ewiger Strömung aus dem Ensôf und wieder zurück in dasselbe begriffen ist, so findet sich kein Theil und kein Punkt in dem bis in das Centrum verlaufenden Kreise, welcher nicht zugleich alle drei Beziehungen in sich enthielte, nämlich die vorhergehende Beziehung, die Beziehung seiner eignen Wesenheit und die Beziehung zu dem folgenden Punkte. In jeder der vier Welten aber sind die Sephirôth dieselben, nur dass sie in jeder niedern Stufenwelt dichter und getrübter sind und immer weniger im Stande, das Licht zu fassen. In dem gänzlichen Baarsein des göttlichen Lichtes besteht das Böse, welches unter dem Bilde von Schalen bezeichnet wird. Wie freilich in diese aus Gott geflossene Welt das Böse hereinkommt, bleibt unerklärt.

Knorr von Rosenroth, Cabbala denudata sive doctrina Ebraeorum transscendentalis et metaphysica atque theologica. I (1677) II (1684: Liber Sohar restitutus).

Ad. Franck, Système de la Kabbale. Paris, 1842. Deutsch: „Die Kabbalah oder Religionsphilosophie der Hebräer, von Ad. Jellinek" (1844).

Ad. Jellinek, Beiträge zur Geschichte der Kabbalah. 1851.

A. Adler, die Kabbalah oder Religionsphilosophie der Hebräer. (In den „Jahrbüchern für speculative Philosophie, hg. von L. Noack. 1846 und 1847.)

Kalietês hiess ein bei Porphyrios erwähnter Stoiker, der um 260 n. Chr. in Athen lebte.

Kallias hiess ein Sophist zur Zeit des Sokrates, in dessen gastlichem Hause sich, nach Platon's Darstellung im Dialoge Protagoras gebildete Athener versammelten, um ihre Gedanken auszutauschen. In seinen Anschauungen schloss sich Kallias an die Lehren und Grundsätze des Protagoras an.

Kalliklês heisst einer der Mitunterredner im platonischen Dialoge Gorgias, wo er als ein Schüler des Gorgias erscheint und in der Unterredung mit Gorgias der Aufhebung des Rechts- und Sittengesetzes das Wort redet.

Kallikratidas wird bei Stobaios als angeblicher Altpythagoräer mit einer Schrift „über die Glückseligkeit der Hausgenossen" erwähnt.

Kalliphôn hiess ein sonst unbekannter Philosoph, dessen Ansicht vom höchsten Gute bei Cicero durch Karneades vertheidigt wird. Hiernach soll das höchste Gut zwar zunächst in der Lust gesucht werden, hinterher jedoch wird die Tugend für gleich werthvoll und unerlässlich erklärt.

Kallipos aus Korinth wird als Schüler des Stoikers Zênon genannt.

Kant, Immanuel, war am 24. April 1724 zu Königsberg als der Sohn eines in beschränkten Verhältnissen lebenden Sattlermeisters geboren, dessen Voreltern aus Schottland stammten und sich ursprünglich Cant schrieben, wofür Kant erst in seinen spätern Lebensjahren die jetzige Schreibung des Namens wählte. Er hatte von seinen Eltern eine streng-sittliche und besonders von der Mutter eine christlich-fromme Erziehung erhalten. Der grossmüthigen Unterstützung eines seiner frühesten Lehrer, des frommen Predigers und Gymnasialdirectors Schulz in Königsberg, hatte es der begabte Knabe zu danken, dass ihn seine Eltern studiren lassen konnten und ihn zum Studium der Theologie bestimmten. Nachdem er von seinem zehnten bis fünfzehnten Jahre die damals sogenannte Pietisten-Herberge, das Friedrichscollegium seiner Vaterstadt, besucht hatte, bezog er 1740 die dortige Universität. Seines Vaters Tod nöthigte ihn im Jahr 1746, zur Sicherung seines Lebensunterhaltes und zur Unterstützung seiner Geschwister, eine Hauslehrerstelle auf dem Lande anzunehmen. Neun Jahre lang brachte er als Lehrer in verschiedenen Familien, zuletzt im Hause des Grafen Kayserling zu, welcher sich die meiste Zeit des Jahres mit seiner Familie in Königsberg aufhielt, wo seine geistvolle Gemahlin als Tonangeberin für die höhern geselligen Kreise der Stadt galt. Obgleich der „Candidat Cant" einigemal in Landkirchen gepredigt hatte, verzichtete er doch bald auf die Kanzel und auf jede geistliche Wirksamkeit und wandte sich der akademischen Wirksamkeit zu. Durch Unterstüzung eines mütterlichen Oheims, der ein wohlhabender Schuhmachermeister in Königsberg war, konnte der Candidat die Kosten bestreiten, um die Würde eines Magisters der Philosophie zu erlangen und sich als Einunddreissigjähriger (1755) an der philosophischen Facultät seiner Vaterstadt als Privatdocent zu habilitiren. Er begann mit Vorlesungen über Mathematik und Physik und ging später zur Logik, Metaphysik und Moralphilosophie über, hielt auch Vorlesungen über natürliche Theologie und physische Geographie. Da er es verstand, den streng wissenschaftlichen Zusammenhang seiner Vorträge mit Beispielen aus der Lebenserfahrung, der Tagesgeschichte, der Menschen- und Völkerkunde zu beleben, so fanden die Vorlesungen des kleinen, kaum fünf Fuss grossen Magisters sehr bald grosse Theilnahme, obwohl Kant bei seiner flachen und engen Brust keine starke Stimme hatte. Eine Zeit lang hielt er sogar vor russischen Offizieren, welche während fünf Jahren des siebenjährigen Krieges ihre Quartiere in Königsberg hatten, Vorträge über einzelne Gegenstände aus der Physik und physischen Geographie. Ueber

letztere hielt er seit 1765 regelmässig Vorlesungen vor einem gemischten Publikum. Eine im Jahr 1758 in Königsberg erledigte Professur der Logik und Metaphysik, um die sich Kant beworben hatte, wurde einem ältern Privatdocenten zu Theil, und eine ihm 1762 von Berlin aus angetragene erledigte Professur der Dichtkunst lehnte er als eine ihm nicht angemessene Stellung ab. Er hatte in der That für schöne Kunst als solche wenig Sinn, schenkte weder Gemälden und Kupferstichen Aufmerksamkeit, noch liebte er die Musik, die er für überflüssigen Zeitvertreib hielt. Der Engländer Pope und Haller, der Dichter der Alpen, waren seine Lieblingsdichter, und obschon sich Kant schon damals mit philosophischen Begriffsbestimmungen des Schönen und Erhabnen befasste, so findet sich doch später bei ihm nirgends eine Spur, dass die gewaltige Bewegung, die durch Schiller's und Goethe's erstes Auftreten in der deutschen Poesie hervorgerufen wurde, ihn berührt oder gar ernstlich beschäftigt hätte. In seinem zweiundvierzigsten Lebensjahre (1765) erhielt Kant die Stelle eines Unterbibliothekars bei der Königsberger Schlossbibliothek mit einem jährlichen Gehalt von zweiundsechzig Thalern, und der Buchhändler Kanter, in dessen Hause Kant damals einige Jahre wohnte und in dessen Verlag einige kleine Schriften von ihm erschienen waren, liess ihn malen und neben andern Gelehrten in seinem Laden aushängen. Endlich konnte der 15 Jahre lang als Privatdocent thätig gewesene Magister zwei gleichzeitig von Erlangen und von Jena an ihn ergangene Berufungen aus treuer Anhänglichkeit an seine Vaterstadt ablehnen, da sich ihm jetzt endlich die Aussicht zu einer ordentlichen Professur bot. Der Sechsundvierzigjährige wurde im Jahr 1770 Professor der Logik und Metaphysik mit vier hundert Thalern Gehalt.

Während der ersten fünfzehn Jahre seiner Lehrthätigkeit und schriftstellerischen Wirksamkeit stand Kant im Wesentlichen auf dem Standpunkte der damals an allen deutschen Universitäten verbreiteten Leibniz-Wolff'schen Philosophie. Seine religiöse und sittliche Weltanschauung ruhte auf der Leibniz'schen Lehre, dass die wirkliche Welt unter allen möglichen Welten die beste sei, und so konnte ihn der junge Doctor Goethe in einer kleinen Recension, die 1770 im Frankfurter Anzeiger erschien, mit Sulzer, Garve und Mendelssohn zusammen nennen, welche als Popularphilosophen im Sinne der damaligen Verstandesaufklärung wirkten. In diesem Sinne hatte sich der Magister Kant Anfangs vorzugsweise im Felde der angewandten Naturwissenschaften als Schriftsteller hervorgethan. Nachdem er im Jahre seines akademischen Auftretens (1755) eine allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, nach Newton'schen Grundsätzen, veröffentlicht und diese Schrift Friedrich dem Grossen gewidmet hatte, schrieb er geistvoll und kenntnissreich, unterhaltend und zum Theil pikant, immer aber elegant nach und nach verschiedene kleinere Abhandlungen über die Frage, ob die Erde bei der Umdrehung um ihre Axe einige Veränderungen erlitten habe, ob sie veralte; über das grosse Erdbeben in Lissabon vom Jahre 1755 und andere Erderschütterungen; über die Theorie der Winde; über Bewegung und Ruhe; über die Krankheiten des Kopfes oder die verschiedenen Arten von Geistesstörung; über das Gefühl des Schönen und Erhabenen; über den Optimismus. Erst allmälig befreite sich der Popularphilosoph von der Autorität Wolff's und seiner Anwendung der mathematischen Demonstrirmethode auf philosophische Gegenstände. Schon begann die gelehrte Welt auf die bahnbrechenden Neuerungen aufmerksam zu werden, welche in den kleinen Schriften Kant's aus den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts zu erkennen waren. Und schon 1765 spukte hinter der breiten und gedankenreichen Stirn des kleinen Magisters der Plan zu einer Schrift, die es auf etwas Gründlicheres abgesehen hatte, als blos unter den damaligen Vertretern der Rechte des gesunden Menschenverstandes eine Rolle zu spielen. Ich bin endlich (so schrieb damals Kant an seinen Freund Lambert in Berlin) dahin gelangt, dass ich mich des Verfahrens versichert halte, welches man beobachten muss, wenn man demjenigen Blendwerke des Wissens entgehen will, welches aus dem Mangel eines gemeinsamen Richtmaasses für philosophische Bemühungen entspringt. Ehe wahre Weltweisheit aufleben soll, ist es nöthig, dass die alte sich selbst zerstöre, und diese grosse Umwälzung der Wissenschaften wird, wie ich hoffe, nicht mehr weit entfernt sein. Und der künftige Löwe dieser Umwälzung fing jetzt an, wenigstens die Klaue zu zeigen. Zu Anfang des Jahres 1766 veröffentlichte der Königsberger Unterbibliothekar, ohne jedoch seinen Namen auf dem Titel zu nennen, eine kleine Schrift „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“, welche in der That das Zukunftsprogramm der Kant'schen Philosophie und das klassische Vorspiel, sowie die Grundlage der wesentlichen Gedanken war, welche fünfzehn Jahre später in der Kritik der reinen Vernunft ihre Alles zermalmende Macht und Schärfe zeigten. In der ungebundenen und anmuthigen, von keckem Humor und freier Ironie gewürzten Darstellung dieser kleinen Schrift treten dem aufmerksamen Leser ungesucht drei Hauptgesichtspunkte als die ganze Untersuchung beherrschend hervor. Zunächst der Kampf gegen die hohle Ueberschwänglichkeit der Schul - Philosophieen,

welche (wie sich der Verfasser ausdrückt) so fleissig und vertieft ihre metaphysischen Gläser nach den entlegenen Gegenden der andern Welt richten und Wunderdinge von daher zu erzählen wissen. Sodann die Hinweisung der Philosophie auf die Bedingungen und Grenzen der sinnlichen Erfahrung und Wirklichkeit. Endlich die Schlussbetrachtung, dass alle Fragen rein geistiger Natur, welche nicht in den Bereich sinnlicher Erfahrung fallen, nicht blos unmöglich und gänzlich ausser dem Gesichtskreise der Menschen liegend, sondern auch durchaus entbehrlich und unnöthig seien. Die Veranlassung zu dieser Schrift Kant's waren die in acht Quartbänden unter dem Titel „Himmlische Geheimnisse“ von den Schweden Immanuel Swedenborg veröffentlichten Werke, der sich seit 1747 von seinen Aemtern zurückgezogen und seine seitherige naturwissenschaftliche Thätigkeit bei Seite gelegt hatte, um sich seit seinem 58. Lebensjahre ganz auf den Verkehr mit der himmlischen Welt zu legen. Kant theilt einige von diesen Geistergeschichten Swedenborgs mit und bespricht dessen Lehren in Bezug auf die Art, wie sich Geister dem innern Sinne des Menschen mitzutheilen im Stande sein sollen. Auf ein darauf mit ironischem Eingehen auf die Anschauungen des Geistersehers hingeworfenes Gespinnst von metaphysischen Vermuthungen einer übersinnlichen Weltweisheit folgt endlich des nüchternen Denkers Urtheil über dergleichen Mährchen aus dem Schlaraffenlande der übersinnlichen Gedankenweisheit. Die gemeine Philosophie (so lautet dieses Urtheil) hebt die Gemeinschaft mit der Geisterwelt, welche die geheime Philosophie eröffnete, wieder auf. Wenn von verschiedenen Menschen Jeder seine eigne Welt hat, so ist zu vermuthen, dass sie träumen, und wenn wir auf diesem Fusse die Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten betrachten, deren Jeglicher die seinige mit Ausschliessung Anderer ruhig bewohnt, so werden wir uns bei dem Widerspruch ihrer Gesichte einfach gedulden, bis diese Herren ausgeträumt haben. Denn wenn sie einmal, so Gott will, völlig wachen, so werden die Philosophen zur selbigen Zeit eine gemeinschaftliche Welt bewohnen, dergleichen die Grössenlehrer (Mathematiker) längst inne gehabt haben. In gewisser Verwandtschaft mit den Träumern der Vernunft stehen die Träumer der Sinnesempfindung. Und diejenigen unter diesen, so bisweilen mit Geistern zu thun haben, sehen Etwas, was kein anderer Mensch sieht, und haben ihre eigne Gemeinschaft mit Wesen, die sich Niemanden sonst offenbaren, so gute Sinne er auch haben mag. Beide Erscheinungen laufen auf blosse Hirngespinnste aus; die einen sind so gut wie die andern nur selbst ausgeheckte Bilder, die gleichwohl als wahre Gegenstände die Sinne betrügen. Von wachenden Träumern sind jedoch die Geisterseher nicht blos dem Grade, sondern auch der Art nach unterschieden. Es fragt sich hier nur, wie es zugehe, dass sie das Blendwerk ihrer Einbildung ausser sich und unter die Gegenstände versetzen, die sich sonst der wirklichen Sinnesempfindung darbieten. Das Eigenthümliche der Geistesverrückung besteht darin, dass der verrückte Mensch blosse Gegenstände seiner Einbildung ausser sich versetzt und als wirklich vor ihm gegenwärtige Dinge ansieht. Sind nun durch irgend einen Zufall oder Krankheit gewisse Organe des Gehirns so verzogen und aus ihrem gehörigen Gleichgewicht gebracht, dass die Bewegung der mit einigen Phantasieen harmonisch bebenden Nerven nach solchen Richtungslinien geschieht, welche fortgezogen sich ausserhalb des Gehirnes kreuzen würden; so ist der Punkt ihres Zusammenstosses ausserhalb des Gehirns gesetzt und das Bild, welches ein Werk der blossen Einbildung ist, wird als ein Gegenstand vorgestellt, welcher den äussern Sinnen gegenwärtig wäre. Dieser Betrug kann einen jeden äussern Sinn treffen, und es ist alsdann kein Wunder, wenn der Phantast Manches sehr deutlich zu sehen oder zu hören glaubt, was Niemand ausser ihm wahrnimmt, ingleichen, wenn diese Hirngespinnste ihm erscheinen und plötzlich verschwinden. Da nun die Krankheit des Phantasten nicht eigentlich den Verstand, sondern die Täuschung der Sinne betrifft, so kann der Unglückliche seine Blendwerke durch kein Vernünfteln heben, weil die wahre oder scheinbare Empfindung der Sinne selbst vor allem Urtheil des Verstandes vorhergeht und eine unmittelbare Evidenz hat, die alle andere Ueberzeugung weit übertrifft. Die Folge, die sich aus diesen Betrachtungen ergiebt, macht die tiefen Vermuthungen jener übersinnlichen Denkweisheit ganz entbehrlich. Daher verdenke ich es dem Leser keineswegs, wenn er, anstatt die Geisterseher für Halbbürger der andern Welt anzusehen, sie kurz und gut als Candidaten des Hospitals abfertigt und sich dadurch alles weitern Nachforschens überhebt. Von der Erklärung, was der landläufige Begriff eines Geistes oder die Vorstellung von Geistern, wie sie der Geisterseherei zu Grunde liegt, eigentlich enthält, ist übrigens noch ein weiter Schritt zu dem Satze, dass es solche Naturen wirklich gebe, ja dass sie nur möglich sind. Freilich kann man die Möglichkeit nichtsinnlicher vernünftiger Wesen annehmen, ohne besorgen zu müssen, widerlegt zu werden, wiewohl auch ohne Hoffnung, diese Möglichkeit mit Vernunftgründen beweisen zu können. Der Beweis, dass die Seele des Menschen ein Geist sei, ist noch niemals geführt worden. Keine Erfahrung lehrt mich, mein Ich in ein mikroskopisch kleines Plätzchen des

Gehirns zu versperren, um von da aus das Hebezeug meiner leiblichen Maschine in Bewegung zu setzen oder dadurch selbst getroffen zu werden; meine Seele ist vielmehr ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Theile. Ist demnach meine Seele in der Art, wie sie im Ranme gegenwärtig ist, von jedem andern Elemente des Stoffes nicht unterschieden; so ist kein Grund vorhanden, weswegen sie nicht einer der Bestandtheile sein sollte, welche den Stoff des Leibes ausmachen. Warum sollte also dieses denkende Ich nicht dem gewöhnlichen Schicksale körperlicher Naturen unterworfen sein, und sowie es durch Zufall aus dem Chaos aller Grundstoffe gezogen worden, um eine kunstvolle thierische Maschine zu beleben, warum sollte es, nachdem diese zufällige Vereinigung aufgehört hat, nicht auch künftig dahin wiederum zurückkehren? Die ersten Täuschungen von vermeintlichen Erscheinungen abgeschiedener Menschen sind vermuthlich aus der schmeichelhaften Hoffnung entsprungen, dass man noch auf irgend eine Art nach dem Tode übrig sei, wobei denn bei nächtlichen Schatten oftmals der Wahn die Sinne betrog und aus zweideutigen Gestalten Blendwerke schuf. Und daraus nahmen endlich die Philosophen Anlasss, den Begriff von Geistern auszndenken und denselben in ein System zu bringen. Von dergleichen Wesen wird man vielleicht künftighin noch allerlei meinen, niemals aber etwas wissen können. Die Erscheinungen des Lebens in der Natur und deren Gesetze sind Alles, was uns zu erkennen vergönnt ist. Die geistige Natur aber, welche man nicht kennt, sondern blos vermnthet, kann niemals anders als verneinend bestimmt werden, weil in unsern gesammten Empfindungen keine Data hierzu anzutreffen sind, und selbst die Möglichkeit solcher verneinenden Bestimmungen in Bezug auf das, was geistige Natur etwa nicht sei, beruht weder auf Erfahrung, noch auf Schlüssen, sondern anf Erdichtungen, wozu eine von allen Hülfsmitteln entblösste Vernunft ihre Zuflucht nimmt. Alle Erkenntniss hat zwei Enden, bei denen man sie erfassen kann, das eine *a priori* (von vorn), das andere *a posteriori* (von rückwärts). Zwar haben verschiedene Naturlehrer neuerer Zeit vorgegeben, man müsse es beim letztern anfangen und glauben, den Aal der Wissenschaft beim Schwanze zu erwischen, indem sie sich genugsamer Erfahrungserkenntnisse versichern und dann so allmälig zu allgemeinern und höhern Begriffen hinaufrücken. Allein obwohl dies nicht unklug gehandelt sein möchte, so ist es doch bei Weitem nicht gelehrt und philosophisch genug. Daher haben scharfsinnige Männer von der entgegengesetzten äussersten Grenze, nämlich vom obersten Punkte der Metaphysik angefangen. Es findet sich aber hierbei eine neue Beschwerlichkeit, nämlich dass man anfängt, ich weiss nicht wo? und kommt, ich weiss nicht, wohin? und dass der Fortgang der Gründe nicht auf die Erfahrung treffen will. Da also der Philosoph wohl sah, dass seine Vernunftgründe einerseits und die wirkliche Erfahrung andrerseits wie ein Paar Parallellinien wohl in's Unendliche nebeneinander fortlaufen würden, ohne jemals zusammenzutreffen, so ist er mit den übrigen, gleich als wenn sie darüber Abrede genommen hätten, übereingekommen, ein Jeder nach seiner Art den Anfangspunkt zu nehmen und sodann die Vernunft so zu lenken, dass sie gerade dahin treffen müsste, wo der treuherzige Schüler sie nicht vermuthet hatte, nämlich dasjenige zu beweisen, wovon man schon vorher wusste, dass es sollte bewiesen werden. Diesen Weg nannten sie alsdann noch den Weg *a priori* (von vornherein), obwohl er unvermerkt durch abgesteckte Stäbe nach dem Punkte *a posteriori* (dem Rückhaltspunkte der Erfahrung) gezogen war, wobei aber billigerweise der, so die Kunst versteht, den Meister nicht verrathen darf. Nach dieser sinnreichen Lehrart haben verschiedene verdienstvolle Männer auf dem blossen Wege der Vernunft sogar Geheimnisse der Religion ertappt, sowie Romanschreiber die Heldin der Geschichte in entfernte Länder entfliehen lassen, damit sie ihrem Anbeter durch ein glückliches Abentheuer von ungefähr aufstosse. Die Metaphysik leistet zweierlei Vortheile; der erste ist, den Aufgaben Genüge zu thun, die das forschende Gemüth aufwirft, wenn es verborgenen Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspäht. Aber hier täuscht der Ausgang nur gar zu oft die Hoffnung. Der andere Vortheil ist der Natur des menschlichen Verstandes mehr angemessen und besteht darin, dass man einsieht, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei, und welches Verhältniss die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe, worauf sich alle unsere Urtheile jederzeit stützen müssen. Insofern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft, nnd da ein kleines Land jederzeit viele Grenze hat, überhaupt auch mehr daran liegt, seine Besitzungen wohl zu kennen und zu behaupten, als blindlings auf Eroberungen auszugehen; so ist dieser Nutzen der erwähnten Wissenschaft der unbekannteste und zugleich der wichtigste. Ich habe diese Grenze hier wenigstens insoweit angezeigt, dass der Leser bei weiterm Nachdenken finden wird, er könne sich aller vergeblichen Nachforschung überheben in Ansehung einer Frage, wozu die Data in einer andern Welt anzutreffen sind, als in welcher er selber empfindet. Wen die bisherigen Betrachtungen ermüdet haben, ohne ihn zu belehren, dessen Ungeduld kann ich nunmehr damit aufrichten, was Diogenes, wie man sagt, seinen gähnenden Zuhörern zu-

sprach, als er das letzte Blatt eines langweiligen Buches sah: Courage, meine Herren, ich sehe Land! Vorher wandelten wir mit Demokrit im leeren Raum, wohin uns die Schmetterlingsflügel der Metaphysik gehoben hatten, und unterhielten uns daselbst mit geistigen Gestalten. Jetzt, da die Kraft der Selbsterkenntniss die seidenen Schwingen zusammengezogen hat, sehen wir uns wieder auf dem niedrigen Boden der Erfahrung und des gemeinen Verstandes, glücklich! wenn wir denselben als unsern angewiesenen Platz betrachten, aus welchem wir niemals ungestraft hinausgehen und der auch Alles enthält, was uns befriedigen kann, solange wir uns am Nützlichen halten. Die Fragen von geistiger Natur, von der Freiheit und Vorherbestimmung, vom künftigen Zustand und dergleichen bringen anfänglich alle Kräfte des Verstandes in Bewegung und ziehen den Menschen in den Wetteifer metaphysischer Forschung, welche ohne Unterschied klügelt und entscheidet, behauptet oder widerlegt, wie es die Scheineinsicht jedesmal mit sich bringt. Schlägt aber diese Nachforschung in Philosophie über, die über ihr eignes Verfahren urtheilt und nicht allein die Gegenstände, sondern deren Verhältniss zum Verstande des Menschen kennt; so ziehen sich die Grenzen enger zusammen, und es werden die Marksteine gelegt, welche die Nachforschung aus dem ihr eigenthümlichen Bezirke niemals mehr ausschweifen lassen. Wie Etwas könne eine Ursache oder eine Kraft haben, ist unmöglich jemals durch blosse Vernunft einzusehen, sondern diese Verhältnisse müssen lediglich aus der Erfahrung genommen werden, sonst sind sie gänzlich willkürlich und erdichtet. Ist nun aber überzeugende und gründliche Einsicht in solchen Fällen unmöglich, so wird man auch bei ruhigem und vorurtheilsfreiem Gemüthe gestehen müssen, dass sie entbehrlich und unnöthig sei. Die Eitelkeit der Wissenschaft entschuldigt gern ihre Beschäftigung mit dem Vorwande der Wichtigkeit, und so giebt man auch hier gemeiniglich vor, dass die Vernunfteinsicht von der geistigen Natur der Seele zur Ueberzeugung vom Dasein nach dem Tode, diese aber zum Beweggrund eines tugendhaften Lebens sehr nöthig sei. Allein die wahre Weisheit ist Begleiterin der Einfalt, und ihre Zwecke bedürfen nicht solcher Mittel, die nimmermehr in aller Menschen Gewalt sein können. Hat aber wohl niemals eine rechtschaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, dass mit dem Tode alles zu Ende sei und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte, so scheint es der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemässer zu sein, die Erwartungen einer künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der andern Welt zu gründen. So ist auch der moralische Glaube bewandt, dessen Einfalt mancher Spitzfindigkeit des Vernünftelns überhoben sein kann, und welcher einzig und allein dem Menschen in jeglichem Zustande angemessen ist, indem er ihn ohne Umschweif zu seinen wahren Zwecken führt. Lasst uns demnach alle lärmende Lehrverfassungen von so entfernten Gegenständen der Speculation und der Sorge müssiger Köpfe überlassen. Sie sind uns in der That gleichgültig, und der augenblickliche Schein der Gründe für oder dawider mag vielleicht über den Beifall der Schulen, schwerlich aber etwas über das künftige Schicksal der Redlichen entscheiden. Es war auch die menschliche Vernunft nicht genugsam dazu beflügelt, dass sie so hohe Wolken theilen sollte, die uns die Geheimnisse der andern Welt aus den Augen ziehen, und den Wissbegierigen, die sich nach derselben so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen, aber sehr natürlichen Bescheid geben, dass es wohl am Rathsamsten sei, wenn sie sich zu gedulden beliebten, bis sie werden dahin kommen. Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermuthlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unsern Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schliesse ich mich demjenigen an, was Voltaire seinen ehrlichen *Candide* nach so vielen unnützen Schulstreitigkeiten zum Beschlusse sagen lässt: „Lasst uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten!“ —

In einem Brief an seinen Freund Moses Mendelssohn, welchem Kant einige für Berliner Gelehrte bestimmte Exemplare der „Träume eines Geistersehers“ geschickt hatte, legte er das Geständniss ab: „Ich verhehle nicht, dass ich die aufgeblasene Anmaassung ganzer Bände von Einsichten der Art, wie sie in jetziger Zeit in der sogenannten Metaphysik gangbar sind, mit Widerwillen, ja mit einigem Hasse ansehe, indem ich mich vollkommen überzeuge, dass der Weg, den man in dieser erträumten Wissenschaft mit ihrer so verwünschten Fruchtbarkeit gewählt hat, ganz verkehrt sei; ich selbst glaube seit einiger Zeit zu wichtigen Einsichten in diesem Fache gelangt zu sein und schicke mich allmälig an, diese Versuche der öffentlichen Beurtheilung vorzulegen.“ Trotz der Löwentatze, welche Kant im Jahre 1766 in dieser kleinen Schrift gezeigt hatte, wurde der Löwe selbst noch nicht sichtbar. Kant gehörte zu den zähen, ausdauernden Naturen, die ihr Ziel fest im Auge behalten, Jahre lang im Stillen und in der Tiefe arbeiten und Schritt für Schritt ihrem Ziele näher rücken. Seit etwa einem Jahre (so schrieb er im September 1770, nachdem er seine Lehrstunden beschränkt und seine Stelle als Unterbibliothekar niedergelegt hatte, an seinen

Freund Lambert in Berlin) seit etwa einem Jahre bin ich zu demjenigen Begriffe gekommen, welchen ich nicht besorge, jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen, und wodurch alle Fragen der Metaphysik nach ganz sichern und leichten Grundsätzen geprüft und entschieden werden. Allein (fügt er hinzu), da in einer Untersuchung von solcher Wichtigkeit einiger Aufwand von Zeit gar kein Verlust ist, wenn man dagegen etwas Vollendetes und Dauerhaftes liefern kann; so muss ich der Ausführung noch einige Zeit verstatten. Gleichzeitig schrieb er an einen ihm vertraut gewordenen ehemaligen Zuhörer, den Arzt Marcus Herz, er habe seit dessen Abreise nach Berlin den Plan zu einem Werke gemacht, das etwa den Titel haben könnte: „Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft", und worin er sich zwei Theile dachte, einen theoretischen, der die Lehre von der Erscheinung der Dinge für unser Vorstellen und die Metaphysik enthalten würde, und einen praktischen Theil, worin die allgemeinen Principien des Gefühls, des Geschmacks und der sinnlichen Begierden, sowie die ersten Gründe der Sittlichkeit darzustellen wären. Den Winter über (so schrieb Kant im Jahre 1771 an Herz) habe er bereits die Materialien dazu durchgegangen, habe Alles gesichtet, gewogen, an einander gepasst, sei aber mit dem Plane dazu erst kürzlich fertig geworden. Im Jahre 1772 hoffte er den ersten Theil schon herausgeben zu können; dann hoffte er wieder im Herbst 1773, wohl bis nächste Ostern mit der Arbeit fertig zu werden und tröstete sich in einem Briefe an seinen jungen Freund über die Verzögerung der Arbeit mit der Erwägung, dass so leicht kein Anderer versuchen werde, eine ganz neue Arbeit der Idee nach zu entwerfen und zugleich auszuführen, und er lebt der Hoffnung, dadurch der Philosophie auf eine dauerhafte Art eine andere und für Religion und Sitten weit vortheilhaftere Wendung zu geben. Aber die Grösse der Aufgabe, die er sich gestellt hatte, wuchs mit jedem Schritte, der ihn tiefer in die Möglichkeit ihrer Lösung hineinführte. So ging es fort bis zum Jahr 1778, in welchem er an den ungeduldig erwartungsvollen Freund schreibt, das versprochene Werkchen werde hoffentlich noch in diesem Sommer fertig werden; er habe sich einstweilen auf die Ausführung des ersten, theoretischen Theils beschränkt, der an Bogenzahl nicht viel austragen werde. Auch in diesem Jahre, wie in den nächstfolgenden Jahren erfüllte sich die Hoffnung auf das Erscheinen des „Werkchens" nicht. Endlich, nachdem er die Arbeit über ein Jahrzehnt in seinem schaffenden und umgestaltenden Geiste herumgetragen und ausgereift hatte, konnte er am 1. Mai 1781 dem Berliner Freunde schreiben, diese Ostermesse, die schon begonnen hatte, werde ein Buch von ihm unter dem Titel „Kritik der reinen Vernunft" herauskommen. Die Vorrede war vom 29. März 1781 datirt. Und wiederum neun Jahre vergingen, bis auch der Inhalt des zweiten, praktischen Theils der Arbeit, freilich in drei einzelne Werke vertheilt, als Grundlegung der Metaphysik der Sitten (1785), Kritik der praktischen Vernunft (1788) und Kritik der Urtheilskraft (1791) erschien. Im Geiste des Verfassers, welcher nach dem ursprünglichen Plane des kritischen Gesammtwerkes darin vollständig die „Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft" festzustellen beabsichtigt hatte, waren die abgerissenen Bruchstücke der Kritik ursprünglich und wesentlich Eins. Nicht so stellen sich die dem ersten kritischen Werke nachfolgenden Kritiken auch vor der Oeffentlichkeit dar; sie stehen dem ersten sowohl an kräftiger Frische und Kühnheit, als auch an Durchsichtigkeit und Klarheit der Darstellung erheblich nach. Bald nach dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft" erhoben sich gegnerische Stimmen und Missverstände in Bezug auf die eigentliche Tendenz des Werkes. Statt eines aus wenigen Bogen bestehenden gemeinverständlichen Auszugs aus seiner Kritik, den Kant im Sommer 1781 herauszugeben beabsichtigt hatte, erschienen 1783 die gegen die Missverständnisse seiner Ansicht gerichteten „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können". Aus beiden Werken zusammengenommen gewinnen wir die Einsicht in den wahren Sinn und die eigentliche Absicht der „Kritik der reinen Vernunft". Nach Kant's eigenen, über jeder Möglichkeit des Missverstandes erhabenen Erklärungen ist reine Vernunft Nichts anderes, als das von der Erfahrung sich absondernde, in lauter abgezogenen Begriffen und inhaltsleeren Vorstellungen sich bewegende Denken, welches mit lauter grundlosen Ansprüchen in's Feld der Hirngespinnste sich verirrt. Diesem erfahrungsvergessenen, überschwänglichen Vernunftgebrauche setzt Kant als den wahren und allein zulässigen Gebrauch des Vernunft-Vermögens dasjenige Denken gegenüber, welches stets den Rückhalt der Erfahrung hat und die von dieser gezogenen Grenzen der äussern und innern Sinnlichkeit niemals überschreitet. Der Unterschied zwischen dem ersten und zweiten Theile seines Werkes ist nach Kant's Meinung nur so bestimmt, dass dort das reine, erfahrungsfreie und die Erfahrungsgrenzen überfliegende Denken, hier aber der reine, erfahrungsfreie und die Erfahrungsgrenze überfliegende Wille zum Gegenstande der Kritik gemacht werden soll. Hier wie dort befolgt Kant im Wesentlichen ganz dasselbe Verfahren und dieselben Grundsätze. Er nimmt denselben Gang und ge-

braucht dieselben Waffen zur Bekämpfung des Gegners, welcher hier wie dort die von ihm sogenannte reine, d. h. über das Feld der uns möglichen Erfahrung hinaus in's Ueberschwängliche sich versteigende Vernunft ist. Dort sind es die theoretischen, hier die praktischen Vernunftphantasmen, denen der Kampf des Kritikers gilt; dort das Wahnwissen mit seinen als vermeintliche Erkenntnisse hingestellten Hirngespinnsten, hier die Wahngebote eines überschwänglichen Denkens, die dem Willen als Gesetze sich darbietenden Phantasiegebilde. Jenen steht das wahre Erfahrungswissen, diesen das auf erfahrungsmässige Kenntniss der Menschennatur gegründete Wollen entgegen. Der Vorwurf der Kritik ist in beiden Rücksichten einer und derselbe, nämlich die Fehl- und Trugschlüsse, die unbegründeten Annahmen und Voraussetzungen, die Erschleichungen und Blendwerke aufzudecken, in welche sich die reine d. h. erfahrungsvergessene Vernunft verirrt, die Spiegelfechtereien an's Licht zu bringen, welche sie sich dabei erlaubt, den Schleichhandel mit erschwindelten Scheinbeweisen, womit das Urtheil bestochen wird, in seiner Blösse darzustellen. In beiden Theilen des kritischen Werkes ist dies die gleiche Absicht, nur dass dies im ersten, für sich allein veröffentlichten Theile, der Kritik des reinen Erkennens, mit rückhaltloser Offenheit und unzweideutiger Klarheit geschieht, während Kant, durch gegnerische Stimmen vorsichtiger gemacht und durch die veränderten Regierungsgrundsätze seit Friedrich's des Grossen Tode eingeschüchtert, später die eigentliche Endabsicht der Kritik dadurch verhüllte, dass er die in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) gegebene Kritik des Freiheitsbegriffes von ihrem Zusammenhange mit der „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) isolirte, indem er es dem Scharfsinne Verständiger überliess, sich selber den Schluss zu ziehen, was bei einer Sittenlehre herauskommen könne, die sich aus dem von Kant in's Feld der Hirngespinnste verwiesenen reinen Freiheitsbegriffe ihr Lehrgebäude zimmert, und das Ergebniss der kritischen Auflösung der überschwänglichen Freiheitsidee bei den auf die Einbildung eines reinen Willens gebauten praktischen Phantasmen fortwährend zur Hand zu haben. Denn beide Schriften machen erst zusammen die Kritik der reinen praktischen Vernunft aus, und das Endziel dieser Kritik ist kein anderes, als die Einsicht zu begründen, dass die Gesetze des Willens und der Sittlichkeit lediglich in der erfahrungsmässigen Kenntniss der wirklichen Menschennatur zu suchen sind. Grosse Verwirrung ist in das richtige Verständniss der Lehre Kant's durch die schwerfällige und unbehülfliche Schulform seiner Kritiken gebracht worden, welche ohne Noth in das dürre, gelehrte Fachwerk eines künstlich gegliederten Gedankenbaues eingezwängt sind. Der Leser muss sich gefallen lassen, jeden Haupttheil der Kritik in zwei sogenannte transscendentale Wissenschaften gegliedert zu sehen, welche die von der Erfahrung unabhängigen, d. h. im Menschengeiste von vornherein gegebnen Bedingungen der Erfahrung untersuchen sollen, nämlich eine transscendentale Elementarlehre und eine transscendentale Methodenlehre. Innerhalb der erstern werden wiederum unterschieden: eine transscendentale Aesthetik und eine transscendentale Logik, in dieser letztern wiederum eine transscendentale Analytik, welche die Elemente der reinen Verstandeserkenntniss darstellt, und eine transscendentale Dialektik, welche den durch falsche Anwendung der reinen Verstandesbegriffe entstandenen dialektischen Schein auflöst. Der Sache nach gilt es dabei im Wesentlichen um die doppelte Untersuchung, einmal um die Möglichkeit des Wissens überhaupt oder den Nachweis der Bedingungen des erfahrungsmässigen Denkens, sodann um die Grenzen unsers Wissens oder den Nachweis der Unmöglichkeit eines die Grundlagen der Erfahrung überschreitenden Erkennens. Letztere Untersuchung fällt mit der transscendentalen Dialektik zusammen, die erstere Untersuchung dagegen in den Bereich der vorausgehenden transscendentalen Disciplinen. Dabei muss sich der Leser über die synthetischen und analytischen Urtheile (d. h. solche, die unsere Erkenntniss wirklich erweitern und solche, welche den Inhalt derselben blos erläutern) klar werden, muss sich über die synthetische Einheit der Apperception unterrichten lassen, muss von synthetischen Grundsätzen des reinen Verstandes, von Axiomen der Anschauung, von Anticipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung lesen, muss Gegenstände als Phaenomena und Noûmena unterscheiden lernen und sich vor der Amphibolie der blossen Reflexionsbegriffe warnen lassen, ehe die Paralogismen der reinen Vernunft, ihre Antinomien und das Ideal der reinen Vernunft und der kategorische Imperativ an die Reihe kommen. Glücklicher Weise hängt die Einsicht in das Wesen, den Gang und das Ziel der Kant'schen Kritiken nicht an diesem gelehrten Prunk mit fremdländischen scholastischen Ausdrücken der damaligen Schulsprache, die Kant selbst überdies in andern seiner Schriften ohne Nachtheil für die wissenschaftliche Gründlichkeit und den Inhalt seiner Entwickelungen gar wohl zu vermeiden wusste. Er hatte es in seinen Kritiken zwar nicht zum ersten Mal auf Enttäuschung, aber zum ersten Male wenigstens auf gründliche Enttäuschung der Welt über ihr in's Blaue hineingehendes Traumdenken abgesehen, mochte auch dabei (wie er sich ausdrücklich bewusst war) noch soviel her-

gebrachter Wahn zu Grunde gehen. Indem wir bei der Vorführung von Kant's leitenden Grundgedanken und kritischen Ergebnissen die von ihm gebrauchten Fremdworte und philosophischen Schulausdrücke in schlichtes Deutsch übertragen, wird es durch Ausdrücke und Bezeichnungen geschehen, welche an andern Orten Kant selbst erklärend an die Hand gegeben hat.

In der Geschichte der reinen Vernunftforschung, sagt Kant, sind bisher zwei Wege eingeschlagen worden: der Weg der Lehrsprüche oder Behauptungen und der Weg des Zweifels. Auf dem ersten Wege, im Kindesalter der reinen Vernunft, wandelte man im guten Vertrauen der Vernunft zu sich selbst und ihren Grundsätzen und ohne vorgängige Prüfung des Vernunftvermögens selbst, getrosten Muthes immer fort, obwohl das Uebersinnliche, worauf die Forschung der Vernunft gerichtet ist, für das Erkennen eigentlich gar keinen Boden hat. Und obwohl die vermeinte Erwerbung überschwänglicher Einsichten vom Uebersinnlichen auf diesem Wege durch keine Erfahrung bestätigt werden konnte; so konnte sie doch eben so wenig durch Erfahrung widerlegt werden, so bald man sich nur hütete, in seine Urtheile keinen Widerspruch mit sich selbst einlaufen zu lassen. Und dieses Letztere ist ganz wohl möglich, wenn auch diese Urtheile und die ihnen unterliegenden Begriffe ganz leer sein mögen. Der zweite Schritt, den die Vernunftforschung in Betreff des Uebersinnlichen gethan hat, ist der Gang des Zweifels. Er zeugt von Vorsicht der durch Erfahrung gewitzigten Urtheilskraft. Dem vermeintlichen Gelingen von dergleichen Vernunftversuchen trat die Ueberzeugung vom gänzlichen Misslingen gegenüber. Obwohl die Erfahrung diese Vernunftversuche nicht widerlegte, so scheiterten sie doch an den beabsichtigten und vermeintlichen Eroberungen im Felde des Uebersinnlichen selbst, da eben so starke Vernunftbeweise vom Gegentheile möglich sind. Im Skepticismus verfährt die Vernunft so gewaltthätig gegen sich selbst, dass diese Denkart nur aus völliger Verzweifelung an Befriedigung in Ansehung ihrer wichtigsten Absichten entstehen konnte. So bleibt uns nur noch der dritte Weg übrig, das Vermögen der Vernunft zu vorgreiflichen (*a priori*) Erkenntnissen, die an der Erfahrung keinen Rückhalt haben, mittelst der That selbst zu erforschen und auszumessen und unsere Augen wohl aufzuthun, damit wir vor Erschleichungen der Vernunft und daraus entspringenden Blendwerken gründlich bewahrt bleiben. Dieser Weg ist die Kritik der reinen Vernunft selbst in Ansehung ihres behaupteten Vermögens, die menschliche Erkenntniss überhaupt, sei es in Ansehung des Sinnlichen oder des Uebersinnlichen, unabhängig von der Erfahrung zu erweitern. Und eine solche Kritik verheisst Nichts anders als den Umfang, Inhalt und die Grenzen des menschlichen Vernunftvermögens aus dessen eignen wesentlichen Bedingungen einzusehen und festzustellen, wie man es wohl anfangen wolle, durch einen gänzlich erfahrungsfreien Gebrauch der Vernunft seine Erkenntnisse bis dahin zu erweitern, wohin keine mögliche Erfahrung und mithin kein Mittel reicht, um irgend einem von uns selbst ausgedachten Begriffe seine gegenständliche Wirklichkeit zu versichern. Wenn man nur allererst mit den Grundsätzen der Kritik im Reinen ist, so wird dadurch unserm Urtheil der Maassstab zugetheilt, wodurch Wissen und Scheinwissen mit Sicherheit unterschieden werden kann. Die Kritik der reinen Vernunft ist eine Kritik des Vernunftvermögens selbst in Ansehung aller Erkenntnisse, zu welchen sie unabhängig von aller Erfahrung streben mag.

Mein Platz ist die fruchtbare Tiefe der Erfahrung. Dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch soll das Erkenntnissvermögen sonst zur Ausübung geweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne treffen und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsere Verstandesfähigkeit in Bewegung bringen, diese Vorstellungen zu vergleichen, zu verknüpfen oder zu trennen und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniss der Gegenstände zu verarbeiten, die eben Erfahrung heisst. Also der Zeit nach geht keine Erkenntniss in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an. Darum aber entspringt sie doch nicht alle nothwendig aus der Erfahrung; denn es könnte ja wohl sein, dass selbst unsere Erfahrung ein Zusammengesetztes wäre aus dem, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eignes Erkenntnissvermögen, durch sinnliche Eindrücke blos veranlasst, aus sich selbst hergiebt. Es giebt zwei Stämme menschlicher Erkenntniss, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich: Sinnlichkeit und Verstand; durch erstere werden uns Gegenstände gegeben, durch den andern aber werden sie gedacht. Sinnlichkeit ist die Fähigkeit, durch das Afficirtwerden von Gegenständen Vorstellungen zu haben. Die von der Sinnlichkeit uns gelieferten Vorstellungen heissen Anschauungen, welche sich unmittelbar auf das Gegebne beziehen, also unmittelbare Vorstellungen desselben sind und als Einzelvorstellungen auf bestimmtes Einzelne gehen, während sich Begriffe nur mittelbar auf das Gegebne beziehen und Allgemeinvorstellungen sind. Die zu einer Anschauung nothwendige Wirkung des Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit heisst Empfindung, und eine Anschauung, sofern sie sich auf

Empfindung gründet und bezieht, ist erfahrungsmässig. Das so Angeschaute nennt man Erscheinung. In jeder Erscheinung ist zweierlei zu unterscheiden. Einmal ihr Stoff, die Empfindung, als das erfahrungsmässig Gegebne in der Erscheinung. Da jedoch die mannigfaltigen Empfindungen, welche die Gegenwart des Gegenstandes in uns erregt, für sich allein noch nicht die Vorstellungen eines Gegenstandes geben, vielmehr dazu noch gehört, dass dieselben nach gewissen Verhältnissen zusammengeordnet werden; so ist das Gesetz dieser Zusammenordnung das Zweite, was in jeder Erscheinung vorhanden ist, die vom Stoffe unterschiedene Form derselben, welche nicht selbst eine Empfindung sein kann, sondern abgesehen von den Empfindungen uns von vornherein inwohnt und bereit ist jene aufzunehmen. Sie ist das Reine in der Anschauung oder die reine Form der Sinnlichkeit. Ist nun aber so in jeder Anschauung ein reines und ein aus der Erfahrung stammendes Element enthalten, so ist die Möglichkeit gegeben, von letzterm zu abstrahiren, in welchem Falle Nichts übrig bleibt, als die reine Form der Erscheinungen. Dasjenige, wovon man nicht abstrahiren kann, weil es die subjective Bedingung der Anschauungen ist und gleichsam der Rahmen, in welchen das vorstellende Subject alle Empfindungen einrangirt, die eben dadurch erst zu Anschauungen werden, ist Raum und Zeit. Damit der Inhalt von bestimmten Sinnesempfindungen auf etwas ausser mir bezogen und dieselben als aussereinander oder an verschiedenen Orten vorgestellt werden können, muss nothwendig die Raumanschauung schon von vornherein zum Grunde liegen und kann also nicht erst aus den Verhältnissen der Erscheinung, die den Inhalt der Empfindung bilden, abgeborgt und entlehnt, also nicht eine durch Erfahrung oder Sinneswahrnehmung selbst erworbene Vorstellung und noch weniger eine den Erscheinungen selbst anhängende Eigenschaft sein. Vielmehr ist die Vorstellung bestimmter gegenständlicher Erscheinungen durch die Raumanschauung überhaupt erst möglich, welche eine Eigenschaft unserer Sinnlichkeit und Vorstellungsfähigkeit ist. Die Raumanschauung ist die Form des äussern Sinnes überhaupt. Damit wir weiterhin unsere empfundenen innern Zustände nach ihren Verhältnissen und unterschiedenen Bestimmungen als gleichzeitige oder aufeinanderfolgende anschauen und vorstellen können, muss nothwendig die Zeitanschauung unserm Vorstellen schon von vornherein zum Grunde liegen. Sie kann also ebenfalls, wie die Raumanschauung, nicht erst aus den Verhältnissen derjenigen Erscheinung, welche den Inhalt einer solchen Empfindung bildet, entlehnt und somit nicht erst aus innerer Erfahrung erworben, noch auch eine den Erscheinungen selbst anhängende Eigenschaft sein. Vielmehr ist alle innere Erfahrung und Wahrnehmung unserer Empfindungszustände selbst erst durch die Zeitanschauung möglich und findet immer nur in der Form der Zeit statt. Die Zeitanschauung ist also die Form des innern Sinnes überhaupt. Und da überdies alle Vorstellungen ohne Unterschied, sie mögen auf äussere Gegenstände oder blos auf innere Zustände bezogen werden, als Sinnesempfindungen zu unsern innern Zuständen gehören; so ist die Zeitanschauung von vornherein eine Bedingung für alle uns mögliche Sinneswahrnehmung, und alle Erscheinungen oder Gegenstände unserer Sinnlichkeit, unserer Erfahrung stehen nothwendig im Zeitverhältnisse. Es kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand, sei es des äussern oder des innern Sinnes, gegeben werden, welcher nicht unter der Bedingung der Zeit stände; wir können uns aller unserer Vorstellungen nicht anders, als nur in der Zeitfolge bewusst werden. So sind also Zeit und Raum keine wirklichen Gegenstände, sondern leere oder reine Formen für die Anschauung von Gegenständen. Aber als solche reine Anschauungsformen würden Raum und Zeit ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn sie sich nicht auf wirkliche Erscheinungen oder Gegenstände bezögen, die unmittelbar in der Anschauung gegeben sind. Indessen kann man doch von diesen reinen Formen aller Sinnesanschauung die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlass geben, die ganze Erkenntnisskraft in Ansehung ihrer zu eröffnen und Erfahrung zu Stande zu bringen. Ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntnisskraft *) hat ohne Zweifel grossen Nutzen, und John Locke hat dazu zuerst den Weg eröffnet.

Die zweite Quelle der menschlichen Erkenntniss ist der Verstand, das Vermögen, selbstthätig allgemeine Vorstellungen hervorzurufen oder Begriffe zu bilden. Das zerstreute Mannigfaltige der Sinnesanschauung muss auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werden, um daraus Erkenntniss, Erfahrung zu machen. In der Sinnlichkeit selbst, im Vermögen der Anschauung des gegenwärtigen Gegenstandes können die Empfindungen und Wahrnehmungen diese Verbindung mit einander nicht haben. Es muss also in uns selbst ein thätiges Vermögen der Verknüpfung des zerstreuten mannigfaltigen Inhalts der Sinnesanschauung vorhanden sein, und diese Vor-

*) Wie sich nämlich aus der Entwickelungsgeschichte der Sinne ergiebt. Und die heutige Physiologie der Sinnesorgane hat diesen Weg, den Kant als nicht zu seinem Zwecke gehörig liegen liess, bereits mit wachsenden Erfolge betreten.

stellungsverknüpfung in ihrer allgemeinsten Bedeutung ist diejenige reine Handlung unsers Innern, welche die verschiedenen Vorstellungen zu einander hinzuthut, sammelt und ihre Mannigfaltigkeit zur Einheit begreift. Zunächst freilich ist diese innere Handlung der Verknüpfung eine blos blinde und unbewusste Wirkung der Einbildungskraft, welche auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes der Sinnesanschauung die Vorstellung desselben zurückruft. Wir sind uns dieses Thuns häufig nur schwach und undeutlich bewusst, geschweige denn, dass durch dasselbe schon Erkenntniss oder Erfahrung wirklich gegeben wäre. Das Ergebniss dieser Vorstellungs - Verknüpfung durch die Einbildungskraft ist die Zusammenfassung oder Auffassung des sinnlich Empfundenen oder Angeschauten in ein inneres Bild. Aber auch damit ist die Sache des Erkennens noch nicht abgethan. Es kann die Zusammenfassung der Vorstellungen kein regelloser Haufe bleiben, soll daraus wirkliche Erkenntniss oder Erfahrung werden. Die Zurückrufung und Wiedererweckung der frühern Sinnesanschauungen oder Vorstellungen muss eine in diesen selbst begründete Regel der Vergesellschaftung haben; die Vorstellungen müssen zu einem Bewusstsein gezählt werden, in welchem sie zur Einheit verbunden werden. In der Vorstellung dieser Verknüpfung besteht aber aller Verstandesgebrauch, alles Denken. Ohne das Bewusstsein aber, dass dasjenige, was wir vorstellen, nicht ein hinzugekommenes Neues, sondern eben dasselbe sei mit dem vorher Vorgestellten und sinnlich Empfundenen, würde alle Wiedererweckung in der Vorstellungsreihe und ein Zusammenlaufen derselben auf einen einzigen Punkt vergeblich sein. Die ursprüngliche, in uns selber liegende Bedingung dieser letzten und höchsten Vorstellungs - Verknüpfung ist also die zusammenfassende Einheit des Bewusstseins. Unter dieser ist jedoch nicht das erfahrungsmässige Bewusstsein unserer selbst und unseres jeweiligen Gesammtzustandes zu verstehen, welches jederzeit wandelbar ist, da es in dem stetigen Flusse der innern Erscheinungen kein stehendes und bleibendes Selbst geben kann. Vielmehr liegt einem jeden wiederkehrenden erfahrungsmässigen Bewusstsein unserer selbst als nothwendige Bedingung selbst wiederum ein allen besondern Vorstellungen oder innern Erfahrungen vorhergehendes ursprüngliches und unwandelbares reines Bewusstsein zum Grunde, welches darin besteht, dass in den wiederkehrenden Handlungen des erfahrungsmässigen Bewusstseins durchgängig eine und dieselbe allbefassende innere Handlung des Beziehens der Vorstellungen auf uns selbst stattfindet. Dieses reine und ursprüngliche, unwandelbar bleibende und ständige Bewusstsein unserer selbst ist die blosse Vorstellung Ich, welche die vor jeder besondern Erkenntniss und aller wirklichen Erfahrung unbedingt vorhergehende und sie erst möglich machende, weil allbefassende, reine Form des Bewusstseins überhaupt ist.

Es giebt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; vielmehr sind alle Vorstellungen insgesammt, sie mögen zur Sinnesanschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nur erworben. Es giebt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung dessen, was vorher gar nicht vorhanden ist und was unser Erkenntnissvermögen aus sich selbst unabhängig von der Erfahrung zu Stande bringt. Und angeboren ist in unserm Inneren nur der Grund dazu, der es uns möglich macht, dass dergleichen ursprüngliche Vorstellungen entstehen. Dergleichen sind nämlich einerseits die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit und die innern Verknüpfungshandlungen des Mannigfaltigen in Verstandesbegriffen und in der reinen Einheit des Bewusstseins selbst. Der Verstand vermag Nichts anzuschauen, die Sinnlichkeit Nichts zu denken; nur daraus, dass sich beide von selbst vereinigen und verschwistern, kann erst Erkenntniss und wirkliche Erfahrung entspringen; denn das Denken ist keineswegs von eigenem und erfahrungsmässigem Gebrauche, sondern ohne Beitritt der Sinnlichkeit ist es gegenstandlos und leer. Um jedoch die reinen Formen des Denkens herauszufinden, müssen wir vorerst von allen erfahrungsmässigen Bedingungen absehen, unter welchen unsere Verstandesthätigkeit ausgeübt wird, als da sind die Eindrücke der Sinne, das Spiel der Einbildungskraft, die Gesetze des Gedächtnisses, die Macht der Gewohnheiten und Neigungen; wir müssen ebenso absehen von aller Beziehung auf einen bestimmten Vorstellungsinhalt des Denkens. Dann bleiben uns die Handlungen des Denkens als solche und die Regeln oder Gesetze übrig, nach welchen der Verstand vom Inhalte der Vorstellungen Gebrauch macht. Diese reinen Verstandeshandlungen, die Denkformen oder reinen Begriffe werden niemals unmittelbar auf Sinnesempfindungen oder Gegenstände selbst, sondern stets nur auf Vorstellungen von den fraglichen Gegenständen bezogen. Die Vorstellung einer Vorstellung des Gegenstandes ist ein Urtheil. Beim Urtheilen als einer Denkhandlung unterscheiden wir am Inhalte des Urtheils zunächst die Grösse, dann die Beschaffenheit und endlich das Verhältniss, und diese sind eben allgemeine, reine Denkformen, die auch die Form oder Art und Weise des Urtheils selbst sind. Unter dem Gesichtspunkt der Grösse sind aber wiederum die Begriffe der Einheit, Vielheit und Allheit; unter dem Gesichtspunkt der Beschaffenheit sind die Begriffe der Bejahung oder der Wirklichkeit, der Verneinung, der Einschrän-

kung; unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses die Begriffe der selbstständigen Wesenheit (Substanz) und der blos anhängenden Eigenschaften (Accidenzen), der Ursache und Wirkung (das Causalitätsverhältniss) und der Wechselwirkung zwischen Thätigsein und leidendem Verhalten aller Theile eines Ganzen einbegriffen. Endlich schliesst die Art und Weise des Urtheilens selbst, als einer Denkhandlung, die Gesichtspunkte der Möglichkeit und Unmöglichkeit, des Daseins und Nichtseins, der Nothwendigkeit und des Zufalls ein. Damit ist die Uebersicht aller Grund- und Stammbegriffe der Verstandeshandlung gegeben. Alle diese reinen Verstandesbegriffe können aber lediglich vermittelst ihrer Beziehung auf gegenständlichen Vorstellungsinhalt der Erfahrung gedacht werden und mittelst ihrer eine wirkliche Erkenntniss und Erfahrung zu Stande kommen. Es fragt sich nun, welches die sinnlichen oder erfahrungsmässigen Bedingungen sind, unter welchen reine Verstandesbegriffe allein gebraucht, d. h. auf Erscheinungen angewandt werden können.

Ein Erfahrungsbegriff muss jederzeit dasjenige enthalten, was in dem darunter zu befassenden Gegenstande vorgestellt wird. Nun sind aber die reinen Verstandesbegriffe mit den Sinnesanschauungen ganz ungleichartig; denn sie können niemals in irgend einer solchen angetroffen werden. Wie wäre also die Anwendung eines jener reinen Verstandesbegriffe auf Erscheinungen möglich? Offenbar nur durch Vermittelung eines Dritten, welches einerseits mit dem reinen Verstandesbegriffe, andererseits mit der Erscheinung gleichartig ist. Diess ist aber der Fall bei einem reinen Gemeinbilde (Schema), welches als Erzeugniss der Einbildungskraft doch vom sinnlichen Bilde oder Erfahrungsbegriffe unterschieden ist. Dergleichen reine Gemeinbilder bedeuten eben nichts anders, als ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe vorzeichnend sein Bild zu verschaffen. Ist nun aber das reine Bild aller Grössen für die Erscheinungen des innern Sinnes überhaupt die Zeit; so stellen sich dergleichen reine Gemeinbilder als Erzeugnisse der Einbildungskraft als Nichts anders dar, denn als reine Zeitverhältnisse nach Regeln, welche auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung und den Zeitinbegriff gehen. So hat also der reine Verstandesinbegriff der Grösse sein Schema an der Zahl; der Begriff der Wirklichkeit zeigt an sich selbst ein Sein in der Zeit an, dagegen der Begriff der Verneinung ein Nichtsein in der Zeit. Das Schema für den Begriff der Substanz ist die Beharrlichkeit des Wirklichen in der Zeit; das Schema für den Begriff der Causalität ist das Wirkliche, worauf in der Zeit gleichförmig und stetig etwas Anderes folgt; das Schema für den Begriff der Wechselwirkung ist das Zugleichsein der Bestimmungen des Selbstständigen (der Substanz) mit den Bestimmungen des blos Anhängenden (der Accidenz); das Schema des Begriffs der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Verknüpfung verschiedener Vorstellungen unter den Bedingungen der Zeit überhaupt; das Schema des Begriffs der Nothwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstands zu aller Zeit. Es fragt sich nun weiter, nach welchen Grundsätzen der Verstand durch Anwendung dieser reinen Gemeinbilder (Schemata) wirklich Erfahrungs-Urtheile zu Stande bringt. Diese Grundsätze sind folgende. Zunächst der unmittelbar gewisse Grundsatz der Anschauung, dass alle Erscheinungen, soweit sie überhaupt sinnlich anschaubar sind, ausgedehnte (extensive) Grössen sind, d. h. solche, in welchen die Vorstellung der Theile durch stetigen Fortgang die Vorstellung des Ganzen möglich macht. Als Voraussetzung der Wahrnehmung gilt der Grundsatz, dass in allen Sinneswahrnehmungen die Empfindung und das ihr am erscheinenden Gegenstand entsprechende Wirkliche jederzeit eine intensive, d. h. eine solche Grösse sei, welche einen Grad hat. Dieser Grad, welcher nur als Einheit augenblicklich aufgefasst wird, kann immer noch vermindert werden, und es ist in der Empfindung kein Theil der kleinstmögliche; sie ist mit Einem Worte eine fliessende Grösse, weil nur im Fortgange der Zeit erzeugt. Ferner ist es ein nothwendiges Gesetz unserer Sinnlichkeit, dass die vorige Zeit die folgende nothwendig bestimmt und dass die Erscheinungen der vergangenen Zeit jedes Dasein in der folgenden Zeit bestimmen. Wir befolgen hiernach die Regel, dass in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen ist, unter welcher die Begebenheit jederzeit, d. h. nothwendiger Weise erfolgt. Dieses Verhältniss nennen wir Ursache und Wirkung, und dasselbe ist der Grund der Möglichkeit für jede Erfahrung. Die Ursache bringt ihre Veränderungen in einer Zeitreihe hervor durch aufeinanderfolgende kleinste Grade veränderter Zustände. Endlich schliessen sich an diese Grundsätze noch bestimmte Forderungen (Postulate) alles erfahrungsmässigen Denkens. Mit der Behauptung der Möglichkeit der Dinge wird gefordert, dass der Begriff der Dinge mit den allgemeinen Bedingungen der Erfahrung überhaupt zusammenstimme. Die Möglichkeit der Dinge erstreckt sich nicht weiter, als die Erfahrung reichen kann; es ist aber Vieles möglich, was gleichwohl nicht wirklich ist. Wirklichkeit ist stets eine Verknüpfung des möglichen Dings mit der Wahrnehmung, und unsere Erkenntniss vom Dasein der Dinge reicht soweit, als Sinneswahrnehmung reicht. Fangen wir mit ihr nicht an oder gehen wir nicht nach Ge-

setzen des erfahrungsmässigen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir vergebens Staat damit, das Dasein irgend eines Gegenstandes errathen zu wollen. Die Nothwendigkeit eines Gegenstandes endlich kann jederzeit nur aus der Verknüpfung mit Wahrgenommenem erkannt werden. Nur vom Zustande der Dinge, d. h. nur von Verhältnissen der Erscheinungen oder Wirkungen in der Natur können wir die Nothwendigkeit erkennen, und das Merkmal der Nothwendigkeit im Dasein reicht überall nicht weiter, als das Feld der möglichen Erfahrung. Bei der Thätigkeit der Ueberlegung über die Bedingungen, unter welchen wir von der Mannigfaltigkeit gegebner Vorstellungen zu Begriffen und Erkenntnissen gelangen können, bieten sich uns gewisse Vergleichungs- und Verhältnissbegriffe dar, als da sind: Einerleiheit und Verschiedenheit unserer Vorstellungen von Dingen, Einstimmung und Widerstreit der Vorstellungen, die Beziehungen des Innern und des Aussern, die Bestimmbarkeit und Bestimmung oder Stoff und Form. Diejenigen Urtheile und Schlüsse, welche aus solchen Handlungen des Ueberlegens hervorgehen, indem man Gegenstände lediglich im Verstande und ohne den Prüfstein der Sinneswahrnehmung mit einander vergleicht, sind nichtig; denn sie setzen mit der sinnlichen Bestimmung der Erscheinung gerade dasjenige bei Seite, woran allein unsere Erkenntnisse wirkliche Bedeutung und Wahrheit haben können. Erfahrung besteht aus Sinneswahrnehmungen, welche durch Verstandesurtheile mit einander verknüpft und im Bewusstsein vereinigt sind, d. h. gedacht werden. Alle Erfahrungssätze haben somit ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne, sind also zuerst blosse Wahrnehmungsurtheile, durch welche wir die sinnlichen Empfindungen aufeinander beziehen und sie mit einander vergleichen. Damit sie aus blossen Wahrnehmungssätzen wirkliche, allgemein gültige Erfahrungssätze werden, muss zu den von der Sinnesanschauung abgezogenen Begriffen noch die Form einer reinen Verstandesthätigkeit hinzukommen, und erst durch die in unserm Denken begründeten reinen Verstandesbegriffe wird das Erfahrungsurtheil als solches, die Erfahrung überhaupt möglich. Dagegen haben die reinen Verstandesbegriffe gar keine Bedeutung, wenn sie von Gegenständen der Sinneswahrnehmung abgehen. Sie dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können; weiterhinaus sind es lediglich willkürliche Verknüpfungen, ohne wirkliche Bedeutung, deren Möglichkeit man weder von vornherein erkennen, noch ihre Beziehung auf Gegenstände durch irgend ein Beispiel bestätigen oder auch nur verständlich machen kann, weil alle Beispiele nur aus einer Sinnesanschauung entlehnt werden können. Daher auch sowohl reine Mathematik, als reine Naturwissenschaft niemals auf etwas mehr als auf blosse Erscheinungen gehen können und jederzeit nur dasjenige vorstellen, was entweder Erfahrung überhaupt möglich macht, oder was in irgend einer möglichen Erfahrung muss vorgestellt werden können. Ist dagegen Sinnesempfindung und Wahrnehmung einmal gegeben und dadurch der Stoff geliefert für das Denken; so ist es unzweifelhaft, dass durch die Mannigfaltigkeit der Sinnesempfindungen mancher Gegenstand in der Einbildungskraft gedichtet und vorgreiflich erdacht werden kann, welcher ausser der Einbildung keine erfahrungsmässige Stelle im Raum oder in der Zeit behaupten kann. Es können aus Sinneswahrnehmungen entweder mit Hülfe der Erfahrung oder auch durch blosses Spiel der Einbildung angebliche Erkenntnisse von Gegenständen erzeugt werden. Es können da allerdings trügliche Vorstellungen entspringen, welchen keine Gegenstände entsprechen und wobei die Täuschung bald einem Blendwerke der Einbildung, wie im Traume, bald einem Fehltritte des Urtheils, wie beim sogenannten Betrug der Sinne, beizumessen ist. Niemand darf sich unterfangen, mit blossen Denkformen über Gegenstände zu urtheilen, ohne von denselben vorher anderweitig gegründete Erkundigungen eingezogen zu haben. Ohne Beziehung auf sinnlich wahrnehmbare Gegenstände sind die Begriffe leer, und man hat dadurch wohl gedacht, aber Nichts damit erkannt, sondern blos mit Vorstellungen gespielt. Und da muss denn die Zumuthung, sich der blossen Denkformen als eines Werkzeugs zu bedienen, um unsere Erkenntnisse angeblich auszudehnen und zu erweitern, auf Nichts als leeres Geschwätz hinauslaufen, um alles Beliebige mit einigem Schein zu behaupten oder anzufechten.

Man sollte allerdings denken, dass der Begriff der Erscheinungen schon von selbst die Wirklichkeit von Dingen oder Wesen an die Hand gäbe, welche über die Erscheinung hinausliegen, und zur Unterscheidung von sinnlichen und aussersinnlichen Dingen berechtigte. Denn wenn uns die Sinne etwas blos vorstellen, wie es uns erscheint, so muss doch dieses Etwas (das Ding an sich) immer dahinter stecken; denn es folgt unwidersprechlich aus dem Begriffe der Erscheinung überhaupt, dass ihr Etwas entsprechen muss, was an sich nicht Erscheinung ist, sondern als Unterlage der Erscheinung gedacht wird. Und wenn dieses Etwas ein von unserer Sinnlichkeit Unabhängiges sein muss; so stände uns hier ein ganz neues Feld offen, gleichsam eine blos im Geiste gedachte Welt, mit welcher sich unser Erkenntnissvermögen beschäftigen könnte. Aber einmal bedeutet dieses Etwas, was hinter den Erscheinungen als „Ding an

sich" steckt, ein uns ganz und gar Unbekanntes, wovon wir bei der Einrichtung unsers Verstandes schlechterdings Nichts wissen können. Sodann aber lässt sich dieses hinter den Erscheinungen liegende Etwas, welches wir als Unterlage der Erscheinungen denken, gar nicht vom sinnlich Gegebnen abtrennen, weil wir ja nur durch Erscheinungen darauf geführt werden, es überhaupt zu denken. Und wenn wir immerhin dieses Etwas beim Denken der Erscheinungen von ihnen begrifflich absondern, so ist dasselbe darum doch nicht ein besonderer, dem Verstande gegebner Gegenstand der Erkenntniss für sich, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen selbst, sofern ihre Mannigfaltigkeit zusammengefasst und auf eine Einheit gebracht wird. Es liegt darin nur ausgedrückt, dass es überhaupt Etwas ist, welches wir erkennen. Es ist nur der ganz unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt, was gar nicht mehr in das Gebiet unserer Sinneswahrnehmungen und Verstandeserkenntniss gehört. Für uns ist der Umfang ausser dem Kreis der Erscheinungen durchaus leer; ja wir vermögen nicht einmal die Möglichkeit eines solchen unbekannten Etwas einzusehen, und wenn wir dasselbe als reines Gedankending bezeichnen, so ist dies blos ein unvermeidlicher und unentbehrlicher Grenzbegriff, um die Anmaassungen der Sinnlichkeit abzuschneiden und unsern Verstand in seine Erfahrungsgrenzen einzuschränken, ohne dass damit ausser dem Umfange der Sinnenwelt noch etwas Wirkliches als im leeren Raume gesetzt würde. Weit entfernt aber (erklärt Kant in den „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik", 1783), die Sinnenwelt in blossen Schein zu verwandeln, ist meine Auffassung von Raum und Zeit vielmehr das einzige Mittel, einmal um auszumachen, dass beide keine selbstgemachten Hirngespinnste sind, sodann aber, um uns zu verhindern blosse Vorstellungen zu Sachen zu machen, und endlich, um den die Erfahrung überfliegenden Schein der Metaphysik zu verhüten. Als Form meiner Sinnlichkeit sind Raum und Zeit in mir ebenso wirklich, als ich selbst, und es kommt nur noch auf die empirische Wahrheit der Erscheinungen im Raum und in der Zeit an. Die Erklärung des Raumes und der Zeit als blosser Formen der Sinnesanschauung betrifft nicht die Existenz der Sachen, die zu bezweifeln mir niemals in den Sinn gekommen, sondern blos die sinnliche Vorstellung der Sachen. Nur von dieser allein, mithin von aller Erscheinung habe ich gezeigt, dass sie nicht Sachen und den Sachen angehörige Bestimmungen sind, dass Raum und Zeit nicht an den Dingen selber haften, dass sie an den Gegenständen selber gar nicht angetroffen werden, sondern blos eine unserm Subject anhängende Bedingung des Anschauens der Dinge als Gegenstände der Sinnesempfindung sind. Demnach gestehe ich allerdings zu, dass es ausser uns Körper, d. h. wirkliche Dinge gebe, welche wir durch die Vorstellungen kennen, welche diese Dinge auf uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren. Dass unserer Sinnesanschauung etwas Wirkliches ausser uns entsprechen müsse, will soviel sagen, dass etwas als Erscheinung im Raume ausser uns sei. Und dies kann man gar wohl beweisen. Es ist eine ebenso sichere Erfahrung, dass Körper ausser uns im Raume existiren, als dass wir selbst da sind. Zugleich mit der Sinnesempfindung bin ich mir der Wirklichkeit der Körper als äusserer Erscheinungen im Raume bewusst; ich verneine nur, dass dieselben ausser meinen Gedanken als Körper, d. h. als diese so bestimmten Erscheinungen existiren; denn alle Eigenschaften, welche die Anschauung eines Körpers ausmachen, gehören blos zu seiner Erscheinung, und das Wort Körper bedeutet blos die Erscheinung eines uns unbekannten, aber nichtsdestoweniger wirklichen Gegenstandes.

Mit seiner in der zweiten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft" vom Jahr 1787 hinzugefügten „Widerlegung des Idealismus" erklärt Kant ausdrücklich, den Beweis liefern zu wollen, dass wir von äussern Dingen auch Erfahrungen, nicht etwa blos Einbildungen haben. Ich bin mir (sagt er) meines Daseins als etwas zeitlich Bestimmten, somit als etwas Beharrlichen bewusst. Dieses Beharrliche aber, als durch welches mein Dasein in der Zeit allererst bestimmt werden kann, ist nur durch ein wirkliches Ding ausser mir und nicht durch blosse Vorstellung eines solchen wahrzunehmen möglich. Um uns Etwas als ein Aeusserliches auch nur einzubilden, müssen wir schon einen äussern Sinn haben; denn auch einen solchen sich etwa ebenfalls blos einzubilden, würde das Anschauungsvermögen zugleich mit der Einbildungskraft vernichten. Kurz also, die Existenz äusserer Gegenstände wird schlechterdings zur Möglichkeit eines bestimmten Bewusstseins unserer selbst erfordert. Somit ist das erfahrungsmässige Bewusstsein meines eignen Daseins thatsächlich und offenbar zugleich ein unmittelbares Bewusstsein anderer Dinge oder Erscheinungen ausser mir, und die innere Erfahrung meiner selbst ist selber nur eine mittelbare, d. h. nur vermittelst äusserer Erfahrung möglich. Der Satz aller Idealisten (sagt Kant in den „Prolegomena") ist in dieser Formel enthalten: alle Erkenntniss durch Sinne und Erfahrung ist Nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und der reinen Vernunft ist Wahrheit. Der Grundsatz dagegen, der meinen formalen oder besser kritischen Idealismus beherrscht, ist: alle Erkenntniss von Dingen aus blossem reinen Verstande oder aus blosser

reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit.

Die ganze zweite, grössere Hälfte der „Kritik der reinen Vernunft“ ist unter dem Titel „transscendentale Dialektik“ einer Kritik des übersinnlichen Scheinwissens gewidmet. Erscheint aus den im Vorausgegangenen angeführten Gründen die Unterscheidung einer sinnlichen und aussersinnlichen Welt, einer Erfahrungs- und einer Gedankenwelt ganz unzulässig, so dürfen wir in keinem Falle uns im Verstande ausser den gegenständlichen Erscheinungen noch ein anderes Feld von Gegenständen schaffen und in aussersinnliche Welten, ja nicht einmal in die blosse Vorstellung von solchen ausschweifen. Gleichwohl hat die reine, erfahrungsvergessene Vernunft aus blossen Gedankendingen und leeren Begriffen, denen keine entsprechende Erfahrung zum Grunde liegt, das Bauzeug entnommen, aus welchem die reine Vernunft ihr schwindlichtes Bauwerk im leeren Raume des Uebersinnlichen aufführt. Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft theilt, deren Widerstand sie fühlt, konnte die Vorstellung fassen, dass es ihr im luftleeren Raume noch viel besser gelingen möchte. So verliess auch Platon die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so vielfältige Hindernisse bereitet, und wagte sich über sie hinaus auf den Flügeln der Ideen in den leeren Raum des reinen, erfahrungsfreien Denkens. Die Flügel der reinen Vernunft sind diese Ideen oder reine Vernunftbegriffe, welche sich nicht innerhalb der Erfahrungsgrenzen halten, sondern diese Grenzen überschreiten wollen. Es sind überschwängliche Begriffe, deren gegenständliche Wirklichkeit jemals weder durch irgend eine Erfahrung bestätigt, noch freilig auch widerlegt, von denen also allerdings auch nicht bewiesen werden kann, dass sie keine Hirngespinnste sind. Solche reine Vernunftbegriffe oder Ideen beruhen auf Schlüssen, welche vom Bedingten in der Erscheinungswelt zum Unbedingten fortschreiten. Die Vernunft geht darauf aus, die in den Verstandesbegriffen gedachte Einheit oder Verknüpfung des Mannigfaltigen der Erscheinungen bis zum schlechthin Unbedingten fortzuführen oder in ein schlechthin vollendetes Ganze von Bedingungen, gewissermassen eine Vernunfteinheit der Erscheinungen, zusammenfassen. Es fragt sich jedoch, ob der Satz, dass sich die bei der Verstandesverknüpfung der Erscheinungen zeigende Reihe der Bedingungen, bis zum Unbedingten erstreke, seine Richtigkeit habe oder ob es vielmehr überall in aller Erfahrungserkenntniss keinen dergleichen gültigen Grundsatz gebe, sondern blos eine Vorschrift, sich im Aufsteigen zu immer höhern Bedingungen nur immer mehr der Vollständigkeit der Bedingungen in's Unendliche zu nähern, ohne dass diese Vollständigkeit jemals in aller möglichen Erfahrung erreichbar ist. In ihren richtigen Gebrauche dienen uns die reinen Vernunftideen blos zur Richtschnur unsers ausgebreiteten und einhelligen Verstandesgebrauches, wodurch wir bei unserer Erfahrungsforschung besser geleitet und weiter geführt werden. Bei ihrem wahren Gebrauche hat also die reine Vernunft mit ihren Ideen nicht besondere Gegenstände zur Absicht, welche über das Feld der Erfahrung hinauslägen, sondern sie fordert damit nur Vollständigkeit des Verstandesgebrauches im Zusammenhange der Erscheinungen. Sie ist somit nur auf unbegrenzte und durch Nichts gehinderte Erweiterung des Erfahrungsgebrauches angelegt. Diese Vollständigkeit kann aber nicht eine Vollständigkeit der Anschauungen und Gegenstände sein, als ob dadurch die Ideen im Bereiche des Wirklichen Sinn und Bedeutung erhielten, sondern nur eine Vollständigkeit der Grundsätze, nach welchen zu verfahren ist, um die erfahrungsmässige Verstandeserkenntniss der durch jene Ideen bezeichneten Vollständigkeit, Einhelligkeit und Einheit so nahe wie möglich zu bringen. Sobald man sie dagegen aus blossen Regeln des Verfahrens in erklärende und begründende Grundsätze verwandelt und sich überredet, man könne mittelst dieser Ideen seine Kenntnisse und Einsichten über alle mögliche Erfahrung hinaus erweitern, so ist dies ein Missverstand der eigentlichen Bestimmung unserer Vernunft. Der praktische Nutzen der reinen Vernunftideen liegt darin, dass dadurch den Sittengrundsätzen ausserhalb dem Felde der eigentlich erkennenden Vernunftforschung Raum verschafft werde. Dies würde jene überschwängliche Naturanlage der menschlichen Vernunft einigermaassen erklären können.

Das übersinnliche, über die Erfahrung hinausgehende Denkverfahren hat zu seinen Gegenständen die psychologische, die kosmologische und die theologische Idee und bewegt sich bei der Vernunftidee eines Seelenwesens in blos scheinbaren oder Fehl-Schlüssen, verwickelt sich bei der Idee eines Weltganzen in einen Widerstreit von gegenseitig sich aufhebenden Sätzen und geräth bei der Idee eines höchsten Wesens mit erschwindelten Schlüssen auf ein leeres Hirngespinnst. Ob die Seele ein einfaches Wesen sei oder nicht, dies kann uns zur Erklärung der Erscheinungen des Seelenlebens ganz gleichgültig sein; denn wir können den Begriff eines einfachen Wesens durch keine mögliche Erfahrung verständlich machen, und so ist derselbe in Ansehung aller daraus verhofften Einsicht in die Ursache der Seelenerscheinungen ganz leer. Ebensowenig können uns die Ideen von einem Weltganzen, vom Weltanfange oder von Weltewigkeit dazu nützen, um irgend eine Begebenheit in der Welt daraus zu erklären. Obwohl diese

Ideen ihren Gegenstand allerdings jederzeit nur in der Sinnenwelt haben, so erweitern dieselben gleichwohl die Verknüpfung des Bedingten mit seiner Bedingung so sehr, dass ihnen Erfahrung niemals beikommen kann. Bei der Idee eines höchsten Wesens endlich bricht die Vernunft gänzlich von aller Erfahrung ab und schreitet aus blossen Begriffen von dem, was die unbedingte Vollständigkeit und höchste Vollkommenheit eines Dings überhaupt ausmachen würde, zur Bestimmung der Möglichkeit eines solchen allervollkommensten Wesens fort, um daraus die Wirklichkeit aller andern Dinge abzuleiten.

Bei allem unserm Denken kommt die Vorstellung „Ich“ vor. Sofern dieses denkende Ich einen Gegenstand der innern Wahrnehmung oder des innern Sinnes bildet, wird es Seele genannt. Aus dem Satze „ich denke“ werden nun durch vernünftelnde Schlüsse folgende Sätze oder Behauptungen herausgeklügelt, welche den Inhalt der sogenannten rationalen Psychologie oder reinen Seelenlehre bilden: Die Seele ist nicht blos eine anhängende Bestimmung eines Andern, sondern ein selbständiges, für sich bestehendes und beharrliches Wesen; die Seele ist ferner kein zusammengesetztes Ganze oder körperliches Wesen, sondern ihrer Natur nach einfach und darum unvergänglich; die Seele ist ausserdem in den verschiedenen Zeiten ihres Daseins nicht ein Vieles und Verschiedenes, sondern ein und dasselbe Wesen, oder sie hat Persönlichkeit; endlich steht die Seele im Verhältniss zu ihrem Körper, dessen sie sich als des ihrigen bewusst ist. Diese Sätze enthalten lauter Bestimmungen, welche unabhängig von der Erfahrung durch blosse Vernunftschlüsse gewonnen sind. Sie stützen sich insgesammt auf die einzige Vorstellung: Ich denke oder Ich bin! Diese Vorstellung ist für sich selbst an Inhalt ganz leer; man kann von derselben nicht einmal sagen, sie sei ein Begriff, da sie vielmehr eine blosse Form alles Vorstellens, ein blosses Bewusstsein ist, das all' unser Denken als Bedingung oder Unterlage begleitet. Durch dieses Ich oder Er oder Es, auf welches wir alles Vorstellen und Denken beziehen, wird Nichts weiter vorgestellt als ein Etwas, wovon wir, sobald wir vom Inhalt unserer Vorstellungen und Gedanken absehen, niemals den mindesten Begriff haben können, um welches wir uns darum in einem beständigen Kreis herumdrehen, indem wir uns dieser Vorstellung „Ich“ jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen oder auszusagen. Die Frage nach der Beschaffenheit dieses Etwas, welches durch keine nähern Bestimmungen gedacht werden kann, weil es ganz ausser dem Umfange der uns möglichen Erfahrungen fällt, ist gänzlich nichtig und leer. Die Frage aber, ob ich selbst als Erscheinung des innern Sinnes oder als Seele auch ausser meiner Vorstellung in der Zeit Dasein habe muss verneint werden. Freilich muss Jedermann sich selbst nothwendig als den Träger oder die Unterlage aller innern Bestimmungen seines Zustandes und aller Thätigkeitsäusserungen seines Innern ansehen. Dass ich aber als denkendes Wesen für mich selbst fortdaure und natürlicher Weise weder entstanden sei noch vergehe, dies kann ich daraus keineswegs schliessen, und dazu allein könnte mir doch der Begriff von selbständiger Wesenheit meines Innern nützen, den ich sonst gar wohl entbehren könnte. Man kann zwar allerdings annehmen, dass die Vorstellung „Ich“ bei allem Denken immer wiederum vorkommt, nicht aber, dass es eine stehende und bleibende Anschauung sei, worin die Gedanken und erfahrungsmässigen Vorstellungen als wandelbar wechselten. Auch der Schluss, dass die Seele nicht körperlich, sondern ihrer Natur nach einfach sei, ist ein Fehlschluss. Wir fordern zu einem aus vielen Vorstellungen bestehenden Gedanken nur darum Einheit des Trägers, weil sonst nicht gesagt werden könnte: „Ich denke“ d. h. ich fasse das Mannigfaltige einer Vorstellung in Eins zusammen. Und freilich kann dieses Ich selbst nicht getheilt werden. Auch bei diesem, wie beim ersten Fehlschlusse, bleibt der Grund, worauf die rationale Seelenlehre ihre Behauptung von der Einfachheit der Seele stützt, die blosse Form des Bewusstseins „ich denke“. Diese jeder Erfahrung anhängende und vorhergehende Einheitsform des Bewusstseins können wir aber immer nur von unserer Seite als Bedingung für die Möglichkeit der Erkenntniss überhaupt ansehen, ohne ein Recht zu haben, sie auch zu einem Begriffe vom denkenden Wesen als solchem zu erheben, welches wir gar nicht anschaulich vorstellen können, ohne uns selbst mit der Form unsers Bewusstseins (dem Ich) unterzuschieben. Die Einfachheit einer Vorstellung ist darum noch keine Erkenntniss von der Einfachheit dieses Etwas selbst; und mag man immer zu wissen vorgeben, das denkende Ich sei ein einfaches Wesen, so folgt daraus nicht das Mindeste in Ansehung etwaiger Ungleichheit oder Nichtverwandtschaft des Trägers meiner Gedanken mit dem Etwas, welches wir uns als unbekannten Grund von Erscheinungen überhaupt vorstellen. Das durch den innern Sinn in der Zeit vorgestellte Ich und die ausser uns im Raume vorgestellten Gegenstände sind zwar unterschiedene Gegenstände, aber damit werden sie keineswegs als verschiedene Dinge gedacht. Dass die erscheinenden denkenden Wesen von anderen körperlichen oder zusammengesetzten Naturwesen durch Einfachheit unterschieden wären, dies kann um so weniger behauptet werden, als selbst der Grundbegriff einer einfachen Natur überall in keiner Weise angetroffen werden kann.

Ein weiterer Fehlschluss ist der Satz von der einheitlichen Sichselbstgleichheit oder Persönlichkeit der Seele. Zu jeder Zeit begleitet das Ich alle Vorstellungen in meinem Bewusstsein als eins und dasselbe. Daraus lässt sich aber noch keineswegs auf die gegenständliche Beharrlichkeit meiner selbst schliessen, welche mit der äussern Anschauung meiner selbst als erscheinendes Wesen verbunden ist. Trotz der Einheit des Bewusstseins, welche ich als Ich gegenwärtig habe, kann in meinem Selbst ein Wechsel und eine Umwandelung in andere Zustände vorgegangen sein, die immer wieder auf das gleichlautende Ich bezogen wird, und wir können niemals ausmachen, ob diese blosse Ich-Vorstellung nicht ebensowohl fliessend sei, wie die übrigen Gedanken, die dadurch an einander gekettet werden. Den gleichen Fehlschluss begeht die rationale Psychologie schliesslich in Betreff der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper. Wir sind nicht im Mindesten berechtigt vorzugeben, dass das den äussern Erscheinungen unserer Sinnlichkeit zum Grunde liegende Etwas nicht die Ursache der Vorstellung in uns sein könne. Und selbst wenn Seele und Körper als unterschiedene selbstständige Wesen angenommen werden, deren Gemeinschaft eben den Menschen ausmache; so bleibt es für alle Philosophie gleichwohl unmöglich auszumachen, was und wie viel die Seele und was und wie viel der Körper selbst zu den Vorstellungen des innern Sinnes beitrage, ja ob nicht vielleicht, wenn eines dieser beiden selbstständigen Wesen von dem andern getrennt wäre, die Seele schlechterdings alle Arten von Vorstellungen einbüssen würde. Es ist also schlechterdings unmöglich, zu wissen, ob nach dem Tode des Menschen, wenn sein Leib zerstört wird, die Seele, auch wenn ihre Wesenheit übrig bliebe, zu leben, zu denken und zu wollen fortfahren könne. Somit sind alle vernünftelnden Schlüsse der reinen Seelenlehre ein blosses Blendwerk von Erschleichungen und Fehlschlüssen, welches darin besteht, dass man Gedanken zu Sachen macht und sich in einem ewigen Kreis von Zweideutigkeiten und Widersprüchen herumdreht, deren Blendwerk so Viele durch eingebildete Glückseligkeit hinhält.

Den Inhalt des zweiten Hauptstücks der „transscendentalen Dialektik“ bilden die Trugschlüsse des welterklärenden Vernunftbegriffes, wobei die reine Vernunft in einen Widerstreit mit sich selbst geräth. Vollendung in der Kette von Bedingungen fordernd, treibt die Vernunft den Verstand aus seinem Erfahrungskreise heraus, um theils Erfahrungsgegenstände in einer so weit erstreckten Reihe vorzustellen, wie solche gar keine Erfahrung fassen kann, theils sogar, um die Kette der Bedingungen zu vollenden und und gänzlich ausserhalb derselben nach Gedankenwesen zu suchen, an welche sie jene Kette knüpfen und dadurch von Erfahrungs-Bedingungen unabhängig ihre Haltung behaupten könne. Ist eine Reihe von Bedingungen als Vordersätze zu einer daraus zu gewinnenden Erkenntniss gegeben, so kann die Reihe von Folgerungen oder Schlüssen entweder auf Seiten der Bedingungen und Gründe oder auf Seiten des Bedingten und Begründeten in unbestimmte Weiten fortgesetzt werden. Die reinen Vernunftbegriffe oder Ideen dienen indessen nur zum Aufsteigen oder Rückwärtsschreiten in der Reihe der Bedingungen bis zum Unbedingten. Dagegen in Ansehung des Absteigens oder Fortschreitens zu dem, was weiter hinaus vorwärts bedingt wird, d. h. zu den Folgen, haben die Vernunftbegriffe keinerlei Gebrauch, da die Frage wegen der Vollständigkeit der Folgen keine nothwendige, sondern lediglich eine willkürliche Voraussetzung der Vernunft ist und man zur vollständigen Begreiflichkeit des als Wirkung in der Erscheinung Gegebenen ganz unbekümmert sein kann, ob beim Fortgange zu dem, was durch gegenwärtig gegebene Bedingungen in Zukunft wirklich bedingt wird, die Reihe aufhöre oder in's Unendliche verlaufe. Die Frage ist nun, wie weit es nach jener erstern Seite hin die Vernunft in ihrem Streben nach dem Unbedingten bringt. Denn gerade bei der Anwendung auf die gegenwärtige Verknüpfung der Erscheinungen glaubt die reine Vernunft ihren Grundsatz unbedingter Einheit mit vielem Schein geltend machen zu können; sie verwickelt sich jedoch sehr bald, sie mag es anfangen, wie sie will, unvermeidlich in solche Widersprüche, dass sie gleichwohl ihre Ansprüche in Bezug auf die überschwänglichen Weltbegriffe aufgeben muss. Gemäss den auf die Natur sich beziehenden Vernunftideen giebt es nun viererlei Behauptungen der reinen Vernunft, deren jeder nach ebenso scheinbaren Grundsätzen der reinen Vernunft eine ihr widersprechende Behauptung entgegensteht, oder mit andern Worten, es giebt (wie Kant es ausdrückt) vier kosmologische „Antinomien“ der reinen Vernunft. Dem ersten Satze: die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen, steht der Gegensatz gegenüber: die Welt ist dem Raume wie der Zeit nach unendlich. Dem zweiten Satze: Alles in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall Nichts als das Einfache oder was aus diesem zusammengesetzt ist, tritt als Gegensatz die Behauptung entgegen: Es existirt in der Welt überall nichts Einfaches, sondern Alles ist zusammengesetzt. Dem dritten Satze: die Verursachung nach Naturgesetzen ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen in der Welt abgeleitet werden können,

sondern es ist nothwendig, zur Erklärung derselben noch eine Verursachung durch Freiheit anzunehmen, steht als Gegensatz gegenüber: es giebt keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur. Dem vierten Satze endlich: in der Reihe der Weltursachen ist irgend ein schlechthin nothwendiges Wesen, steht der Gegensatz gegenüber: es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in, noch ausser der Welt als ihre Ursache. Auf der Seite der Gegenbehauptungen findet sich eine vollständige Gleichförmigkeit der Denkungsart, eine völlige Einheit des Grundsatzes reiner Beschränkung auf die Erfahrung bei der Erklärung der Erscheinungen in der Welt, auf deren Gebiet hier das durch Beobachtung und Mathematik geleitete Forschen beschränkt bleibt. Nach den bescheidenen Sätzen des Erfahrungsforschers giebt es über jedem Zustande der Welt immer noch einen früheren; in jedem Theile derselben noch andere, die wiederum theilbar sind; vor jeder Begebenheit eine andere, die wiederum selber anderweitig erzeugt war; und es ist im erscheinenden Dasein überhaupt Alles immer nur bedingt, ohne dass irgend ein unbedingtes und erstes Dasein anerkannt würde, welches dem Gebäude der Erkenntniss schlechthin zum Grunde dienen könnte. Auf der andern Seite scheint die erste Reihe der Behauptungen das praktische Interesse für sich zu haben, nach welchem der Mensch doch immer seine Grundsätze wählen wird, wenn es zum Thun und Handeln kommt. Die auf dieser Seite vertretene Ansicht empfiehlt sich dem gemeinen Verstande nicht minder, wie der Eitelkeit und Gemächlichkeit der grossen Menge. Sie bietet ferner gewisse Grundsteine und Stützen der Moral und der Religion, welche die Gegenbehauptungen zu rauben scheinen. Giebt es kein von der Welt verschiedenes Urwesen, ist die Welt ohne Anfang und Ende und also auch ohne Urheber, unser Wille nicht frei, und die Seele von gleicher Theilbarkeit und Verweslichkeit mit dem Naturstoffe, verlieren dann mit diesen Vernunftideen nicht zugleich die darauf sich stützenden Grundsätze alle Gültigkeit? Ist nun aber der Widerstreit, in welchen die reine Vernunft in Bezug auf die Weltbegriffe durch Behauptungen und Gegenbehauptungen mit sich selbst geräth, ein unvermeidlicher, so bleibt ihr Nichts weiter übrig, als über die Ursachen dieses ihres Widerstreits mit sich selbst nachzusinnen, ob nicht etwa ein blosser Missverstand oder ein blosses Blendwerk daran schuld ist und uns etwa mit der Einsicht in die Nichtigkeit des ganzen Widerstreites noch ein Weg der Gewissheit offen bleibt. Nun ist aber, auf welche Seite der widerstreitenden kosmologischen Behauptungen reiner Vernunft wir uns auch schlagen mögen, die zu Grunde liegende Idee für jeden Verstandesbegriff in allen Fällen entweder zu gross oder zu klein und darum ganz leer und bedeutungslos, da der Gegenstand in keinem Falle zu dieser Idee passt, man mag sich drehen und wenden, wie man will. Hat die Welt keinen Anfang, so ist sie für unsern Begriff zu gross; hat sie einen Anfang, so ist sie für unsern Begriff zu klein. Ist sie unendlich und unbegrenzt, so ist sie für jeden möglichen Erfahrungsbegriff zu gross; ist sie endlich und begrenzt, so ist sie für denselben zu klein. Besteht jede Erscheinung in der Sinnenwelt aus unendlich vielen Theilen, so ist der fort und fort aufsteigende Rückgang der Theilung für unsern Begriff zu gross, soll dagegen die Theilung des erfüllten Raumes bei irgend einem Glied als einem einfachen stehen bleiben, so ist er für den Begriff des Unbedingten zu klein. Ist in allem Geschehenen in der Welt Nichts als Erfolg nach Naturgesetzen, so ist die Verursachung immer wieder Etwas, das geschieht und den weitern Rückgang zu einer noch höhern Ursache fordert, und die blos wirkende Natur ist für unsern Begriff zu gross. Nehmen wir dagegen Hervorbringungen aus Freiheit oder angeblich von selbst gewirkte Begebenheiten an, so nöthigt uns das Warum unaufhörlich, über diesen Punkt hinauszugehen, und die Freiheitsidee ist somit für unsern Erfahrungsbegriff zu klein. Setzen wir endlich ein schlechthin nothwendiges Wesen, sei es in der Welt oder als Weltursache, in eine von jedem gegebnen Zeitpunkt unendlich entfernte Zeit; so ist es immer für unsern Begriff unzugänglich und zu gross. Ist dagegen in der Welt Alles, sei es bedingt oder Bedingung, nur zufällig; so ist jedes gegebne Dasein für unsern Begriff zu klein. Nun ist aber der mögliche Erfahrungsbegriff auf alle Fälle das nothwendige Richtmaass, wonach die Idee beurtheilt werden muss, ob sie nämlich eine Beziehung auf einen entsprechenden Gegenstand haben könne, oder ob sie ein blosses Gedankending sei. Wirklich ist eine Idee nur dann, wenn sie mit unserm, an die Bedingungen von Raum und Zeit gebundenen, erfahrungsmässigen Bewusstsein im Zusammenhang steht. An dieses Richtmaass gehalten haben die reinen Weltbegriffe einen blos eingebildeten und leeren Begriff zum Grunde liegen, und daher rührt alles Blendwerk, wodurch sie uns irre führen. Der Satz, von welchem bei diesen Vernunftschlüssen ausgegangen wird, dass nämlich, wenn das Bedingte gegeben ist, auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben sei, schliesst nämlich eine betrügliche Spitzfindigkeit und in seiner Anwendung einen offenbaren Fehltritt ein. Nur im wirklich vollzogenen fortgesetzten Rückgange sind uns die Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten gegeben. Und die Regel, in der

Reihe der Bedingungen immer weiter rückwärts zu gehen und niemals bei einem schlechthin Unbedingten stehen zu bleiben, sagt keineswegs, dass die Reihe der zu erforschenden Bedingungen endlich oder unendlich sei. Ein Unbedingtes kann beim erfahrungsmässigen Rückgange niemals erreicht werden; der Rückgang von einem gegebnen Gliede in der Reihe der Bedingungen einer Erscheinung geht nur in's Unbestimmte, d. h. in unbestimmbare Weite, und die Theilung eines in erfahrungsmässiger Anschauung als Ganzes gegebnen Körpers geht in diesem Sinne in's Unendliche. Der ganze täuschende Schein der von der reinen Vernunft ausgeklügelten Weltbegriffe oder kosmologischen Ideen beruht also darauf, dass man die Idee einer unbedingten Vollständigkeit, welche nur in unserer Vorstellung existirt, auf die Erscheinungen anwendet, die uns in der Wirklichkeit niemals vollständig gegeben werden können. Mit dieser Einsicht ist der ganze anmaassliche Schein, der es mit den Weltbegriffen auf eine Erweiterung unsers Wissens abgesehen hat, in sein Nichts aufgelöst. Ob die Welt von Ewigkeit her sei, oder einen Anfang habe; ob der Weltraum in's Unendliche mit Wesen erfüllt oder innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen sei; ob irgend etwas in der Welt einfach sei, oder ob Alles in's Unendliche getheilt werden müsse; ob es eine Erzeugung und Hervorbringung aus Freiheit gebe oder ob Alles an der Kette der Naturordnung hänge; endlich ob es irgend ein gänzlich unbedingt und an sich nothwendiges Wesen gebe, oder ob Alles seinem Dasein nach bedingt und mithin äusserlich abhängend und an sich zufällig sei: alle diese Fragen betreffen einen Gegenstand, der nicht anders als in unsern Gedanken gegeben ist, nämlich die schlechthin unbedingte Vollständigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen. Dieser Gegenstand kann uns aber in keiner möglichen Erfahrung jemals gegeben werden. Eine Erfahrung von einer unbedingten Grenze im Rückgange durch die Reihe der Bedingungen einer Erscheinung würde lediglich eine Begrenzung durch das Nichts oder durch das Leere enthalten, worauf der fortgesetzte Rückgang stossen könnte; dies ist aber unmöglich. Unter den Ursachen in der Reihe der Erscheinungen kann sicherlich Nichts sein, was eine Handlung oder Wirkung schlechthin von selbst anfangen könnte; vielmehr ist Alles, was geschieht, nur eine Fortsetzung dieser Reihe. Mag es nun auch dem erfahrungsmässigen Verstandesgebrauche nicht den mindesten Abbruch thun, wenn man annimmt (gesetzt auch, dass es blos erdichtet wäre), dass es unter den Naturursachen auch solche gebe, welche ein nichtsinnliches Vermögen haben, so ficht doch ein solcher nichtsinnlicher Grund die Erfahrungsfrage selber gar nichts an und man geht an demselben als gänzlich unbekannt vorbei. Kurz, mag die Natur immerhin einer Verursachung durch Freiheit nicht widerstreiten; so ist damit weder die Wirklichkeit solcher Freiheit, noch selbst ihre blosse Möglichkeit schon dargethan, was uns überhaupt niemals gelingen kann. Vielmehr ist die Freiheit eine blos überschwängliche Idee, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung durch ein sinnlich Unbedingtes aufzuheben gedenkt, wobei sie sich jedoch in einen Widerstreit mit ihren eigenen Erfahrungsgesetzen verwickelt. Was endlich den reinen Vernunftbegriff eines schlechthin nothwendigen Wesens betrifft, welches die Bedingung der ganzen Reihe von Veränderungen sein könnte, die sich in dem Wirken von Kräften in der Sinnenwelt ergeben; so bleibt es uns allerdings unbenommen, uns einen solchen nicht sinnlichen Grund der Sinnenwelt zu denken und denselben von der Zufälligkeit und Abhängigkeit der Erscheinungswelt befreit vorzustellen; aber damit ist noch lange nicht das unbedingt nothwendige Dasein eines solchen nichtsinnlichen Wesens bewiesen, und auch durch die Einräumung eines solchen wird der erfahrungsmässige Gebrauch der Vernunft nicht im Geringsten berührt, sondern derselbe geht unabhängig davon am Faden der leitenden Naturgesetze seinen eigenen Gang.

Vom Begriffe eines solchen nothwendigen nichtsinnlichen Wesens ausgehend gelangt die alle Erfahrungsgrenzen überschreitende Vernunft durch weitere vernünftelnde Schlüsse zur Idee eines alle Wirklichkeit enthaltenden höchsten Urwesens. Die Idee eines vollständigen Inbegriffes aller Möglichkeit überhaupt steigert sich zum Begriffe eines Gegenstandes, welcher in allen Beziehungen lediglich durch die blosse Idee bestimmt ist, eines allerwirklichsten und alle Wirklichkeit einschliessenden Wesens, welches als Einzelwesen vorgestellt wird. So gelangt die reine Vernunft zum Ideale oder Gedankenbilde Gottes und geht dazu fort, aus diesem die Möglichkeit und Wirklichkeit aller andern Dinge zu bestimmen. Obgleich wir wegen der Existenz eines solchen Wesens in völliger Ungewissheit bleiben, so versteigt sich die reine Vernunft mit ihren Schlussfolgerungen wirklich so weit, dass sie verlangt, diese Idee, die doch ein blosses Selbstgeschöpf des Denkens ist, sei als ein wirklich daseiendes Wesen gegeben. Dies ist aber eine reine Erdichtung, wozu wir so wenig Befugniss haben, dass wir sogar nicht einmal berechtigt sind, die blosse Möglichkeit einer solchen Hypothese anzunehmen. Darum richtet die reine Vernunft mit allen ihren Beweisversuchen für das wirkliche Dasein dieses höchsten Urwesens oder Gottes nirgend etwas aus. Sie spannt überall ihre Flügel vergeblich aus, um durch die blosse Macht

des reinen Denkens über die Sinnenwelt hinauszukommen, ebenso bei dem sogenannten ontologischen, wie beim kosmologischen und beim physikotheologischen Beweis für das Dasein Gottes. Der erste Beweisversuch geht vom Begriffe des allerwirklichsten Wesens aus, und man ist berechtigt, ein solches wenigstens als möglich anzunehmen. Man schliesst also: in aller Wirklichkeit sei auch das Dasein desselben mit enthalten, da demselben, falls es nicht existirte, eine Vollkommenheit, nämlich das Dasein fehlen würde. Aber was denkbar ist, weil der Begriff davon sich nicht selbst widerspricht, ist darum noch nicht auch wirklich; und Etwas, wovon der Begriff möglich ist, ist darum noch keineswegs sofort ein mögliches Ding. Denke ich mir also ein Wesen als die höchste Wirklichkeit, so bleibt noch immer die Frage, ob es existire oder nicht. Und wenn auch immer an meinem Begriffe von dem möglichen Inhalt eines Gegenstandes nichts fehlt, so fehlt doch etwas sehr Gewichtiges, dass nämlich die Erkenntniss eines solchen Gegenstandes auch erfahrungsmässig möglich und im Zusammenhange der gesammten Erfahrung enthalten ist. So ist denn an diesem Versuche, aus dem blossen Begriffe das Dasein eines höchsten Wesens herauszuklauben, alle Mühe und Arbeit verloren. Unser Bewusstsein von allem Dasein gehört ganz und gar in das Gebiet der Erfahrung, und ein Dasein ausser diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, ist aber eine Voraussetzung, die wir durch Nichts rechtfertigen können. Den gleichen Fehler begeht auch der kosmologische Gottesbeweis, indem derselbe von unserm eigenen Dasein oder überhaupt vom Dasein eines Zufälligen auf das Dasein eines absolut nothwendigen Wesens schliesst und dann zu zeigen sucht, dass dieses das allerwirklichste Wesen sein müsse. Denn der Schluss vom Zufälligen auf eine nothwendige Ursache hat nur in der Sinnenwelt Sinn und Bedeutung, und über diese hinaus kann die Kette der Ursachen gar nicht verlängert werden. Sich herauszunehmen, ein solches als oberster Weltgrund eingebildetes Wesen existire nothwendig, dies ist dreiste Anmaassung einer unberechtigten Unterschiebung. So ist aber vielleicht von der Beschaffenheit und Anordnung der Dinge in der Welt, ihrer Regelmässigkeit und Zweckmässigkeit ein (physikotheologischer) Beweisgrund herzunehmen, um das Dasein eines höchsten Wesens als weisen Welturhebers festzustellen? Für sich allein aber würde dieser Beweis höchstens auf einen weisen Weltbaumeister, nicht aber auf einen höchsten Welturheber führen. Um seinen Mangel zu ergänzen, springt dieser Beweis erst auf den zweiten Beweis für das Dasein eines schlechthin nothwendigen Wesens und damit zugleich wieder auf den ersten Beweis zurück und gelangt damit in den Bereich blosser Möglichkeiten. Die vorgeblichen Beweise für das Dasein eines höchsten Wesens sind also im Grunde nur zwei, und diese sinken in Nichts zurück. Ob auch die Vernunft für ihren Erfahrungsgebrauch den Begriff eines unbedingt nothwendigen Wesens nicht mag entbehren können, so ist damit noch lange nicht bewiesen, dass dieser blossen Idee eine gegenständliche Wirklichkeit entspreche, und wir wissen mit diesem Begriffe keineswegs, ob es nicht vielleicht eine ganz unbegründete Voraussetzung ist, dass es ein schlechthin nothwendiges Wesen überhaupt geben müsse.

Das kritische Geschäft ging darauf aus, zu zeigen, dass die drei Ideen des Uebersinnlichen: Seele, Weltganzes und Gott zwar auf keinen ihnen in der Erfahrung entsprechenden Gegenstand bezogen werden können und dass sie in dieser Hinsicht ganz müssige und zum Wissen gar nicht nöthige Sätze sind, dass es aber gleichwohl eine durch das Interesse unserer nach einer höchsten Einheit im Denken strebenden Vernunft nothwendig geforderte Regel für die Erfahrungs-Erkenntniss ist, nach solchen Ideen zu verfahren, um in die Erfahrung systematische Einheit zu bringen. Wir müssen so verfahren, als ob die Seele oder das denkende Ich ein für sich bestehendes Wesen wäre, als ob es ein die Gesammtheit aller Erscheinungen als Einheit umfassendes Weltganze gäbe, als ob die Erscheinungen in der Welt einen einzigen obersten Grund ausser ihrem eigenen Gebiete, der Sinnesanschauung, hätten. Nur dürfen wir dabei nicht vergessen, dass solche Hypothesen zwar nicht ohne Schein, aber gleichwohl ohne alle Beglaubigung sind und dass es uns nicht gestattet sein kann, solche Gedankenwesen, wie Seele, Weltganzes und Gott, als wirkliche Gegenstände mit in Rechnung zu bringen und sie bei Erklärung der Erscheinungen zum Grunde zu legen. Wir müssen uns hüten, die Vernunft in Erdichtungen und Blendwerken zu ersäufen, und da wir von Allem dem, was wir bei jenen Vernunftideen hypothetisch vorschützen, nicht das Mindeste wissen, noch im Ernst behaupten können, weil diese Ideen durch Nichts beglaubigt sind, mögen sie auch durch Nichts widerlegt werden können; so sind diese drei Ideen nur zu polemischem, nicht aber zu behauptendem (dogmatischem) Gebrauche zulässig, d. h. sie können blos als Kriegswaffen, und zwar auch nur als bleierne, weil durch kein Erfahrungsgesetz gestählte, zur Nothwehr gebraucht werden, um dem Gegner zu beweisen, dass er vom Gegenstande des Streites viel zu wenig versteht, um über uns einen Vortheil an speculativer Einsicht zu haben.

Mit seiner „Kritik der reinen Vernunft“ hatte Kant nur erst den ersten oder theoretischen Theil seines ursprünglich beab-

sichtigten kritischen Werkes über die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft veröffentlicht, dessen zweiter Theil neben den allgemeinen Principien des Gefühls und Geschmacks auch die der sinnlichen Begierden und die ersten Gründe der Sittlichkeit enthalten sollte. Den Inhalt dieses zweiten Haupttheils hat Kant in drei besonders herausgegebene Schriften vertheilt, deren jüngste als „Kritik der Urtheilskraft“ erst neun Jahre nach der Kritik der reinen Vernunft erschien, während der übrige Inhalt der von ihm so genannten praktischen Vernunft wiederum in zwei besondere Schriften vertheilt erschien, deren eine als „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) und die andere ergänzende als „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) veröffentlicht wurde. Im Jahre 1785 war der grosse König, der Philosoph auf dem Throne, der Pfaffenfeind und Schirmherr der Aufklärung, gestorben, und seines Nachfolgers Friedrich Wilhelm's II. freisinnige Anfänge waren nur von kurzer Dauer. War jener kurz entschlossen gewesen, der Welt durch Förderung der Aufklärung eine neue Physiognomie zu geben, so ergriff sein Nachfolger wiederum die Physiognomie der alten Zeit. Die guten Tage der deutschen Aufklärung waren vorüber und die Herren Nicolai und Genossen in Berlin hatten beängstigende Träume von der Zukunft, die nur allzubald wahr werden sollten. Längst vor seiner Thronbesteigung war dem frommen Könige der Geist seines Vorgängers zuwider gewesen, und er fing bald an, in preussischen Landen den alten protestantischen Kirchenglauben wieder herzustellen und dem einreissenden „Unglauben“ Einhalt zu thun, damit man nicht unter dem „missbrauchten Namen der Aufklärung“ das Ansehen der geoffenbarten Wahrheit unter dem Volke gefährde. Der freisinnige Minister Friedrichs des Grossen, der Freiherr von Zedlitz, welchem Kant seine „Kritik der reinen Vernunft“ hatte widmen dürfen, wurde von der Verwaltung des geistlichen Departements entfernt und der vormalige Prediger Wöllner wurde Staatsminister. Im Jahre 1788 erschien ein „Religions-Edict“, welches sich in gedachtem Sinne aussprach, welchem bald darauf ein drückendes Gesetz über die Censur der Bücher folgte. Aus diesen veränderten Umständen seit dem Tode des Philosophen von Sanssouci erklären sich die Nachtheile und Missstände, welche in Betreff der übrigen kritischen Hauptwerke Kant's bestehen. Bei der getrennten Veröffentlichung der Theile, die ursprünglich die zweite Hälfte der Kritik der reinen Vernunft hatten bilden sollen, schlich sich schon auf den Titeln eine Willkür und Ungleichheit ein, welche zu einem falschen Schein und Missverständnissen Anlass gab. Nur der erste Theil hiess ausdrücklich Kritik der reinen Vernunft, der zweite dagegen nur einfach Kritik der praktischen Vernunft, welche zugleich von ihrem Zusammenhange mit der vorausgegangenen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten losgerissen worden war. So entstand die Zweideutigkeit, als ob in beiden Kritiken gewissermaassen ein Gegensatz zwischen reiner und praktischer Vernunft bestände. Aber der vorsichtige, den Zeitverhältnissen Rechnung tragende Kant hatte der Kritik der praktischen Vernunft in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ eine scharfe und schneidige Kritik der überschwänglichen Freiheitsidee, als des eigentlichen Grundsatzes der ganzen reinen praktischen Vernunft, vorausgehen lassen, und in der ganzen Abhandlung über die praktische Vernunft ist ebenfalls durchgängig nur von einer Kritik ihres reinen praktischen Gebrauches ganz in demselben Sinne die Rede, in welchem der Ausdruck „reine Vernunft“ im ersten kritischen Hauptwerke gebraucht wird. Indem diese beiden Schriften zusammen genommen werden, ist das Ergebniss der Kant'schen Kritik der praktischen Vernunft in folgenden Entwickelungen enthalten. Es wird dabei von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniss ausgegangen und der auf die Voraussetzung der Freiheit des Willens fussende Begriff von Sittlichkeit, wie er nun einmal im Schwange geht, nach seinem ganzen Inhalte und mit dem, was daraus folgt, im Zusammenhange entwickelt. Die Freiheit des Willens wird vorausgesetzt, um sodann das Verhältniss darzulegen, welches sich die reine Vernunft zu diesem und seinen Bestimmungsgründen, sowie zu deren Anwendung auf das wirkliche Handeln giebt und die Versuche zu betrachten, welche die reine Vernunft macht, um diesen Standpunkt zu rechtfertigen. Zunächst also handelt es sich um die grundlegenden Begriffe der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniss und dann um Weg und Ziel des reinen praktischen Vernunftverfahrens.

Praktisch heisst die Vernunft, sofern sie den Willen bestimmt; in ihrem praktischen Gebrauch also beschäftigt sich die Vernunft mit den Bestimmungsgründen des Willens. Indem die Vernunft Bestimmungsgründe des Willens sucht, hat sie es mit dem Begehrungsvermögen des Menschen zu thun, welches jedenfalls von zufälligen Bedingungen abhängt, wie sie theils in der menschlichen Natur überhaupt gelegen sind, theils den einen Menschen vom andern unterscheiden. Der Mensch ist also ein Wesen, bei welchem der Wille nicht durch Vernunft allein, sondern auch durch Gegenstände bestimmt wird, deren Wirklichkeit begehrt wird. Aber es kann doch wenigstens blosse Vernunft zur Bestimmung des Willens ausreichen, soweit es dabei auf blosses Wollen ankommt. Es fragt sich also hier zunächst, ob zur Bestimmung

des Willens reine Vernunft für sich allein ausreiche, ob es also einen reinen Willen gebe, oder ob die Vernunft nur als erfahrungsmässig bedingte und beschränkte einen Bestimmungsgrund des Willens abgeben könne. Eine reine Moralphilosophie enthält blos die nothwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens überhaupt, im Unterschiede von der eigentlichen Tugendlehre, welche die der Sittenpflicht zur Grundlage dienenden Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften der Menschennatur erwägt. Dass es eine solche reine Moralphilosophie geben könne, leuchtet aus der gemeinen Idee von Pflicht und sittlichen Gesetzen von selber ein. Jedermann muss zugestehen, dass ein Gesetz, wenn es als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll, unbedingte Nothwendigkeit bei sich führen müsse und mithin der Grund der Verbindlichkeit nicht in der Natur des Menschen oder in äussern Umständen, also in blossen Erfahrungsgründen, sondern lediglich in Begriffen der reinen Vernunft gesucht werden könne. Die Aufgabe einer reinen Moralphilosophie besteht also darin, dass aus dem gemeinen praktischen Vernunftgebrauche dargethan werde, wie reine Vernunft ohne Beimischung irgend eines erfahrungsmässigen, d. h. von Gefühlen der Lust oder Unlust hergenommenen Bestimmungsgrundes, für sich allein auch willenbestimmend sein könne. Es muss dies dadurch geschehen, dass man den obersten praktischen Grundsatz als einen solchen beglaubigte, den jede gemeine Menschenvernunft als einen reinen, d. h. von keinen erfahrungsmässigen Voraussetzungen abhängigen, Grundsatz für das oberste Gesetz des Willens erkennt. Nun aber behauptet reine Vernunft allerdings, ohne Vorraussetzung irgend eines Gefühls der Lust oder Unlust, also unabhängig von allen erfahrungsmässigen Vorstellungen und Bedingungen, durch die blosse Form einer allgemeinen Regel unmittelbar gesetzgebend den Willen bestimmen zu können. Der Wille heisst also reiner Wille, sofern ihn die Vernunft durch die blosse Vorstellung eines Gesetzes bestimmt, und ein reines Sittengesetz ist sonach ein solches, welches allen vernünftigen Wesen zum Grundsatz des Wollens dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte. Ein solcher Wille nun, welcher gänzlich unabhängig vom Naturgesetze der Erscheinungen und ihrer Beziehung auf einander gedacht wird, für welchen also die blosse Form von Grundsätzen für sich allein ein zureichender Bestimmungsgrund wäre, heisst im strengsten Verstande Freiheit. Die Wirklichkeit einer solchen reinen Bestimmbarkeit des Willens ist keines Erfahrungsbeweises fähig; auch kommt es hier gar nicht darauf an, ob ein solcher reiner Wille zur Verwirklichung von Handlungen als Wirkungen oder Erfolgen solcher Willensbestimmungen wirklich ausreiche oder nicht: denn es ist hier gar nicht um die Möglichkeit solcher Handlungen als Begebenheiten in der Erscheinungswelt zu thun. Nicht auf den Erfolg, sondern auf die blosse Willensbestimmung und den Bestimmungsgrund des Willens als eines freien kommt es hier an. Und wenn der Wille nur für die reine Vernunft gesetzmässig ist, so mag es übrigens mit dem Vermögen desselben in der Ausführung stehen, wie es wolle; es mag eine mögliche übersinnliche Naturordnung nach reinen Freiheitszwecken wirklich daraus entspringen, oder nicht; darum bekümmert sich die reine Moralphilosophie gar nicht, sondern sie untersucht nur, ob und wie reine Vernunft unmittelbar den Willen bestimmen könne oder nicht. Von den Naturzwecken zu den Freiheitszwecken und innerhalb dieser zu einem übersinnlichen Endzwecke des reinen Vernunftwillens, nämlich zur Idee des höchsten Gutes, fortzuschreiten ist die Absicht des reinen Vernunftgebrauchs im Praktischen. Dieser Fortschritt der reinen Vernunft zu einem Uebersinnlichen, welches im Gebiete des Willens liegt, ist zwar die Vollendung ihres Wegs in dem Bestreben, sich vom Felde des Sinnlichen zum Uebersinnlichen zu erweitern; aber es findet dabei kein stetiger Fortgang in einer und derselben Ordnung von Erkenntnissgründen, sondern ein eigentlicher Ueberschritt statt, welcher, um nicht ein gefährlicher Sprung zu sein, an der Grenze beider Gebiete eine das Fortschreiten hemmende Bedenklichkeit nöthig macht. Alle Bestrebungen des reinen, erfahrungsfreien Vernunftgebrauches haben zu ihrer Endabsicht drei blosse Ideen: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. Für die theoretische d. h. blos auf ein Wissen gehende Vernunft sind diese drei Ideen nicht blos ganz müssige Anstrengungen, sondern auch zum Wissen gar nicht nöthig. Es bleibt also der Vernunft nichts übrig, als ihre im theoretischen Gebiete zu hoch getriebenen Ansprüche aufzugeben und sich auf die Grenzen praktischer Grundsätze zurückzuziehen. Es wird also hier nicht ein Wissenschaftsfortschritt gemacht, was sich selbst widersprechend und unmöglich ist; sondern auf dem Wege einer Kritik des reinen praktischen Vernunftgebrauches wird nur ein praktischer Vernunftglaube erreicht. Es ist also hier die Frage, ob uns reine Vernunft in Betreff dessen, was ich thun, wie ich handeln soll, etwa zu jenen für das Wissen ganz leeren und überflüssigen Ideen führe, oder ob sie sich darauf beschränken muss, zu bestimmen, was zu thun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und wenn eine künftige Welt ist.

Das Gespinnst, welches die reine Vernunft am Faden des reinen Willens hervorbringt,

ist nun folgender Gedankengang. Der Begriff eines reinen Gedankenwesens, welches den Willen bestimmte, mit andern Worten der Begriff einer von der Erfahrung unabhängig den Willen bestimmenden Ursache ist im Gebiete des blossen Erkennens ein zwar möglicher oder denkbarer, gleichwohl aber leerer Begriff. Er erhält am Sittengesetze einen Inhalt, und insofern also kann die reine praktische Vernunft den Begriff der Ursache in willenbestimmender Absicht in eine übersinnliche, blos gedachte Ordnung der Dinge verlegen, ohne sich dabei zu verhehlen, dass sie gar kein Verständniss von der Bestimmung hat, die der Begriff der Ursache zur Erkenntniss solcher übersinnlicher Naturordnung haben möge. Die innere Idee der Freiheit und das von ihr abstammende Gesetz eines schlechthin gebietenden Sollens, wodurch uns diese Freiheit eben erst kund gethan wird, ist ein fester Punkt, woran die reine Vernunft ihren Hebel ansetzen kann. Durch keine Ableitung, durch keine Anstrengung der reinen oder der von der Erfahrung unterstützten Vernunft kann die Wirklichkeit eines reinen Sittengesetzes bewiesen und durch keine Erfahrung bestätigt werden und dennoch steht dasselbe durch sich selbst fest; es ist gleichsam als eine Thatsache der reinen Vernunft gegeben, und zwar als die einzige Thatsache derselben, die sich uns für sich selbst aufdringt und also unbestreitbar gewiss, mit dem Bewusstsein der Freiheit des Willens unzertrennbar verbunden, ja sogar mit demselben einerlei ist. Mit dem Bewusstsein der Freiheit ist sich der Wille des Menschen zugleich seines in einer übersinnlichen Ordnung der Dinge nach einem reinen Vernunftgesetze bestimmbaren Daseins bewusst; denn eben dieses Gesetz ist es, welches uns dadurch als etwas Bestimmtes von der reinen übersinnlichen Welt erkennbar wird, deren reiner Ordnung wir darum wenigstens in praktischer Hinsicht wirkliche Bedeutung geben, weil der so bestimmte Wille Ursache von Handlungen sein soll. Das reine Sittengesetz versetzt uns also der Idee nach in eine übersinnliche Welt, in welcher reine Vernunft das höchste Gut hervorbringen würde, wenn sie mit dem ihr angemessenen sinnlichen Vermögen dazu begleitet wäre. Der alleinige oberste Grundsatz der reinen Sittlichkeit und ihrer Gesetze ist die Unabhängigkeit des Willens von fremden Bestimmungsgründen, seine Selbstgesetzgebung, seine praktische Freiheit. Indem auf diese Art die reine praktische Vernunft Gesetze oder Vorschriften des Verhaltens giebt, welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht; so wird dabei keineswegs in Abrede gestellt, dass sie bei diesem Vorschreiben von sittlichen Gesetzen nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sein und somit dasjenige, was in Bezug auf sinnliche Antriebe Freiheit heisst, nicht wiederum blosse Nothwendigkeit sein möge. Aber diese Rücksicht geht uns im Praktischen gar nichts an, wo die Freiheit lediglich nach derjenigen Seite betrachtet wird, wonach sie durch ihren Inhalt, das reine Sittengesetz, das Thun und Lassen begründet. Das reine Sittengesetz ist der einzige Bestimmungsgrund des reinen Willens, und die wahre Bestimmung der reinen Vernunft, sofern sie Einfluss auf den Willen haben soll, wird darum keine andere sein können, als einen an sich guten Willen hervorzubringen, welcher für das höchste Gut die Bedingung sein muss. Ein solcher an sich guter Wille ist nicht gut durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, sondern allein durch das Wollen an und für sich selbst. Den Begriff eines solchen Willens enthält die reine Vorstellung der Pflicht oder der Begriff der Pflicht. Eine Handlung der Pflicht hat ihren sittlichen Werth in dem blossen Grundsatze des Wollens, wonach sie beschlossen wird; sie ist somit die Nothwendigkeit einer Handlung aus reiner Achtung vorm Gesetze. Das sittlich Gute oder das unbedingt Gute kann also nichts anders ausmachen, als die blosse Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, sofern sie allein der Bestimmungsgrund des Willens ist. Glückseligkeit kann dieses Gesetz nicht sein, da diese als unvermeidliches Verlangen der Selbstliebe des Menschen ein Naturgesetz ist, welches in jedem einzelnen Menschen sich verschieden äussern muss. Aus dem Beweggrunde der Glückseligkeit entspringt eine blose Klugheitsregel; das reine Sittengesetz dagegen hat zu seinem Beweggrunde blos die Würdigkeit, glückselig zu sein. Bei der Beurtheilung dessen, was nach dem Sittengesetze zu thun sei, frage ich mich nur; kannst du auch wollen, dass dein Grundsatz allgemeines Gesetz werde? Wo nicht, so ist er verwerflich. Der oberste Grundsatz des reinen Willen lässt sich auf drei verschiedene Arten vorstellen, welche im Grunde nur ebensoviele Formeln ebendesselben Gesetzes sind, deren jede die beiden andern in sich vereinigt. Die erste Formel lautet: Handle jederzeit nach demselben Grundsatze, von welchem du zugleich wollen kannst, dass er für jedes Vernunftwesen allgemeines Gesetz werde. Die zweite Formel lautet: Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person jedes Andern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst, niemals als Mittel gebrauchst. Die dritte Formel ist: Handle jederzeit so, als ob der Grundsatz deines Handelns durch deinen Willen in einem möglichen übersinnlichen Reiche der Zwecke zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte. Freilich denkt die gemeine Menschenvernunft diesen obersten sittlichen Grundsatz nicht in dieser allgemeinen

abgezogenen Form; sie hat ihn aber jederzeit gleichwohl wirklich vor Angen und gebraucht ihn als Richtmaass ihrer Beurtheilung. Das Sittengesetz bestimmt allererst den Begriff des Guten, und die Begriffe von gut und bös sind Folgen und Formbestimmungen des reinen Willens; sie sind Weisen des Freiheitsgesetzes, das sich reine Vernunft selbst giebt und wodurch sie sich vor und unabhängig von aller Erfahrung als willenbestimmend erweist. Mit diesem Gedanken einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung für den Willen ist allerdings keine Vorschrift gemeint, nach welcher eine Handlung geschehen soll, durch die ein vorgestellter oder begehrter Gegenstand verwirklicht würde, sondern es ist vielmehr eine Regel gemeint, die den Willen blos in Ansehen der Form seiner Grundsätze von vornherein bestimmt. Und da ist es nicht unmöglich, einen solchen allgemeinen Grundsatz als Bestimmungsgrund des Willens durch die blosse Form eines Gesetzes überhaupt wenigstens zu denken. Das moralische Gesetz muss selbst die Triebfeder des Willens sein oder denselben unmittelbar bestimmen. Wie dies möglich ist, diese Frage ist ebensowenig zu beantworten, als die damit zusammenfallende Frage, wie ein freier und reiner Wille möglich sei. Es bleibt also nur die Frage übrig, was das Gesetz als Triebfeder im Gemüthe wirke und was dabei im menschlichen Willen vorgehe. Die Achtung für das moralische Gesetz ist ein reines, durch einen blos übersinnlichen Grund gewirktes Gefühl, das man füglich das sittliche Gefühl nennen kann, welches aber lediglich als die durch reine Vernunft gewirkte Folge des Sittengesetzes sich darstellt. Dadurch dass das Sittengesetz dieses Gefühl der Achtung bewirkt, ist es im Stande, Bestimmungsgrund für den Willen und Triebfeder zum Handeln zu werden, und dadurch ist diese Achtung die Sittlichkeit selbst. Die uns obliegende Gesinnung ist keine andere, als das Gesetz nicht aus freiwilliger Neigung und Herzensaufwallung zu thun, sondern aus Pflicht. Der eigentliche Gegenstand der Achtung ist eben nur unser eigner Wille, als allgemeingesetzgebender betrachtet, dieser uns mögliche Wille in der Idee. Darum kann eine Welt, die den sittlichen Gesetz gemäss wäre, eine moralische Welt, insofern als eine blos übersinnliche Gedankenwelt, als ein Ideal vorgestellt werden, weil darin von allen Zwecken als Bedingungen nicht minder, wie von allen Hindernissen der Sittlichkeit abgesehen wird. Sie ist also eine blosse praktische Idee, welche nur insofern gegenständliche Wirklichkeit hat, als sie wirklichen Einfluss auf die sinnliche Welt unsers Handelns haben kann und soll. Die Einimpfung der Grundsätze des reinen Willens und die Bildung und Uebung ächtsittlicher Gesinnung nach Grundsätzen der reinen Vernunft wird zuerst darauf ausgehen, eine Beurtheilung menschlicher Handlungen nach reinsittlichen Gesetzen zur Gewohnheit, d. h. zu einer natürlichen Beschäftigung zu machen, welche die Beobachtung unserer eignen wie fremder Handlungen begleitet. Mit dieser Beschäftigung verbindet sich eine zweite Uebung, nämlich durch lebendige Darstellung sittlicher Gesinnung an Beispielen die Reinheit des Willens und der Entschliessungen bemerklich zu machen. Und wenn es auch niemals Handlungen gegeben hat, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, so ist auch davon gar nicht die Rede, ob dieses oder jenes geschehe, sondern nur dass Handlungen, von denen die Welt bisher vielleicht noch gar kein Beispiel gegeben hat, nichtsdestoweniger durch reine Vernunft unnachlasslich geboten werden und dass dergleichen schlechthin unbedingte Sittengebote aufgestellt werden, obwohl es klar ist, dass keine Erfahrung jemals Anlass geben kann, auch nur auf die Möglichkeit solcher reinen Sittengrundsätze zu schliessen!

Aber — der gemeine Verstand der grossen Menge will etwas haben, womit er zuversichtlich anfangen könne. Seine Besorgnisse oder Hoffnungen treiben ihn an, etwas anzunehmen oder zu glauben, was er sich dann wirklich zu wissen einbildet, und Grundsätze, die ihm durch öftern Gebrauch geläufig geworden sind, hält er für bekannt und für sicher. Mit Berufung auf das sittliche Urtheil der gemeinen Menschenvernunft nehmen wir an und setzen voraus, dass es wirklich reine Sittengesetze gebe und dass solche Gesetze schlechterdings unbedingt gebieten. Wenn man annimmt, dass reine Vernunft einen zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich enthalten könne, so giebt es reine Sittengesetze, die auf blossen Ideen der reinen Vernunft beruhen können, als Grundsätze solcher Handlungen, welche in der Menschen-Geschichte angetroffen werden könnten, wenn sie auch vielleicht in aller Erfahrung niemals angetroffen werden! In der Idee vom unbedingten Werthe eines reinen, blos an sich guten Willens liegt etwas so Befremdliches, dass ein Verdacht entspringen muss, es liege vielleicht insgeheim blos hochfliegende Phantasterei zum Grunde und es möchte die Natur in ihrer Absicht, aus welcher sie unserem Willen Vernunft zur Regiererin beigegeben habe, falsch verstanden sein. Allerdings enthält der gemeine Vernunftbegriff der Pflicht diesen Begriff eines reinen, an sich guten Willens, und wir können wenigstens anzeigen, was dieser Begriff sagen wolle und was wir dabei denken; dabei bleibt es jedoch unausgemacht, ob es überhaupt dergleichen Pflicht gebe und ob nicht etwa, was man so Pflicht nennt, ein leerer Begriff sei. Es ist nicht unmöglich, einen solchen reinen Grundsatz als Bestimmungsgrund des Willens

durch die allgemeine Form eines Gesetzes überhaupt wenigstens zu denken; ob aber der Wille auch wirklich solche reine, erfahrungsfreie, unbedingte Bestimmungsgründe habe oder ob er blos erfahrungsmässig bedingt sei, ist vorerst noch unausgemacht. Wenn es mit einem reinen, durch seine Grundsätze allgemein gesetzgebenden Willen sonst nur seine Richtigkeit hätte, so würde er sich zu einem schlechthin unbedingten Sollen gar wohl schicken. Wir sind aber keineswegs so weit, aus reiner Vernunft und nicht aus Eigenschaften der menschlichen Natur beweisen zu können, dass dergleichen schlechthin unbedingte Gebote der Sittlichkeit wirklich stattfinden und dass es wirklich ein Sittengesetz gebe, welches schlechterdings ohne alle erfahrungsmässige Triebfeder für sich allein gebietet und dass die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sei. Nur dann allein ist der im Schwange gehende Begriff von Sittlichkeit kein blosses Hirngespinnst einer sich durch Eigendünkel selbst übersteigenden menschlichen Einbildung, wenn das schlechthin unbedingte Sittengebot und mit ihm die Selbstgesetzgebung der reinen Vernunft wahr und nothwendig, d. h. wenn der Wille wirklich frei ist. Das Alles hat also nur Bedeutung und Werth, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzt; Freiheit ist aber eine blosse Idee der Vernunft und wird unsern Handlungen nur in der Idee zum Grunde gelegt, deren Wirklichkeit an sich zweifelhaft ist, und wir sehen in der That hier die Philosophie auf einen misslichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, ungeachtet er weder im Himmel, noch auf Erden an etwas hängt oder wovon gestützt wird. Wie reine Vernunft lediglich aus sich selbst und ohne alle Gegenstände des Willens den Willen bestimmen könne, d. h. also wie Freiheit möglich sei, dies zu erklären ist keine menschliche Vernunft jemals im Stande. Sie ist eine blosse Idee und gilt nur als Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, welches sich ausser seinem sinnlichen Begehrungsvermögen noch eines reinen Willens bewusst zu sein glaubt und sich an seiner Vernunft eine verursachende Macht wenigstens vorstellt. Freiheit lässt sich nur dann als möglich denken, wenn der Mensch, wie er sich einerseits als Sinneswesen in der Erscheinungswelt einbegriffen weiss, zugleich andrerseits als intelligibles oder blosses Gedankenwesen und als solches nicht unter Zeitbestimmungen stehend betrachtet. In der Anwendung jedoch, sobald man diese beiden widerstreitenden Begriffe in einer und derselben wirklichen Handlung dieses Wesens vereinigt und diese Vereinigung erklären will, thun sich so grosse Schwierigkeiten hervor, dass eine solche Vereinigung unthunlich erscheint. In Ansehung seines erfahrungsmässigen Charakters und der ausgeprägten Sinnesart des Menschen giebt es keine Freiheit, und nach dieser können wir denselben doch allein betrachten, wenn wir lediglich beobachten und die bewegenden Ursachen seiner Handlungen erforschen wollen. Bisweilen freilich finden wir oder glauben wenigstens zu finden, dass die Vernunftideen wirklich in Ansehung menschlicher Handlungen verursachende Macht bewiesen haben. Gesetzt nun auch, man könnte sagen, die Vernunft habe wirklich verursachende Macht in Ansehung der Erscheinungen; könnte man da wohl die Handlung derselben frei nennen, da sie doch im erfahrungsmässigen Charakter des Menschen ganz genau bestimmt nothwendig und dieser wiederum im nichtsinnlichen Charakter oder der innersten Denkungsart des Menschen bestimmt ist? Wir werden also nur sagen können: wenn Vernunft Verursachung in Ansehung der Erscheinungen haben kann, so ist sie ein Vermögen, die sinnliche Bedingung einer erfahrungsmässigen Reihe zuerst anzufangen, in welchem Falle dann die Bedingung einer solchen Reihe von Begebenheiten selbst eine von der Erfahrung nicht bedingte sein könnte. Durch alle diese Bemerkungen haben wir nicht im Entferntesten die Wirklichkeit der Freiheit als einer verursachenden Macht von Handlungen in der Sinnenwelt darthun wollen, sondern nur, dass wir es lediglich mit der blossen Idee einer solchen Freiheit zu thun haben. Ja nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit haben wir beweisen wollen, da sich aus blossen Begriffen kein Wirklichkeitsgrund erkennen lässt. Die Freiheit wird von uns vielmehr nur als eine überschwängliche Idee behandelt, wodurch unsere Vernunft glaubt, die Reihe der in der Erscheinung gegebnen Bedingungen durch ein sinnlich Unbedingtes schlechthin von selbst anheben zu können, wobei sie sich jedoch in einen Widerstreit mit ihren eignen Erfahrungsgesetzen verwickelt. Das Ergebniss wäre sonach dieses: Wenn man die Möglichkeit einer freiwirkenden Ursache einsähe, so würde man auch weiterhin nicht blos die Möglichkeit, sondern sogar die Nothwendigkeit des Sittengesetzes als obersten Grundsatzes der Willensbestimmungen für vernünftige Wesen einsehen, denen man Freiheit beilegt; denn beide Begriffe sind unzertrennlich verbunden. Allein die Freiheit einer wirkenden Ursache kann ihrer Möglichkeit nach keineswegs eingesehen werden; glücklich, wenn wir nur hinreichend versichert sein können, dass es auch keinen Beweis ihrer Unmöglichkeit giebt und wir nun durch das moralische Gesetz, welches diese Freiheit fordert, berechtigt werden, dieselbe anzunehmen oder vorauszusetzen. Denn die Meinung Vieler, dass sich aus der Natur des Menschen nach Erfahrungsgrundsätzen ein Freiheitsvermögen ableiten liesse,

beruht auf einem Blendwerke, das in seiner ganzen Blösse und Seichtigkeit dargestellt werden musste. Dass wirklich ein unbedingtes Sollen möglich und warum es nothwendig sei, haben wir nicht behauptet und noch viel weniger vorgegeben, einen Beweis dafür in unserer Gewalt zu haben. Ein unbedingt nothwendiges Gesetz für den Willen kann die menschliche Vernunft schlechterdings nicht begreiflich machen; nur die Unbegreiflichkeit eines unbedingten Sollens, keineswegs aber die unbedingte Nothwendigkeit eines solchen Gesetzes sind wir einzusehen im Stande. Ebenso ist es uns Menschen gänzlich unmöglich zu erklären, wie und warum uns die Allgemeinheit eines reinen Sittengesetzes interessiren und ein Bestimmungsgrund für unsern Willen sein könne; denn es ist ganz unmöglich einzusehen und begreiflich zu machen, wie ein blosser Gedanke in uns eine Empfindung der Lust und Unlust hervorbringen könne. Gleichwohl ist es für die reine Vernunft nothwendig, durch Freiheit des Willens das höchste Gut hervorzubringen. Wie lässt sich dieser Widerstreit auflösen? Die Antwort wird sein: Wiefern die sittlichen Grundsätze der reinen Vernunft nothwendig sind, so hat nothwendig Jeder die Glückseligkeit in eben dem Maasse zu hoffen, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat; es ist also die Sittlichkeit mit der Glückseligkeit von selbst nothwendig und unzertrennlich verbunden, aber nur in der Idee der reinen Vernunft von einer rein moralischen Welt als einem übersinnlichen Reiche der Zwecke. Denn diese unzertrennliche Verknüpfung von Sittlichkeit und Glückseligkeit ist nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, dass Jedermann thue, was er soll. Die geforderte nothwendige Verknüpfung der Glückseligkeit mit dem sittlichen Bestreben, sich derselben würdig zu machen, darf also nur gehofft werden, wenn eine nach sittlichen Gesetzen gebietende höchste Vernunft zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird, und die Idee einer solchen sittlich vollkommenen höchsten Vernunft heisst das Ideal des höchsten Gutes oder Gott. Somit sieht sich die reine Vernunft in ihrem praktischen Streben genöthigt, Gott und ein künftiges Leben anzunehmen oder andern Falles ihre reinen Sittengebote als leere Hirngespinnste anzusehen. Der Begriff einer solchen übersinnlichen Welt als eines Reiches der Zwecke, ist also nur ein Standpunkt, welchen sich die reine Vernunft ausserhalb der Erscheinungswelt einnimmt, um sich selbst als willenbestimmend zu denken. Mit der blossen Idee einer solchen übersinnlichen Welt habe ich jedoch nicht die mindeste Kenntniss derselben, und darf auch die Vernunft durchaus nicht in dem für sie ganz leeren Raum einer solchen übersinnlichen Welt kraftlos ihre Flügel schwingen und sich in Hirngespinnste verlieren. Ausserdem können wir nach der Beschaffenheit unsers Vernunftvermögens die Möglichkeit einer auf das reine Sittengesetz und das höchste Gut bezogenen Zweckmässigkeit der Welt nicht ohne die Annahme eines Welturhebers und Weltregierers, der zugleich moralischer Gesetzgeber ist, begreiflich machen. Für das Dasein eines solchen hat die menschliche Vernunft schlechterdings keinen Beweis (den sogenannten moralischen Beweis für das Dasein Gottes) übrig, auch nicht einmal eine blos wahrscheinliche Meinung oder Vermuthung, sondern es bleibt ihr nur eine blosse Annahme in praktischer Absicht übrig, oder aber sie muss das reine Sittengesetz selbst als blosse Täuschung unserer Vernunft in praktischer Absicht ansehen und den Endzweck, das höchste Gut, als unmöglich aufgeben. An die Vorschrift der Sitten freilich würde sich auch dann jeder Vernünftige noch immer als streng gebunden erkennen müssen. Gesetzt also, es überredete sich Jemand von dem Satze, es sei kein Gott; so würde er doch in seinen eignen Augen ein Nichtswürdiger sein, wenn er darum die Gesetze der Pflicht für blos eingebildet, ungültig, unverbindlich halten und ungescheut zu übertreten beschliessen wollte; denn die Erreichung des Endzweckes, des höchsten Gutes, ist nicht selbst praktisch nothwendig, wie es die Pflicht selbst ist. Die Postulate der reinen praktischen Vernunft fordern die Möglichkeit der blos gedachten Gegenstände: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, obwohl die Gewissheit der geforderten Möglichkeit solcher Gegenstände gar nicht unwidersprechlich überzeugend eingesehen wird, sondern eine blos zum Behufe der reinen Willensbestimmung nothwendige Annahme ist. Und lediglich in Ansehung ihres praktischen Gebrauchs hat die Vernunft das Recht, etwas anzunehmen, was sie auf dem Felde des Erkennens als Hypothese nicht vorauszusetzen befugt ist; denn auf dem Felde ihres praktischen Interesses ist die reine Vernunft im Besitze, dessen Rechtmässigkeit sie freilich nicht beweisen kann, aber auch nicht zu beweisen braucht. In diesem Sinne also enthält die menschliche Vernunft Ideale, welche praktische Kraft haben, indem sie als Regel und Richtmass für die Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser Handlungen zum Grunde liegen. Die Vernunft bedarf solcher Ideale; nur aber der Versuch, das Ideal in einem Einzelbeispiele der Erscheinung verwirklichen zu wollen, ist nicht blos unthunlich, sondern hat überdies etwas Widersinniges an sich. Hiernach sind also Gott und Unsterblichkeit nur Bedingungen eines praktischen Gebrauches der reinen Vernunft, d. h. Bedingungen der Anwendung des nach dem reinen Sittengesetze bestimmten, also reinen, Willens auf die Idee

des höchsten Gutes. Die Möglichkeit dieser drei Vernunftideen: Freiheit, Gott und Unsterblichkeit wird damit nicht eingesehen, sondern nur in praktischer Absicht angenommen, in Folge eines Bedürfnisses der reinen Vernunft, welches von uns etwas anzunehmen fordert, ohne welches nicht geschehen könnte, was man sich nach der Vorschrift der reinen Vernunft unnachlasslich zum Zwecke seines Thuns und Lassens setzen soll. Die Ideen: Freiheit, Gott und Unsterblichkeit sind blosse Begriffe, die zur Sittenlehre der reinen Vernunft gehören, sonst Nichts. Aber sollte es nicht auch einen Beweis für diese Idee des reinen Vernunftglaubens geben, dem zu Folge es wenigstens als wahrscheinlich gelten könnte, dass Freiheit wirklich sei, dass ein der Idee des höchsten Gutes gemässes Verhältniss in der Welt angetroffen werde und dass es ein künftiges Leben für jeden Menschen gebe? Die Antwort ist, dass der Ausdruck „Wahrscheinlichkeit“ in dieser Anwendung völlig ungereimt ist. Es giebt in Bezug auf jene angenommenen übersinnlichen Dinge kein Fürwahrhalten, welches den Werth von Wahrscheinlichkeit hätte. Es ist ihre Annahme eben nur ein reiner Vernunftglaube. Wenn nämlich einmal ein Zweck der Art, wie das höchste Gut, vorgesetzt wird, so sind die Bedingungen seiner Erreichung auch für mich nothwendig, der ich mir einmal den Zweck vorgesetzt habe. Weiss ich nun gewiss, dass Niemand andere Bedingungen kennen kann, die zur Erreichung dieses Zwecks, wenn er einmal vorgesetzt wird, führen können; so ist meine Voraussetzung ein nothwendiger Glaube, d. h. ein Glaube, der für Jeden nothwendig ist, der sich einmal diesen Zwecke vorgesetzt hat. Keineswegs aber wird dieser reiner Vernunftglaube als ein Gebot hingestellt, um auch das höchste Gut für möglich zu halten. Das Bedenkliche ist eben dabei nur, dass sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung solcher Gesinnungen gründet, welche dem Sittengesetze der reinen Vernunft entsprechen. Nehmen wir Jemanden, der in Ansehung solcher schlechthin unbedingt geltender Gesetze ganz gleichgültig wäre, so würde dieser Glaube wegfallen. Wenn wirklich die menschliche Natur zum höchsten Gute zu streben bestimmt ist, so muss auch das Maass ihrer Vermögen als zu diesem Zweck ausreichend angenommen werden. Nun beweist aber die Kritik der reinen Vernunft in allem ihrem Gebrauche die grösste Unzulänglichkeit unsers selbst aufs Höchste gespannten Vernunftvermögens, die ihr für diesen Zweck vorgelegten Aufgaben angemessen aufzulösen. Nehmen wir nun an, sie hätte uns hier weniger stiefmütterlich versorgt und uns diejenige Einsichtsfähigkeit oder Erleuchtung ertheilt, die wir gern besitzen möchten und in deren Besitze sich Manche wohl gar auch wirklich zu befinden wähnen, die sie uns in Wahrheit aber versagt hat; was würde dann wohl allem Ansehen nach die Folge sein? Unsere Neigungen, die doch allemal das erste Wort haben, würden unter dem Namen der Glückseligkeit zuerst ihre grösstmögliche und dauernde Befriedigung verlangen. Hernach würde das Sittengesetz sprechen, um die Neigungen in ihren geziemenden Schranken zu halten und sie allesammt sogar einem höhern, auf keine Neigungen Rücksicht nehmenden Zwecke unterzuordnen. Im Streit der moralischen Gesinnung mit den Neigungen wird doch immer nach einigen Niederlagen moralische Stärke erworben. Statt dieses Streites würden aber, in jenem angenommenen Falle, Gott und Ewigkeit (wenn sie nämlich wirklich vollkommen bewiesen werden könnten) mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen. Die Uebertretung des Gesetzes würde dann freilich vermieden und das Gebotene gethan, das Verhalten des Menschen aber in einen blossen Mechanismus verwandelt werden, wo gleichwie in einem Drahtpuppenspiel Alles gut gestikuliren, aber in den Figuren selbst kein Leben anzutreffen sein würde. Nun aber, wie es wirklich mit uns beschaffen ist, haben wir mit aller Anstrengung unserer Vernunft nur eine sehr dunkle und zweideutige Aussicht in die Zukunft, und der Weltregierer lässt uns sein Dasein nur muthmaassen; dagegen fordert das moralische Gesetz in uns, ohne uns mit Sicherheit etwas zu verheissen oder zu drohen, uneigennützige Achtung von uns und erlaubt uns erst dann, wenn diese Achtung thätig und herrschend geworden ist, Aussichten in das Reich des Uebersinnlichen und auch dies nur mit schwachen Blicken. Bei solcher Bewandtniss kann aber gerade wahrhaft sittliche, dem Gesetze selber unmittelbar geweihte Gesinnung stattfinden und das vernünftige Wesen desjenigen Antheils am höchsten Gute würdig machen, welcher dem sittlichen Werthe seiner Person angemessen ist. Und das Sittengesetz offenbart mir ein von der thierischen Natur und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben und erhebt dadurch meinen Werth als übersinnliches Selbst, als Persönlichkeit, auch über die Bedingungen und Grenzen dieses Lebens hinaus in's Unendliche.

Wie ist nun aber die Nachforschung über dieses Gesetz auf nutzbare Art anzustellen? Den Weg, auf dem die Naturforschung ihre Erfolge gewonnen hat, auch im Nachforschen über die sittlichen Anlagen unserer Vernunft gleichfalls einzuschlagen, dies kann uns Hoffnung zu einem ähnlichen guten Erfolge geben. In der Sittenlehre muss allererst ausgemacht werden, ob lediglich das Erkenntnissvermögen oder aber das Gefühl als erster innerer Grund des Be-

gehrungsvermögens über die ersten Grundsätze zur sittlichen Weltweisheit entscheide. Der erste, blos formbestimmende Grund aller Verbindlichkeit zu handeln ist die Regel: Thue das Vollkommenste, das durch dich möglich ist! Und in Ansehung der Pflicht, zu unterlassen, ist es die Regel: Unterlasse das, wodurch die durch dich grösstmögliche Vollkommenheit verhindert würde! Aus diesen zwei blos formbestimmenden Regeln des Guten allein fliesst jedoch noch keine besonders bestimmte Verbindlichkeit, wenn nicht inhaltsvolle Grundsätze der praktischen Erkenntniss damit verbunden sind. Das Vermögen, das Gute zu empfinden, ist das Gefühl, und es giebt ein unauflösliches Gefühl des Guten. Das Urtheil: dies ist gut! ist eine unmittelbare Wirkung vom Bewusstsein des Gefühls der Lust, verbunden mit der Vorstellung des Gegenstandes. Aus vielen einfachen Empfindungen des Guten, die in uns ganz sicher anzutreffen sind, entspringt der zusammengesetzte und verworrene Begriff des Guten, welchen aufzulösen und deutlich zu machen, das Geschäft des Verstandes ist. Lust und Unlust sind die obersten praktischen Elemente, und mag ihr Gegenstand erkannt werden, woher er will, so gehören sie der Erfahrung an. Dagegen die Gesetze und Vorschriften desjenigen, was lediglich sittlich ist, kann kein blosser Verstandesbegriff angeben. Gleichwohl muss der oberste Grund der Sittlichkeit selbst im höchsten Grade wohlgefällig sein; denn er ist keine blos gedachte Vorstellung, sondern muss Bewegkraft und darum eine gerade Beziehung auf die ersten Triebfedern des Willens haben. Die Kenntniss der Natur des Menschen eröffnet nicht blos die Quellen aller Wissenschaft, sondern auch der Sitten, wie des Verfahrens, Menschen zu bilden und zu regieren. Und hier sind auf dem Wege der Beobachtung Erscheinungen und ihre Gesetze, als die ersten Gründe der Möglichkeit zur Bestimmung der menschlichen Natur überhaupt zu suchen. In der Darstellung der zur Sittlichkeit gehörigen Begriffe, der Ideen, die nur für einige Zeit nützliche und nöthige Hülle von der Sache selbst zu unterscheiden, damit nicht ein blosses Ideal der reinen praktischen Vernunft gegen ein Idol vertauscht und der eigentliche Sinn und Gedankengehalt der sittlichen Begriffe verfehlt werde, darin besteht das Geschäft der Aufklärung. —

Man sieht aus diesen Erörterungen, dass sich der Kritiker der reinen praktischen Vernunft redlich bemüht hat, über seine wahre Meinung in Betreff einer „Sittenlehre der reinen Vernunft" keinen Zweifel zu lassen und das Gebahren der reinen Vernunft auch im praktischen Gebiete auf ein Ergebniss zu führen, welches von den Verstiegenheiten eines erfahrungsvergessenen Verfahrens auf den Boden nüchterner Beobachtung der menschlichen Natur zurücklenkt, um die wahre Sachlage in sittlichen Dingen an's Licht zu stellen. Hebt er doch zum Ueberflusse noch ausdrücklich hervor, dass sich jeder Schritt, den man im praktischen Felde mit der reinen Vernunft thue, so genau und ganz von selbst an alle Bestimmungen der Kritik der reinen Vernunft im Gebiete des blossen Erkennens anschliesse, als ob ein jeder mit überlegter Vorsicht nur ausgedacht wäre, um der Kritik der reinen Vernunft, als blos erkennender, Bestätigung zu verschaffen; denn es sei ja doch am Ende nur eine und dieselbe reine Vernunft, die blos in der Anwendung verschieden sein könne. Es kann nun kaum (fügt er hinzu) noch die Frage sein, ob man frei und offen gestehen solle, was und woher man etwas wirklich wisse oder nur in praktischer Rücksicht annehme. Denn in Allem, was der Mensch sagt, muss er wahrhaft sein; er soll nicht täuschen. Die Lüge ist der faule Fleck in der menschlichen Natur. — Damit sind die Fragen, die Kant bei Eröffnung seiner Kritik der reinen Moralphilosophie aufgeworfen hatte, von selber beantwortet. Er hatte nämlich gefragt: Kann reine Vernunft wirklich den Willen bestimmen? und sind Gründe ausfindig zu machen, dass die Eigenschaft der Freiheit dem menschlichen Willen in der That zukomme? Ist es unbegründete Anmaassung der erfahrungsvergessenen Vernunft, ausschliesslich den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen? und äussert sie sich damit in Zumuthungen und Geboten, welche über ihr Gebiet hinausgehen? übersteigt nicht vielmehr die Vernunft sich selbst, wenn sie als reine den Willen bestimmen zu können glaubt? Einen festen Boden für die Wirklichkeit der Ideen: Freiheit, Gott und Unsterblichkeit haben wir auch auf praktischem Gebiete nicht gewonnen. Es ist also nur ein blosser Schein, als ob ein Widerstreit der Vernunft mit sich selbst bestehe, indem die Kritik der reinen Vernunft auf praktischem Gebiete zu bejahenden Ergebnissen führe, welche auf dem Standpunkt der theoretischen Vernunft nicht möglich waren.

In der „Kritik der Urtheilskraft" (1790) legte der fünfundsechzigjährige Kant nachträglich noch den sogenannten moralischen Beweis für das Dasein Gottes unter das Fallbeil seiner Alles zermalmenden Kritik, damit auch in diesem Punkte die Nachwelt über Kant's wahre Meinung keinen Zweifel haben sollte. Richtete die reine Vernunft auf ihrem die Sinnenwelt überfliegenden Wege, um das Dasein Gottes zu beweisen Nichts aus, so könnten doch wohl in der erfahrungsmässigen Natur- und Weltbetrachtung Anhaltspunkte zu finden sein, um etwa andern Beweisen vom Dasein Gottes

Nachdruck zu geben und Stützen zu bieten. Unter den Grundsätzen der Einheit, nach deren leitender Vernunftregel wir in der Natur forschen, scheint aber die Idee der Zweckeinheit durch ihre Anwendung auf das Erfahrungsgebiet eine ganz neue Aussicht zu eröffnen, um zu einem Beweise vom Dasein eines obersten Urhebers der Zwecke zu gelangen. Hier ist kein die Erfahrung überfliegender Vernunftschein, aber ein anderer täuschender Schein, wonach die überlegende Urtheilskraft blosse Grundsätze und Regeln des Verstandes als für die Natur der Dinge selbst gültig unterschiebt. Diesen Schein des Naturschönen und Naturerhabnen, den Schein der Naturzwecke überhaupt und den Schein der Annahme einer obersten Vernunft als Urhebers der Naturzwecke hat die Kritik der Urtheilskraft zu untersuchen und auf das richtige Maass seiner Gültigkeit zurückzuführen. Der Grundsatz der überlegenden Urtheilskraft ist die Zweckmässigkeit, d. h. die Idee der Angemessenheit oder Uebereinstimmung eines Gegenstandes mit den Gesetzen unsers Vorstellens. Die Natur, als Inbegriff von Erscheinungen, wird durch diese Idee so vorgestellt, als ob ein Verstand, wenn auch nicht der unsrige, den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer erfahrungsmässigen Gesetze enthalte. Dieser Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit ist keineswegs ein eigentlich erklärender Naturbegriff, sondern nur eine besondere Art unserer menschlichen Vorstellungsweise. Bei der Vorstellung der Naturzweckmässigkeit kann die überlegende Urtheilskraft auf doppelte Weise verfahren, entweder blos empfindend oder denkend. Im erstern Falle fasst sie blos die mit der Vorstellung eines Gegenstandes verbundene Lust und Unlust in's Auge und heisst ästhetische Urtheilskraft. Im andern Falle wendet sie sich auf das Verhältniss des Gegenstandes selbst und heisst teleologische Urtheilskraft, welche sich den Abschluss zu einem wissenschaftlichen Ganzen durch den Satz giebt, dass wir die Welt als Erzeugniss einer verständigen Ursache vorstellen dürfen. Die Kritik der Geschmacksurtheile über das Schöne und Erhabene in der Natur ist das Erste. Geschmack ist das Vermögen zur Beurtheilung des Schönen. Das Schöne ist Gegenstand eines Wohlgefallens, welches ohne alles Interesse, d. h. ohne alle Beziehung des Begehrungsvermögens auf den Gegenstand, lediglich auf die blosse Anschauung oder Betrachtung sich gründet und nur dessen Beschaffenheit mit dem Gefühle der Lust oder Unlust zusammenhält. Mit einem solchen, dem Schönen abgehenden Interesse ist aber sowohl das sinnlich Angenehme, als auch das Nützliche wie das sittlich Gute verbunden. Einen Gegenstand der Natur erhaben zu nennen, ist unrichtig ausgedrückt; denn das eigentlich Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten sein, sondern betrifft nur Ideen der Vernunft, welche eben durch ihre Unangemessenheit rege gemacht und in's Gemüth gerufen werden. Zum Schönen in der Natur müssen wir einen Grund ausser uns suchen, zum Erhabenen aber blos in uns, d. h. in einer Bewegung des Gemüths, einer Stimmung der Einbildungskraft. Einen bestimmten gegenständlichen Grundsatz zu geben, wonach die Urtheile des Geschmacks geleitet, geprüft und bewiesen werden können, ist schlechterdings unmöglich. Es kann keine allgemeine Geschmacksregel geben, die durch Begriffe bestimmte, was schön sei; denn kein Begriff vom Gegenstande, sondern das Gefühl des Urtheilenden ist der Bestimmungsgrund des Geschmacksurtheils. Auch das Urbild des Geschmacks ist eine blosse Idee, die Jeder aus eigenem Vermögen in sich selbst hervorbringen und danach er Alles beurtheilen muss, was Gegenstand des Geschmacks und Beispiel des Geschmacksurtheils sei. Da dieses Urbild des Geschmacks nicht durch Begriffe, sondern nur vermittelst der Einbildungskraft auf dem Wege der Anschauung in einzelner Darstellung vorgestellt werden kann, so kann es das Ideal des Schönen genannt werden. Die Hervorbringung des Schönen durch Freiheit oder Willkür, die ihren Handlungen oder Wirkungen Vernunft zum Grunde legt, ist die Kunst, die von der Natur ebenso unterschieden wird, wie von der Wissenschaft und vom blossen Handwerk, obwohl in allen freien Kunsthervorbringungen immer etwas Zwangsmässiges erforderlich ist. In aller schönen Kunst besteht das Wesentliche nicht im stofflichen Inhalt der Empfindung, dem Reiz oder der Rührung, sondern in der Form, welche für die Beobachtung und Beurtheilung zweckmässig ist, wobei die Lust zugleich Bildung ist und den Geist zu Ideen stimmt. Wenn die schönen Künste nicht nahe oder fern mit Ideen des sittlich Guten in Verbindung gebracht werden, die allein ein selbständiges Wohlgefallen bei sich führen; so dienen sie nur zur Zerstreuung, deren man immer desto mehr bedürftig wird, als man sich ihrer bedient. Die wahre Vorbereitung aber zur Gründung des Geschmacks ist die Entwickelung sittlicher Ideen und die Bildung des sittlichen Gefühls, in Einstimmung mit welchem die Sinnlichkeit den ächten Geschmack begründet, der allein eine bestimmte unveränderliche Form annehmen kann.

Unter den vielen Formen und Hervorbringungen der Natur kommen manche vor, welche geradezu für unsere Urtheilskraft angelegt zu sein scheinen, um durch ihre Angemessenheit zur innerlich zweckmässigen Stimmung unserer Gemüthskräfte für schön zu gelten. Aber diese Eigenschaft der Natur kann nicht selbst Naturzweck sein, noch

von uns als ein solcher beurtheilt werden, und wir haben in der Idee der Natur, als eines Inbegriffs von Gegenständen der Sinne, keinen Grund zu der Annahme, dass Dinge in der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen sollten und dass sogar ihre Möglichkeit nur durch diese Art des ursachlichen Verhältnisses, durch End- oder Zweck-Ursachen, anstatt durch wirkende Ursachen hinreichend verständlich sei. Auch kann uns die Wirklichkeit einer solchen Ursachlichkeit nicht durch Erfahrung bewiesen werden. Solche Kräfte, welche als nach Zwecken wirkende Ursachen gedacht werden, so dass diese Zwecke der Möglichkeit der Wirkung zum Grunde gelegt werden müssen, kennen wir durch Erfahrung nur in uns selbst, nämlich an unserem Verstand und Willen. Liegt nun der Bestimmungsgrund zu einem zweckmässigen Wirken lediglich in einer Vorstellung oder Idee, so ist der Begriff vom Vermögen eines Naturwesens, ohne Zweckvorstellungen und Willensabsichten gleichwohl aus sich selbst zweckmässig zu wirken, völlig erdichtet und leer, und wir müssen uns, um in der Natur Zwecke zu setzen, nothwendig ein verständiges, wollendes Wesen setzen und unsere eigene Vernunft zu Grunde legen. Solche Dinge in der Natur, welche uns die Annahme von Naturzwecken an die Hand geben, sind aber nur die sogenannten organischen Wesen, deren Begriff es ist, dass sie nur durch die gegenseitige Beziehung alles dessen, was in ihnen enthalten ist, als Zweck und Mittel möglich sind, so dass also jeder um der übrigen Theile und um des Ganzen willen existirende Theil als Werkzeug oder Organ gedacht wird, welches zugleich die anderen Theile mit hervorbringen und also das Ganze organisiren hilft. Hier ist nämlich keine auf die blosse Form sich beziehende Zweckmässigkeit, wie wir sie etwa in geometrischen Gestalten wahrnehmen, eben so wenig eine blos äussere Zweckmässigkeit des Mittels, als Nutzbarkeit oder Zuträglichkeit für andere Naturwesen, welche blos beziehungsweise Zweckmässigkeit genannt werden kann; sondern es zeigt sich bei den organischen Naturwesen eine eigentliche innere Zweckmässigkeit in der Art, dass die Dinge selbst als ein mit der thätigen, innerlich hervorbringenden Möglichkeit eines Naturwesens selbst verbundener Zweck gefasst werden, indem wir dabei der Wirkung bereits die Vorstellung der wirkenden Ursache selbst unterlegen und somit eine nach Absichten wirkende Ursache verstehen. So kommt die überlegende Urtheilskraft bei der Betrachtung von Naturerscheinungen zur Aufstellung von zwei Sätzen oder Regeln, welche also lauten: Alle Erzeugung von Naturdingen und ihrer Formen muss als nach blos mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden, und dann: Einige Hervorbringungen der Natur können nicht als nach blos mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden, sondern nach dem Gesetze der Zweck- oder Endursachen. Aber wir können die Unmöglichkeit einer blos mechanischen Erzeugung organischer Naturbildungen keineswegs beweisen und nicht ausmachen, ob für Naturdinge, die sich uns als Naturzwecke zu erkennen geben, eine ganz andere Art von ursprünglicher Ursächlichkeit zu Grunde liege. Wollten wir von unten herauf an der Hand der Erfahrung zur Erklärung der Zweckmässigkeit, die wir in Naturgebilden anzutreffen glauben, uns auf eine nach Zwecken wirkende Ursache berufen; so würden wir uns damit nicht blos in's Ueberschwängliche verlieren, sondern auch Nichts erklären und die Vernunft mit leeren Worten täuschen. Die über den Zusammenhang der mechanischen Wirkungsgesetze der Natur hinausliegenden Zwecke wären nur in einem andern Verstande als dem menschlichen zu suchen. Ein unmittelbar anschauender oder intuitiver Verstand würde in seiner Vorstellung von einem daseienden Ganzen nicht die Zufälligkeit in der Verbindung der Theile und ihrer Wirkungsweise, sondern vielmehr schon in der blossen Vorstellung die Theile des Ganzen in sich enthalten, um so mit der Idee eines Ganzen zugleich den Grund der Möglichkeit seiner bestimmten Form und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile als nothwendig zu denken. Aber wir sind ausser Stande, die Möglichkeit eines solchen höchsten Verstandes einzusehen, der in seiner Erkenntniss von allen sinnlichen Bedingungen und zugleich von Verstandesbegriffen frei, die Gegenstände in einer blos intellectuellen Anschauung vollkommen erkennen würde. Auch kann uns niemals der Versuch gelingen, aus der in den Naturdingen und ihrer Verknüpfung wahrgenommenen zweckmässigen Einheit das Dasein eines Welturhebers als schlechthin nothwendig zu erkennen. Ebensowenig haben wir Bestimmungen zur Hand, welche uns die Bedingung der Möglichkeit der Bewegung durch dieses Wesen als Grund verständlich machen könnten; der Begriff von dieser höchsten Ursache bleibt also ganz leer, und was Gott sei, erkenne ich damit nicht im Mindesten. —

Dies sind die Ergebnisse der Kant'schen Kritiken, seines eigentlichen Lebenswerkes, wodurch er sich in der Geschichte der Philosophie als ein Denker ersten Ranges einen unvergänglichen Platz errungen hat. Sein zergliedernder Scharfsinn blieb vor der Schranke stehen, welche durch die psychologischen Anschauungen seiner Zeit gezogen war. Die Annahme verschiedener und von einander gesonderter Erkenntnisskräfte, wovon die Kant'sche Kritik ausging, hat sich durch die nachkant'schen Forschungen als unbegründet und unhaltbar erwiesen. Die

Kant'sche Annahme, als ob Raum und Zeit als reine Anschauungsformen und die Verstandesbegriffe als reine Denkformen vor aller Erfahrung in uns vorhanden wären, ist ebenfalls als voreilige, auf einer Täuschung beruhende Voraussetzung erwiesen worden. Durch Zurückgehen auf ihren psychologischen Ursprung wurde die Einsicht gewonnen, dass auch diese sogenannten reinen Formen aller Sinnesanschauung nicht minder, wie die sogenannten reinen Begriffe oder Denkformen sich im sinnbegabten Menschen erfahrungsmässig erst herausbilden, dass sie sich zugleich mit und an der Thätigkeit unserer Sinne, in und mit der Entwickelung unsers Denkens am gegebenem Vorstellungsinhalte selber erfahrungsmässig entwickeln und dass sie für sich betrachtet Nichts anders sind als die vom Hergange der Sinnesthätigkeit selbst und vom Denkprocesse abgezogene Verallgemeinerung des Thatsächlichen. Und diese von der nachkant'schen Forschung zu Tage geförderte Einsicht ist von solcher Tragweite, dass sogar die Mathematik in allen ihren Anschauungen und Begriffen nicht als eine erfahrungsfreie, sondern nur als eine von der Erfahrung abgezogene Wissenschaft erkannt wird, welche die Erfahrung stets hinter sich hat und als Unterlage voraussetzt. Indessen wird durch diese Correctur, welche Kant von Seiten der fortgeschrittenen psychologischen Einsicht unsers Jahrhunderts erfahren hat, das Ergebniss seiner Kritik der reinen Vernunft im theoretischen, wie im praktischen Gebiete nicht im Mindesten in Frage gestellt. In ihrer Anwendung auf das Gebiet des Wissens hatte Kant's Kritik die Phantasmen des Erkenntnissstrebens, in ihrer Anwendung auf das Wollen und Handeln die praktischen Phantasmen zum Gegenstande, d. h. die als überschwängliche Gebote und Forderungen vorgestellten Einbildungen. Der falsche Schein, als ob auf dem praktischen Gebiete die Kritik den festen Boden wieder gewonnen hätte, den sie auf dem blossen Gebiete des Erkennens nicht finden konnte, hat allerdings durch hartnäckigen Missverstand Kant's bislang die Meisten von denen getäuscht, welche sich selbst und Andere über die Leistung Kant's zu verständigen suchten. Man vergass dabei das Wesentliche, dass Kant den ganzen Standpunkt einer von den erfahrungsmässigen Bedingungen und Verhältnissen des Menschen absehenden Sittlichkeit, wie sie nun einmal im Schwange gehe, mit ihren leeren Ansprüchen und Forderungen eben nur entwickelt, um sie zu kritisiren und in ihrer Wurzel als unhaltbar und unbegründet aufzuzeigen. Die Idee eines angeblich reinen, erfahrungsfreien Willens ist der Mittelpunkt des Bollwerkes von Rechtsansprüchen, welche sich die überschwängliche Einbildung unter dem Namen reiner Vernunft anmaasst, und gegen dieses Bollwerk kehrt der Alles Zermalmende seine Waffen.

Er fragt schliesslich, ob wir mit dem, was uns aus dieser Kritik übrig bleibt, nicht allenfalls zufrieden sein könnten oder auch aus Noth zufrieden sein müssen, wenn es sonst überall keinen Boden giebt, auf welchem wir uns anbauen können. Natur und Sitten sind die beiden Gebiete für die erfahrungsmässige Vernunftforschung, welche den Inbegriff der Erscheinungen für den äussern und innern Sinn umfasst. Die Wissenschaft der Natur umfasst als Körperlehre die Erscheinungen des äussern Sinnes, als Seelenlehre die Erscheinungen des innern Sinnes. Wenn die Klage, in das Innere der Dinge dringe kein menschlicher Verstand, soviel bedeuten soll, dass wir durch den reinen Verstand nicht begreifen, was die erscheinenden Dinge an sich sein mögen, so sind diese Klagen ganz unvernünftig. Denn sie setzen voraus, dass man ohne Sinne gleichwohl Dinge erkennen, mithin anschauen könne, dass wir folglich ein vom menschlichen nicht blos dem Grade, sondern auch der Art nach verschiedenes Erkenntniss- oder Anschauungsvermögen hätten, also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht einmal angeben können, ob sie überhaupt möglich, vielweniger, wie sie beschaffen wären. In's Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dies mit der Zeit noch gehen werde. Jene über die Natur hinausgehenden Fragen aber würden wir bei Allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre, da es uns nicht einmal gegeben ist, unser eignes Gemüth mit einer andern Anschauung, als der unsers innern Sinnes zu beobachten. Wir können Körper und Seele des Menschen nur als Erscheinungen betrachten, welche beide Gegenstände der Sinne sind. Die Seelenlehre ist Kenntniss des Menschen, sofern er sich als Gegenstand des innern Sinnes betrachtet. Es bleibt hier Nichts übrig, als unsere Seele am Leitfaden der Erfahrung zu studiren und uns in den Schranken der Fragen zu halten, die nicht weiter gehen, als mögliche Erfahrung ihren Inhalt darlegen kann. Erfahrungsseelenlehre entspringt aus den Beobachtungen über das Spiel unserer Vorstellungen und den daraus zu schöpfenden Naturgesetzen des denkenden Selbst innerhalb der Grenzen des Lebens; sie beruht auf der Erforschung dessen, was Natur aus dem Menschen macht und der Natursachen, worauf die Vermögen der Menschen beruhen. Mathematik, ohne welche Naturwissenschaft überhaupt unmöglich ist, kann auf die Erscheinungen des innern Sinnes nur insofern Anwendung erleiden, als man das Gesetz der Stetigkeit im Abfluss der innern Ver-

änderungen der Seelenerscheinungen in Anschlag bringen wollte, wodurch allerdings unsere Erkenntniss erweitert würde. Die auf dieses Gebiet bezüglichen Schriften Kant's sind: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786) und Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798).

Das zweite Gebiet der Philosophie ist das Feld der Sitten. Es umfasst die Rechtslehre, Moral und die Geschichte. Alle Handlungen des Menschen sind aus seinem erfahrungsmässigen Charakter und den mitwirkenden übrigen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt. Mag man sich von der Freiheit des Willens einen Begriff machen, welchen man wolle, so sind doch die Erscheinungen der menschlichen Handlungen ebensogut, wie jede andere Naturbegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt. Diese Erscheinungen bilden den Inhalt der Geschichte. Betrachtet diese das Spiel des menschlichen Willens im Grossen, so kann sie einen regelmässigen Gang entdecken und auf diese Art dasjenige, was an Einzelnen verwickelt und regellos in die Augen fällt, an der ganzen Gattung doch als eine stetig fortgehende, obgleich langsame Entwickelung der ursprünglichen Anlagen derselben erkennen, also in dem scheinbar widersinnigen Gange menschlicher Dinge eine Naturabsicht entdecken. Sind alle Naturanlagen eines Geschöpfs bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmässig auszuwickeln, so sollten sich beim Menschen diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abzielen, nur in der Gattung, nicht aber im Einzelnen vollständig entwickeln. Die Natur hat gewollt, dass der Mensch Alles, was über die mechanische Anordnung seines thierischen Daseins hinausgeht, gänzlich aus sich selbst herausbringe und keiner andern Glückseligkeit oder Vollkommenheit theilhaftig werde, als die er sich, ohne durch eine anerschaffene Kenntniss versorgt und unterrichtet zu sein, durch eigne Vernunft verschafft. Das Mittel, dessen sich die Natur im Menschen bedient, um die Entwickelung aller seiner Anlagen zu Stande zu bringen, ist die „ungesellige Geselligkeit" der Menschen, d. h. der doppelte Hang des Menschen, sich zu vergesellschaften und sich zu vereinzelnen, sofern dieser Hang doch am Ende die Ursache einer zweckmässigen Ordnung der menschlichen Gesellschaft wird. Die grösste und schwerste Aufgabe für die Menschengattung, zu deren Auflösung die Natur den Menschen durch die Noth zwingt, ist die Errichtung einer allgemeinen, das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft. Die Lösung dieser Aufgabe ist von der Aufgabe eines gesetzmässigen äussern Staatsverhältnisses abhängig und kann sonst nicht erzielt werden. Man kann die Geschichte der Menschengattung im Grossen als die Vollziehung des auf diesen Zweck abzielenden verborgenen Planes der Natur ansehen. Nur etwas Weniges von einem solchen Gange der Naturabsicht lässt uns die Erfahrung entdecken; denn aus dem kleinen Theile dieses Kreislaufs, den die Menschheit in dieser Absicht zurückgelegt hat, kann man nur eben unsicher die Gestalt ihrer Bahn und das Verhältniss der Theile zum Ganzen bestimmen, daraus aber doch eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnen, in welcher die Menschengattung in weiter Ferne vorgestellt wird, wie sie sich doch endlich zu dem Zustand emporarbeitet, in welchem alle ihre Naturanlagen völlig können entwickelt und ihre Bestimmung hier auf Erden kann erfüllt werden. Auf dieses zweite Gebiet der Erfahrungsphilosophie bezieht sich die „Metaphysik der Sitten", als deren erster Band die metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre, als zweiter die der Tugendlehre (1797) erscheinen, womit die Abhandlung Kant's „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784) zu verbinden ist. Diejenige Handlung, die mit dem Gesetze übereinstimmt, ohne dass dieses selbst die Triebfeder war, ist legal oder erfüllt den Buchstaben des Gesetzes; dagegen eine Handlung, die nur um des Gesetzes willen das Gesetzliche will, stimmt mit dem Geiste des Gesetzes zusammen oder ist moralisch. Da die Rechtslehre nur die Uebereinstimmung der That mit dem Gesetze fordert, die Gesinnung aber dabei frei lässt, so enthält sie eben desshalb äussere Gesetze. Eine jede Handlung ist recht, nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines Jeden mit der Freiheit der Andern nach einem allgemeinen Gesetze bestehen kann. Verlangt die Rechtspflicht nur eine Uebereinstimmung der That mit dem Gesetz, so ist dagegen die Forderung der Vernunft, das Gesetz zur Triebfeder seiner Handlungen zu machen, ethische oder Tugendpflicht. Der Zweck aber, welcher eine Handlung zur moralischen macht, ist nicht etwa das, was uns die natürlichen Neigungen als begehrungswerth d. h. als Zweck darstellen; vielmehr beruht die Moralität darin, dass die natürliche Neigung überwunden wird. Solche Zwecke, die wir uns setzen sollen, die also selbst Pflichten sind, sind eigne Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit. Hiernach sind die Tugendpflichten erstlich Pflichten des Menschen gegen sich selbst, und zweitens Pflichten gegen Andere. Indem sich die Marol zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers ausser dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck der Welt ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und sein soll, führt die Moral zur Religion, welche der Inbegriff unserer Pflichten ist, sofern sie als göttliche Gebote betrachtet werden. Was den

Gegenstand beider betrifft, so sind also Moral und Religion nicht verschieden; ihr Unterschied ist blos in der Form, indem die aus der Moral selbst erzeugte Idee von Gott zum Pflichtbegriffe hinzutritt, um auf den menschlichen Willen einzuwirken. Indem somit die Religion uns alle unsere Pflichten so ansehen lässt, als wären sie göttliche Gebote, kommt allerdings zu den Pflichten ein Element hinzu, welches man Glaubenssätze nennen könnte, wenn nur darunter nicht Solches verstanden wird, was geglaubt werden soll, sondern nur was aus praktischer Absicht angenommen d. h. geglaubt werden kann. Im Zusammenhange vorstellig zu machen, was vom Inhalt der positiven oder geoffenbarten Religion auch durch blosse Vernunft erkannt werden könne, dies bezeichnet Kant als die Aufgabe seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (1793), und wie Schiller in einem Brief an Körner richtig hervorhob, so hat Kant nicht etwa in der Absicht, um in der Nachfolge der theologischen Rationalisten des vorigen Jahrhunderts die Geltung der Bibel zu stützen, sondern vielmehr nur, um die Ergebnisse seines philosophischen Denkens an die Kindervernunft anzuknüpfen und dadurch allgemeinfasslicher zu machen, die biblischen Vorstellungen von der Erbsünde und dem Erlösungstode Christi, von Himmel und Hölle und vom Reiche Gottes zum Grunde gelegt und ihnen jene freilich oft sehr gewaltsamen Umdeutungen gegeben, deren eigentlichen Lebensnerv Kant selbst ausspricht, indem er gelegentlich sagt, dass alles Forschen und Auslegen der Schrift von dem Grundsatze ausgehen müsse, die moralische Besserung des Menschen als den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion darin zu suchen und darum auch Alles, was die Schrift für den historischen Glauben noch enthalten möge, gänzlich auf die Regeln und Triebfedern des reinen moralischen Glaubens zurückzuführen. Was die Menschen ausser dem guten Lebenswandel noch thun zu können vermögen, um Gott wohlgefällig zu werden, wird von Kant ausdrücklich als Religionswahn und Afterdienst erklärt. Darum hat es auch die Partei derer, welche durch solche Auslassungen sich selbst und ihre Interessen gefährdet glaubten, nicht fehlen lassen, Kant als einen religiösen Seichtling, als irr- und unglänbig, als einen stoischen Heiden, als lächerlichen Tugendhelden, als gefährlichen Feind der positiven Religion zu verschreien. Obgleich diese Schrift Kant's unter Censur gedruckt worden war, so kam doch dem 71 jährigen Greis eine Cabinetsordre vom 1. October 1794 zu, die ihm unter Androhung allerhöchster Ungnade die weitere Veröffentlichung von dergleichen Schriften verbot. Aber der Alte vom Königsberge erlebte noch die Zurücknahme des Wöllner'schen Religionsedicts und die Aufhebung der Censurbedrückungen, die alsbald nach dem Regierungsantritte des Königs Friedrich Wilhelm's III. erfolgte, und er setzte im Jahr 1798 in der kleinen Schrift „der Streit der Facultäten“ der neugewonnenen Redefreiheit ein schönes Denkmal. Sein eignes Denkmal aber hat er sich danernder als von Erz oder Marmor in seinen Kritiken der die Erfahrung überfliegenden Vernunft gesetzt, welche er in dem der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ vorgesetzten Motto Franz Bacon's als ein Erneuerungswerk bezeichnete, das in Wahrheit das Ende und die rechtmässige Grenze unendlichen Irrthums anzeige. Freilich folgte darauf zehn Jahre später (1797), in demselben Jahre, in welchem er Fichte's „Wissenschaftslehre“ für ein durchaus unhaltbares Lehrgebände erklärt hatte, das Bekenntniss Kant's: „Ich bin mit meinen Schriften um ein Jahrhundert zu früh gekommen; nach hundert Jahren wird man sie erst recht verstehen und dann meine Bücher auf's Nene studiren und gelten lassen“. Das kleine Haus in der Prinzessinstrasse am Schlossgraben zu Königsberg, welches sich der alte Jnnggeselle Kant im Jahr 1783 gekauft nnd eingerichtet hatte, nm sich täglich einige Gäste zu Tische zn laden und mit denselben gemächlich tafeln zu können, bis er nach einer kurzen Siesta regelmässig um vier Uhr seine tägliche Promenade auf dem „Philosophendamm“ am Ufer des Pregel antrat, trägt jetzt eine Marmorplatte mit den Worten „Immannel Kant wohnte und lehrte hier von 1783 bis zum 12. Februar 1804“. Dies war sein Todesjahr. In Falk's Taschenbuch für Freunde des Scherzes und der Satyre vom Jahre 1797 war Kant in einem Lnftballon gen Himmel fahrend dargestellt worden, indem er Hut und Perücke mitsammt Kleidungsstücken als überflüssigen Ballast von sich warf, welcher von den Affen der Philosophie mit geschäftiger Emsigkeit aufgerafft wurde. Mit dem Strahlenglanz um's Hanpt zu den höhern Regionen aufsteigend, aus deren Wolkenhülle Zenon, Mendelssohn, Wolff nnd „die Platonen“ winken, steht Kant im Schiffe des Lnftballons, in Gesellschaft von sieben Jüngern.

> Beck, Reinhold, Jakob, Heydenreich,
> Die Schiller, Fichte, Schütze —
> Dort schreiten sie mit Kant zugleich
> Verklärt zum Göttersitze.

Aus dem Hause des Hofraths Schütz in Jena, des Gründers der Allgemeinen Literaturzeitung, welche das Organ der Kant'schen Philosophie war, sieht man auf dem Bilde eine Hand herausgestreckt, welche an einem langen Seil einen aus Druckpapier gefertigten Drachen steigen lässt,

> Den flickte sich die Jüngerschaft
> Aus Kant's Kritik der Urtheilskraft
> Und der Vernunft zusammen.

Im Schweife schimmern hell — obgleich
Mit halberborgten Lichte —
Schulz, Reinhold, Jakob, Heydenreich,
Schmidt, Fülleborn und Fichte.
Noch etwas weiter drunten sieht
Man Abicht, Schaumann, Tieftrunk, Ith,
Niethammer, Schmalz und Maimon,
Beck, Fischer, Schelling, Krug und Snell,
Bendavid und — potz Wetter!
Sieh' da, hätt' ich doch auf der Stell'
Vergessen Kiesewetter!
O welch' ein Streif von Predigten
Nach Kantischen Prinzipien
Und Kant'scher Exegese!

Alle diese Namen von Kantianern sind nämlich auf den längs des Seiles aneinandergereihten Papierstreifen zu lesen. In der ersten Hast einseitiger Aufnahme und Verarbeitung Kant'scher Begriffe hielt sich die Mehrzahl von Anhängern Kant's an dessen Schlafrock und Pantoffeln und liess das Gewand unberührt oder unbemerkt liegen, welches seine Heldengestalt schmückte und der eigentliche Mantel seines Ruhmes war. Der reine Reflex der welterschütternden Wirkungen seiner kritischen Geistesthat, die klaren Umrisse seiner Leistungen wurden in die Nebelregion trüber und unverstandener Glaubensbedürfnisse verschoben. Aeusserlich allerdings fand die Kant'sche Philosophie sehr bald eine grosse Verbreitung. „Wir sehen sie (sagt Varnhagen von Ense in seinen Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Erhard, 1830) als Gegenstand der höchsten Beziehungen und Bedürfnisse eines weiten Menschenkreises von Königsberg über ganz Deutschland, bis nach Hamburg und Kopenhagen und bis nach Wien und Triest ausstrahlen; wir sehen, wie sie erweckt, befeuert, das Höchste verheisst und doch nur eine missliche Befriedigung gewährt. Die redlichsten und begabtesten Männer und namentlich Jünglinge, ja selbst Frauen durchwandeln mit Eifer diese Bahn, erreichen auch das Ziel; aber nach der ersten Freude befinden sie sich bald in unleidlichem Zustande, in fürchterlicher Enge. So lange sie untersuchen, ist Alles gut; aber mit ihrem Ergebnisse wissen sie Nichts anzufangen, und möchten es doch zu allen Leistungen gebrauchen". Sehen wir von einer nochmaligen Wiederholung der Namen von Anhängern Kant's ab, da diese in den oben angeführten Falk'schen Reimen bereits genannt sind, so fand daneben die Kant'sche Philosophie ihre Gegner und Bekämpfer theils von Seiten schon bestehender Richtungen in der Philosophie oder aus theologischen Kreisen, theils von Seiten Solcher, welche von Kant ausgehend es auf eine Umbildung, Ergänzung und Fortsetzung der Kant'schen Philosophie abgesehen hatten. Es gehören hierher die Namen Tiedemann, Meiners, Feder, Platner, Herder, und Andere. Kant's sämmtliche Werke wurden zuerst in zwei gleichzeitig begonnenen Gesammtausgaben veröffentlicht, einmal von K. Rosenkranz und F. W. Schubert, 1838—40 in zwölf Bänden, wovon der elfte Kant's Biographie von Schubert (1839) und der zwölfte eine Geschichte der Kant'schen Philosophie von Rosenkranz (1840), enthält, dann von G. Hartenstein in zehn Bänden, 1838 und 39. Von Letzterem wurde später eine Ausgabe der Werke Kant's in chronologischer Reihenfolge, in acht Bänden (1867—69) veranstaltet. Eine billige Handausgabe der sämmtlichen Werke Kant's wurde neuerdings von H. J. von Kirchmann in der „Philosophischen Bibliothek" (1868 u. f.) veranstaltet. In's Lateinische wurden die Kant'schen Kritiken durch F. G. Born in vier Bänden, 1796—98, übersetzt. Auch an französischen, englischen, italienischen Uebersetzungen und Bearbeitungen der Kant'schen Kritiken hat es nicht gefehlt, und die Literatur über Kant und seine Schriften ist so überaus reich, dass wir hier selbst auf eine literarische Auswahl daraus verzichten.

Kapp, Christian, war 1798 in Bayreuth geboren und dort gebildet, studirte 1816—19 in Berlin zuerst Theologie unter De Wette, Neander und Schleiermacher, ging aber unter dem Einflusse von Böckh, Solger und Hegel bald zur Philosophie über. Nachdem er 1819 in Erlangen als Doctor der Philosophie promovirt hatte, lebte er mehrere Jahre seinen Studien und habilitirte sich 1823 in Erlangen als Privatdocent für Philosophie. Nachdem er sich 1823 in der anonym veröffentlichten Schrift „Christus und die Weltgeschichte oder Sokrates und die Wissenschaft; Bruchstücke einer Theodicee der Wirklichkeit oder Stimme eines Predigers in der Wüste" mit übersprudelnder Geistesfrische und Gedankenfülle in die Reihen der Jünger Hegels gestellt hatte, wurde er 1824 zum ausserordentlichen Professor ernannt. Darauf folgten die Schriften „Einleitung in die Philosophie" (als erster und einzig gebliebener Theil einer „Encyclopädie der Philosophie" 1825) und „Das concrete Allgemeine der Weltgeschichte" (1826), woran sich 1829 die kleine Schrift „Ueber den Ursprung der Menschen und Völker nach der mosaischen Genesis" anschloss. Kapp's jüngerer Freund, Ludwig Feuerbach, hat im Jahr 1839 in den „Hallischen Jahrbüchern" in der (auch selbständig ershienenen) Abhandlung „Christian Kapp und seine literarischen Leistungen" die Bedeutung dieser Arbeiten, trotz der beispiellosen Vernachlässigung der Form und der Sprache mit folgender Charakteristik hervorgehoben: „Ohne charakterloser Eklektiker zu sein, vereint Kapp in sich alle bedeutenden philosophischen Anschauungen der alten und neuen Zeit, und zwar nicht als todte Waare, wie der gelehrte Krämer, sondern als active lebendige Momente. In

Beziehung auf die neuere Philosophie liegt namentlich seine Bedeutung darin, dass er ebenso die Hegel'sche Philosophie, wie den Gegensatz derselben in sich begreift. Dieser Gegensatz hat aber im Ganzen zu seiner Grundlage kein anderes Princip, als das der Subjectivität, welches in seiner ganzen Energie und seiner vollendetsten wissenschaftlichen Form sich in Fichte verwirklicht hat. Die hohe sittliche Energie Fichte's hat sich in Kapp, einem seiner wärmsten Verehrer, mit dem objectiv-wissenschaftlichen Geiste der Erkenntniss verbunden, der sich am Vollendetsten in Hegel verwirklicht. Fichte's Kraft lebt in Kapp, aber die Kraft des Willens ist in ihm die Kraft der Erkenntniss selbst. Erst in Kapp ist der Begriff der Hegel'schen Philosophie zugleich zur Fichte'schen Willensenergie geworden oder umgekehrt die letztere zum Begriff gekommen. Die Philosophie ist ihm nicht eine besondere Wissenschaft, die den Inhalt der übrigen Wissenschaften als empirisches Zeug von sich wirft, sondern sie ist ihm die Wissenschaft des Alls und alle Wissenschaft, nicht der Ausdruck einer isolirten abstracten Geisteskraft, sondern der ganze wirkliche Geist selbst, wie sich dieser selbst und die Welt selbstbewusst erfasst. Es gebührt Kapp das Verdienst, unter allen jüngeren Denkern zuerst die erhabene Bestimmung der Wissenschaft als einer weltreformirenden Macht, als der wahren Heilquelle der siechen Gegenwart verkündet zu haben." — Nachdem er 1825 eine Reise nach Frankreich und 1829 nach Italien gemacht hatte, liess er sich, von der Stickluft des damaligen öffentlichen Lebens in Bayern angeekelt, (1832) in zeitweiligen Ruhestand versetzen, um als Schriftsteller in der Reihe Derer thätig zu sein, welche zwischen der strengen Wissenschaft und der gebildeten Gesellschaft eine Brücke zu schlagen sich bemühten. Das von Kapp für diesen Zweck gegründete und redigirte Blatt unter dem Titel „Athene; eine Zeitschrift für philosophische und historische Wissenschaften" (1832), ging jedoch schon nach Ausgabe des dritten Heftes wieder ein. Durch seine Verheirathung in unabhängige Vermögens-Verhältnisse versetzt, siedelte er 1833 nach Heidelberg über, wo er 1839 Honorarprofessor und 1840 ordentlicher Professor der Philosophie (ohne Gehalt) wurde. Er hielt fünf Semester lang Vorlesungen, die ausserordentlich stark besucht wurden, und setzte daneben sein in der Zeitschrift „Athene" begonnenes Bemühen in seinem „Deutschen Kalender für 1835" und in der „Hertha, Almanach für 1836" fort. Zugleich warf er sich auf mineralogisch-geologische Studien, die er in Fach-Zeitschriften ablagerte. Die reifste Frucht seiner naturwissenschaftlichen, geschichtlichen, ästhetischen und kunstgeschichtlichen Studien ist in seinem Buche „Italien" (1837) niedergelegt, welches in einem fliessenden, jedem Gebildeten verständlichen, oft prachtvollen Stil geschrieben ist. Da er durch den Erfolg seiner Vorlesungen den Brotneid seiner Collegen erweckte und überdies durch seinen im persönlichen Verkehr und in mehreren kirchlich-politischen Gelegenheits-Schriften rückhaltlos kund gegebenen politischen Freisinn und Radikalismus vielfach Anstoss gab, so nahm er 1844 seinen Abschied aus dem badischen Staatsdienst, nachdem er im Jahre 1843 anonym (obwohl für Jeden kenntlich) die Schrift „Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling; ein Beitrag zur Geschichte des Tages von einem vieljährigen Beobachter" veröffentlicht hatte. Es war eine Blüthenlese alles dessen, was wider den „Cagliostro des neunzehnten Jahrhunderts" irgend einmal gedruckt, geschrieben, ja gedacht worden ist, und das Thema, welches in den mannigfaltigsten Variationen durchgespielt wird, ist der Vorwurf, dass die Schelling'sche Philosophie ein einziges grosses Plagiat sei. Als Abgeordneter in der badischen Kammer während 1845 — 49, und im Jahre 1848 auch kurze Zeit im Parlament zu Frankfurt a. M. thätig, hat er schon vor dem Ausbruch der Februar-Revolution die prophetischen Worte gesprochen: Man klagt immer die Opposition an; aber nicht diese, sondern das alte System der Regierung führt nothwendig, führt unrettbar zur Revolution! Seitdem lebte Kapp in seiner schönen Besitzung über der Neckarbrücke, Heidelberg gegenüber, ein behagliches Stillleben, welches gewöhnlich nur durch eine längere Badereise im Sommer unterbrochen wurde. Nach mehrjährigem Kränkeln starb er am 31. December 1874.

Briefwechsel zwischen Ludwig Feuerbach und Christian Kapp 1832 — 1848, herausgegeben und eingeleitet von August Kapp. 1876.

Karäer, siehe jüdische Philosophie.

Karneadês, aus Kyrene (in Nordafrika) lebte zwischen 214 und 129 vor Chr. Er hatte in Athen den Unterricht des Stoikers Diogenes genossen und fleissig die Schriften des Chrysippos studirt, sich aber schliesslich zur Schule der Akademiker gewandt, in welcher er die Vorträge eines nur dem Namen nach bekannten Hegesinos, welcher auch Hegesilaos genannt wird, besuchte und auch dessen Nachfolger im Lehramte zu Athen wurde. Um das Jahr 156 v. Chr. kam er als Mitglied einer Gesandtschaft der Athener zugleich mit dem Stoiker Diogenes und dem Peripatetiker Kritolaos nach Rom, wo er durch seine im skeptischen Geiste der neuern Akademie gehaltenen Vorträge bei der Jugend ebenso grossen Beifall, als bei dem strengen Cato Censorinus dadurch Anstoss erregte, dass er in der Weise der griechischen Sophisten für oder wider einen Gegenstand zu

disputiren verstand und das natürliche Recht und den Vortheil jedes Einzelnen, gegenüber den durch das Herkommen sanctionirten Gesetzen, als alleinige Norm für die Handlungen eines Jeden erklärte. Obgleich er bei den Alten vorzugsweise als der Fortbildner der akademischen Skepsis, auch geradezu als der Stifter der dritten (neuern) Akademie genannt wird, so hat er doch selber nichts Schriftliches hinterlassen, wenigstens waren nach dem Zeugnisse des Diogenes von Laërte, die im Alterthum unter dem Namen des Karneades verbreiteten Schriften nicht von ihm selbst verfasst, sondern nach den Vorträgen des Karneades von dessen Schülern, insbesondere von Klitomachos aus Karthago niedergeschrieben worden. Was seine Lehre angeht, so hat er sich besonders mit der Kritik des Götterglaubens nnd der Weissagung befasst und die schwachen Seiten der stoischen Theologie und Weltauffassung aufgedeckt, ohne darum doch das Dasein göttlicher Mächte läugnen zu wollen, indem er den Götterglauben als eine mehr oder weniger wahrscheinliche Meinung gelten liess. Ueberhaupt war es Karneades zuerst, welcher die Lehre von der Wahrscheinlichkeit genauer untersuchte und die Grade und Bedingungen derselben feststellte. Unsre Vorstellungen, so lehrte er, bestehen nur in der Veränderung, welche die Sinneseindrücke in der Seele hervorbringen. Da nun offenbar viele Vorstellungen Falsches von den Dingen aussagen, die wahren Vorstellungen aber von den falschen (z. B. den Traumvorstellungen, den leeren Einbildungen, den Vorstellungen der Verrückten) sich nicht mit Sicherheit unterscheiden lassen, während doch beiden ganz dieselbe Stärke des Eindrucks und der Ueberzeugungskraft zukommt; so ist ein eigentliches Wissen unmöglich. Gleichwohl bedürfen wir zur Grundlage und Voraussetzung für unser Streben nach Glückseligkeit gewisser bestimmender Vorstellungen, die wir als wahrscheinlich gelten lassen. Bei der Untersuchung der Merkmale der grössern oder geringern Wahrscheinlichkeit ergeben sich drei Grade derselben, sodass eine Vorstellung entweder nur einfach wahrscheinlich oder zugleich wahrscheinlich und unwidersprechlich und endlich zugleich wahrscheinlich, unwidersprechlich und geprüft erscheint.

Karpe, Franz Samuel, war 1741 zu Laibach geboren und nachdem er eine Zeit lang in Olmütz gelehrt hatte, seit 1786 Professor der Philosophie in Wien, wo er 1806 starb. In seiner „Darstellung der Philosophie ohne Beinamen“, welche in sechs Bänden 1802—1804 erschien, gab er seinen Lehrbegriff der theoretischen Philosophie (Psychologie, Logik und Metaphysik) und der praktischen Philosophie, beide aber zugleich in lateinischer Bearbeitung unter dem Titel „*Institutiones philosophiae dogmaticae*“ (3 voll. 1804) und „*Institutiones philosophiae moralis*“ (3 voll. 1805) heraus. Er zeigt sich darin, vorzugsweise unter dem Einflusse J. G. H. Feder's stehend, als einen philosophischen Eklektiker und Gegner Kant's.

Karpokratês aus Alexandrien blühte als ein platonisch - christlicher Gnostiker (siehe den Artikel „Gnosticismus“) in der ersten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts. Nach seiner Lehre sind die in den Planetensphären wohnenden, weltschaffenden und weltbeherrschenden Dämonen oder Engel aus der höchsten Einheit, dem Urwesen oder ungewordenen Vater hervorgegangen, haben sich jedoch gegen denelben empört, während die Seelen der Menschen einst im Himmel existirt und das Ewige geschaut haben, aber durch den Sündenfall in die irdische Welt herabgesunken sind. Die weltbeherrschenden Geister lassen nun diese gefallenen Seelen durch verschiedene Wanderungen und Wandelungen (Metempsychosen) unter Mithülfe einzelner besonders hervorragender Menschen sich zur Wiederbefreiung von den Naturgewalten heraufarbeiten. Diese Naturgewalten aber nicht minder, wie die in der Welt bestehenden moralischen Ordnungen werden durch unbefleckte Hingabe an die Lüste, durch Güter- und Weibergemeinschaft überwunden; denn Glaube und Liebe helfen den Menschen über jedes Gesetz und jede Sitte hinweg. Die Anhänger des Karpokrates, zu welchen auch eine um's Jahr 160 n. Chr. nach Rom gekommene Marcellina gehörte, trieben nicht blos gnostische Speculationen und „freie Liebe“, sondern hatten auch einen ausgebildeten Cultus, indem sie Bilder von Jesus und Paulus, aber auch solche von Homer, Pythagoras, Platon und Aristoteles hatten, welche sie als Mittler der Erlösung besonders hochhielten. Das Bild des als siebzehnjähriger Jüngling zu Alexandrien gestorbenen Sohnes des Karpokrates, mit Namen Ephiphanes, war zu Samê auf der Insel Kefallênê zu göttlicher Verehrung im Tempel aufgestellt.

Kayssler, Adalbert, war 1769 geboren, hatte als Privatdocent in Halle begonnen und starb 1821 als Professor der Philosophie in Breslau. Er gehört zur Schelling'schen Schule, indem er unter Anschluss an die Schelling'sche Transcendentalphilosophie eine vom Bewusstsein absoluter Freiheit begleitete Erkenntniss des Objects als den Standpunkt seiner philosophischen Weltanschauung bezeichnete. Er hat folgende Schriften veröffentlicht: Ueber die Natur und Bestimmung des menschlichen Geistes (1804), Beiträge zur kritischen Geschichte der neuern Philosophie (auch unter dem Titel: Idee der Schelling'schen Philosophie oder Idee der Construction des Universums, 1806), Einleitung in das Studium der Philosophie, in sechs Vorlesungen (1812), Grundsätze der

theoretischen und praktischen Philosophie, als Leitfaden zu Vorlesungen (1812), Von den Wirkungen der sittlichen Kraft im Menschen (1815), Begriff der Ethik als Wissenschaft, als Einleitung zu Vorlesungen über dieselbe (1816).

Keckermann, Bartholomaeus, war 1573 zu Danzig geboren, hatte zu Wittenberg, Leipzig und Heidelberg studirt und war seit 1609 Lehrer der Philosophie am Gymnasium zu Danzig, wo er 1609 im 36. Lebensjahre starb. Abgesehen von seinem Versuch einer Geschichte der Logik, den er unter dem Titel *„Praecognita logicae"* (1599) herausgab, versuchte er in seinem *„Systema logicae"* (1600) und in dem nach seinem Tode erschienen *„Systema ethicum"* (1610) eine Vermittlung zwischen den Lehren des Melanchthon und Petrus Ramus. Seine *„Opera omnia"* erschienen zu Genf (1614) in zwei Folianten.

Kelsos (Celsus) wird als ein Epikuräer genannt, welcher zur Zeit des Kaisers Nero lebte und dessen Selbstmord von Seneca besprochen wird. Ein jüngerer Epikuräer Kelsos (Celsus) war ein Zeitgenosse des Lukianos (Lucianus), welcher ihm seine Schrift „Alexander der Lügenprophet" widmete. Von beiden Epikuräern ist der zur Zeit des Kaisers Marcus Aurelius (Antoninus Philosophus) blühende Platoniker Kelsos (Celsus) zu unterscheiden, welcher in den letzten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts seine 15 Bücher „Wahrhafte Rede" wider die Christen veröffentlichte. Obgleich nämlich der alexandrinische Kirchenvater Origenes in seiner Widerlegungsschrift für den Verfasser jenes Werkes, woraus er zahlreiche Bruchstücke mittheilt, den Epikuräer Celsus, den Zeitgenossen des Christenspötters Lukianos, hält, so giebt sich doch der Christenfeind Kelsos in verschiedenen, von Origenes mitgetheilten Stellen seines Werkes so augenscheinlich als einen Platoniker zu erkennen, dass Origenes selber annehmen zu müssen glaubt, Kelsos wolle nur eben nicht als ein Anhänger der damals allgemein verachteten Epikuräerschule gelten. Von demjenigen abgesehen, was dieser Kelsos in seiner „wahrhaften Rede" wider den Stifter des Christenthums und die Lehre Christi vorbringt, geht er in seinen eigenen philosophischen Anschauungen vom platonischen Gottesbegriff aus und stellt den Satz auf, Gott habe nichts Vergängliches geschaffen, und auch am Menschen sei nur die unsterbliche Seele sein Werk, während alles Vergängliche und alles Uebel in der unter dem Banne der Nothwendigkeit stehenden Welt aus der Materie stamme und die Wirksamkeit des höchsten Gottes in der Welt durch Untergötter und Dämonen vermittelt werde.

Keratry, Auguste Hilarion de, war 1769 zu Rennes (in Frankreich) geboren und 1851 gestorben. Abgesehen von seinen zahlreichen Schriften historischen, politischen und ästhetischen Inhalts, beschäftigte er sich in seinen *„Inductions morales et physiologiques"* mit ontologischen (metaphysischen) Untersuchungen, deren Grundgedanken diese sind: Anfangs gab es blos Ein vernünftiges Wesen, welches im Drange des Schaffens das Nichts oder die unendliche Leere durchdrang, wo Materie und Geist von Ewigkeit her der Möglichkeit nach vorhanden waren. Das Urwesen machte diese beiden Möglichkeiten zur Wirklichkeit, indem es beide zu tausendfach verschiedenen Formen unter einander verband, woraus die Vielheit unendlicher Wesen entstand. Nach ihrer Trennung von der Materie erhält die Seele andere, vollkommenere Organe.

Keyserlingk, Hermann von, war 1793 in Halle geboren, hatte in Königsberg, Göttingen und Heidelberg studirt und in Königsberg sich an Herbart angeschlossen, als dessen Anhänger er sich zuerst in der Schrift „Vergleich zwischen Fichte's System und dem Systeme Herbart's" (1817) zu erkennen gab. Er habilitirte sich 1818 als Privatdocent in Heidelberg und liess 1818 eine „Metaphysik, als Skizze zum Leitfaden für seine Vorlesungen", sowie 1822 einen „Entwurf einer vollständigen Theorie der Anschauungs-Philosophie" und 1822 eine „Speculative Grundlegung von Religion und Kirche oder Religions-Philosophie" folgen, welcher sich 1827 die „Hauptpunkte zu einer wissenschaftlichen Begründung der Menschenkenntniss oder Anthropologie" anschlossen. Nachdem er sich 1827 in Berlin als Docent habilitirt hatte, sagte er sich in seiner Schrift „Wissenschaft vom Menschengeiste oder Psychologie" (1829) von der Herbart'schen Philosophie los und neigte zu Hegel, jedoch mit einer mystischen Tendenz, welche in seinen spätern Schriften noch mehr hervortrat. Er veröffentlichte noch sein „Glaubensbekenntniss eines Philosophen über die Nichtigkeit des Philosophirens in seiner seitherigen Vereinzelung vom Christenthume und über die Nothwendigkeit einer Beziehung und Uebereinstimmung zu und mit dem Christenthum" (1833), sodann seine Autobiographie unter dem Titel „Denkwürdigkeiten eines Philosophen oder Erinnerungen und Begegnisse aus meinem Leben" (1839) und endlich die Schrift „Wie verhält sich die wahre Vernunft zum geoffenbarten Worte Gottes und zur Aftervernunft unserer Tage" (1846), worin er gegen die damaligen rationalistischen Bewegungen auf religiös-kirchlichem Gebiete Front machte.

Kiesewetter, Johann Gottfried Karl Christian, war 1766 zu Berlin geboren, wo er seit 1792 am medicinisch-chirurgischen Collegium Logik und Philosophie lehrte und 1819 starb. Er gehörte

zu den eifrigsten Vertretern und Vertheidigern der Kant'schen Philosophie, wie sie eben in damaliger Zeit im Interesse eines aufgeklärten praktischen Vernunftglaubens verstanden wurde, und war in Berlin zwei Jahrzehnte lang der beliebteste Kant'sche Popular- und Modephilosoph, indem er sich nicht einmal Philosoph, sondern gemeinverständlich Doctor und Professor der Weltweisheit nannte. In diesem Sinne veröffentlichte Kiesewetter folgende Schriften: „Ueber den ersten Grundsatz der Moralphilosophie", in zwei Theilen (1788—90), einen „Grundriss der reinen allgemeinen Logik, nach Kant'schen Grundsätzen", in zwei Theilen (1791), einen „Auszug aus Kant's Prolegomena" (1796), eine „Logik zum Gebrauch für Schulen" (1797), eine „Prüfung der Herder'schen Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft", in zwei Theilen (1799—1800), eine „Fassliche Darstellung der Erfahrungsseelenlehre" (1803), deren zweite Auflage unter dem Titel „Kurzer Abriss der Erfahrungsseelenlehre" (1806) erschien. Ganz besonders bezeichnend aber für das Verfahren Kiesewetter's ist sein „Versuch einer fasslichen Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der neuen (d. h. eben der Kant'schen) Philosophie für Uneingeweihte" (1795), wozu als zweiter Theil der „Versuch einer fasslichen Darstellung der Kant'schen Kritik der Urtheilskraft" (1803) hinzukam. In vierter Auflage wurde dieses Werk nach des Verfassers Tode unter dem Titel „Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der kritischen Philosophie, nebst einer Lebensbeschreibung des Verfassers von Chr. Gottfr. Flittner" in zwei Abtheilungen (1824) wieder herausgegeben. In seiner „Geschichte der Kant'schen Philosophie" hat K. Rosenkranz folgende treffende Charakteristik Kiesewetter's gegeben: „Er ist, was man zumal an Philosophen so sehr liebt, bescheiden und wagt nur einen Versuch. Er will fasslich sein; denn dadurch verderben es ja die Philosophen immer mit dem gebildeten Publikum, dass sie eine so kauderwelsche Sprache führen; er will die wichtigsten Wahrheiten lehren, denn Wahrheit an und für sich würde schon unfasslich sein. Er giebt eine Auswahl der Wahrheiten, wie einem von der Zeit gedrängten Reisenden ein gefälliger Cicerone nur die wichtigsten Merkwürdigkeiten einer Stadt zum Augenschein bringt. Er giebt Unterricht in der neuen Philosophie, denn es handelt sich darum, mit der Zeit fortzuschreiten; kennt man das Neuere, so wird man auch das Aeltere zu fassen und, was die Hauptsache ist, zu beurtheilen wissen. Kiesewetter schreibt für Uneingeweihte. Mann, lass dich küssen für diese Erfindung! Uneingeweihte, welch' zarter Ausdruck für das Nichtgeschult-, nicht gehörig Vorbereitet-, für das Unwissendsein! Uneingeweiht; es bedarf nur einer kleinen Ceremonie, einer gewissen Manipulation, nur des Ankaufs dieses Büchleins für wenige Groschen, und der Vorhang steigt, das Mysterium giebt sich bloss, man ist eingeweiht. Man weiss nun auch, was kategorischer Imperativ, Antinomie, Transscendental-Aesthetik u. s. w., was alle diese noch vor wenigen Stunden so impalpabeln Sächelchen besagen wollen. Aber damit noch nicht zufrieden, giebst du, umsichtiger Lehrer, in einem Anhange uns noch einen gedrängten Auszug aus dem fatalen Buch, der Vernunftkritik. Wer von uns Geschäftsmännern, die wir gebildet genug sind, der Philosophie gern ein Stündchen unserer kostbaren Zeit zu widmen, hat denn Musse genug, ein so dickes und abstruses Buch, wie das Original, durchzulesen? Dank dir, du bietest uns einen Auszug; ja damit noch nicht zufrieden, einen gedrängten! Können wir mehr oder eigentlich weniger wünschen? Doch damit beruhigt sich deine Menschenfreundlichkeit noch nicht, sondern du fügst noch die Erklärung der wichtigsten, darin vorkommenden Ausdrücke der Schule hinzu, damit man ganz *au fait* und im Gespräch, im Salon bei philosophischen Materien nie *hors de combat* gesetzt, genug auch darin ein *comme il faut* sei. Dieser Kant'sche Modephilosoph, der auch gute Toilette zu machen, überhaupt mit Anstand zu leben und selbst Damen fasslich zu sein verstand, war es auch, welcher die Frageform, worin Kant die Hauptprobleme seines Philosophirens zusammengefasst hatte, besonders in Umlauf setzen half. Was kann ich wissen? was soll ich thun? was darf ich hoffen? Nicht wahr, das klingt viel humaner, als das barsche: wie sind „synthetische Urtheile *a priori* möglich?" Vor dieser Frage steht man wie angedonnert über den seltsamen Einfall des Philosophen; bei jenen Fragen dagegen gesteht man sich mit heimlichem Beifall ein, sie vor der Belehrung durch den grossen Kant für sich schon gekannt zu haben. Und das Alles verdanken wir der Kiesewetter'schen Popularisirung." (I. Kant's sämmtliche Werke, herausgegeben von K. Rosenkranz und Fr. W. Schubert, XII., S. 294—296.)

Kilwardeby, Robert (gewöhnlich Robertus de Valle Verbi genannt), hatte in Oxford studirt, war dann in Paris Magister der freien Künste geworden und in den Dominikanerorden eingetreten. Nachdem er 1272 Erzbischof von Canterbury geworden war, wurde er 1277 durch Papst Nicolaus III. zum Cardinalbischof von Porto ernannt und starb 1279 zu Viterbo. Ausser seinen ausführlichen Commentaren zu den meisten Schriften des Aristoteles und zur Einleitung des Porphyrios hat er auch zahlreiche eigene Werke, besonders logischen Inhalts verfasst, welche allesammt nur in verschiedenen Biblio-

theken zu Paris, zu Cambridge und Oxford handschriftlich sich befinden, dem Verfasser derselben jedoch den Ruhm eines der ausgezeichnetsten arabisch-aristotelischen Logiker unter den Scholastikern des Mittelalters erworben haben.

Kleanthês, aus Assos in der kleinasiatischen Landschaft Troas gebürtig, lebte in den mittlern Jahrzehnten des dritten vorchristlichen Jahrhunderts. Anfangs Faustkämpfer vom Fache kam er mit vier Drachmen (nicht einmal einem Thaler) nach Athen und erkaufte sich damit von Zênôn, dem Stifter der stoischen Schule, das Recht, dessen Lehrvorträge in der Stoa zu besuchen. Nachts beschäftigte er sich als Lohndiener mit Teigkneten und Wassertragen (daher „Phreantles", der Wasserschöpfer genannt), um sich seinen Unterhalt zu verdienen. Nicht blos seiner Körperkraft, sondern auch seiner Willensstärke und Ausdauer wegen hiess man ihn einen zweiten Herakles (Herkules). Weniger beweglich scheinen jedoch seine Geisteskräfte gewesen zu sein, da er die philosophischen Lehren langsam und schwer auffasste, freilich aber an dem einmal Angeeigneten um so treuer festhielt, wesshalb ihn Meister Zênôn mit einer harten Tafel verglichen haben soll, auf die sich nur mit Mühe schreiben lasse, welche aber die Züge dauernd bewahre. Er soll seinen Meister neunzehn Jahre lang gehört haben und folgte demselben nachher in der Leitung der Schule. Er verstand es übrigens, die stoischen Lehren in Prosa wie in Versen darzustellen und erwarb sich durch seinen schwungvollen Lobgesang auf Zeus noch ein halbes Jahrtausend später den Beifall der christlichen Kirchenväter. Auch im Punkte des freiwilligen Ausgangs aus dem Leben war er seines Meisters treuer Nachfolger, indem er als 81jähriger Greis eine bei geringfügiger Veranlassung übernommene Hungerkur bis zum wirklichen Hungertode fortsetzte. Von seinen zahlreichen Schriften logischen und moralischen Inhaltes, deren Titel uns Diogenes Laërtios aufbewahrt hat, sind nur noch Bruchstücke, unter diesen aber als wichtigste Urkunde der stoischen Theologie der Lobgesang auf Zeus durch den Sammler Stobaios erhalten worden. Dieser Hymnus wurde von Sturz (1785 und in neuer Auflage durch Merzdorf, 1835), von Schwabe (1819) und Petersen (1825) besonders herausgegeben und von Cludius (Kleanth's Gesang auf den höchsten Gott, 1786), sowie von Gedicke, Conz und Krug in's Deutsche übersetzt. Bei der Darstellung der stoischen Lehren wich er von Zênôn darin ab, dass er das Ganze der Philosophie in die sechs Theile: Dialektik, Rhetorik, Ethik, Politik, Physik und Theologie gliederte, welche sich jedoch leicht auf die gewöhnliche stoische Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik zurückführen lassen. Die Vorstellung, welche Zenon für einen Eindruck der wahrgenommenen Gegenstände in der Seele erklärt hatte, verglich Kleanth mit dem Abdruck eines Siegels in Wachs. In der Physik unterschied er mit andern Stoikern den Stoff, als das leidende Princip, von der Kraft, als dem wirkenden Princip. In der Theologie hob er zuerst den sogenannten physikotheologischen (d. h. aus der zweckmässigen Einrichtung der Welt geschöpften) und zugleich den ontologischen (d. h. aus dem Begriff eines vollkommensten Wesens auf dessen Dasein schliessenden) Beweis für das Dasein Gottes hervor. In den Lehren über Weltentstehung, Weltverbrennung, Verhängniss und Vorsehung theilt er die Anschauung der übrigen Stoiker, mit welchen er auch in der Ausdeutung der mythologischen Vorstellungen des Volksglaubens durch moralische Ideen übereinstimmt. Die Seele gilt ihm als körperliches Wesen, welches sich nach den drei Richtungen des Raumes durch den ganzen Leib ausdehnt. In der Ethik stellte er ein mit der Natur übereinstimmendes Leben als das Ziel des Strebens des Weisen auf, welcher sich als williges Opfer in den Weltlauf ergiebt.

Chr. Fr. **Mohnike**, Kleanthes der Stoiker. I. (Poetische Ueberreste) 1814.

Kleanthês hiess auch ein Platoniker, welcher als jüngerer Zeitgenosse des Rhetors Longinos (im dritten Jahrhundert) bei Syrianos als Gegner der neuplatonischen Ideenlehre erwähnt wird, indem er die Ideen nicht für selbständige Wesenheiten, sondern für blosse Gedanken erklärt habe.

Klearchos aus Soloi (auf der Insel Kypros) war ein Schüler des Aristoteles, von dessen Lehren er jedoch in seinen Schriften, aus denen uns nur unerhebliche Bruchstücke erhalten sind, mannigfach abgewichen sein soll.

Klearchos aus Herakleia (in der kleinasiatischen Landschaft Pontos) war kurze Zeit ein Zuhörer Platon's und wurde später als Tyrann seiner Vaterstadt ermordet.

Klein, Georg Michel, war 1776 zu Alitzheim (in Bayern) geboren, längere Zeit Rector und Professor an den Gymnasien zu Regensburg, Würzburg und Bamberg und wurde später Professor der Philosophie in Würzburg, wo er 1820 starb. Er trat als treuer Darsteller der Schelling'schen Identitätsphilosophie auf in seinem ersten Werke: „Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All" (1805). Selbständiger zeigte er sich in seiner unter dem Titel „Verstandeslehre" (1810) veröffentlichten Logik, welche umgearbeitet als „Anschauungs- und Denklehre" (1818) erschien. Nachdem er schon 1811, zur Ergänzung der in der Identitätsphilosophie gelassenen Lücke, einen „Versuch, die Ethik als Wissenschaft zu begründen" veröffentlicht hatte, suchte er in

seiner Darstellung der philosophischen Religions- und Sittenlehre" (1818) die Schelling'sche Natur- und Identitätsphilosophie vom Vorwurfe eines die Religion und Sittlichkeit gefährdenden Pantheismus zu befreien und schliesst sich dabei an den von Schelling in der Schrift „Philosophie und Religion" eingenommenen Standpunkt, zum Theil an den von Kant offen gelassenen sogenannten Vernunftglauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit an.

Kleinias wird als angeblicher Pythagoräer und Zeitgenosse des Philolaos mit einer ihm später untergeschobenen Schrift „über Heiligkeit und Frömmigkeit" genannt und soll in Tarent gelebt haben.

Kleitomachos, aus Karthago stammend und ursprünglich Asdrubal genannt, war in seinem 28. (nach Andern im 40.) Jahre nach Athen gekommen und durch Karneades in die griechische Wissenschaft eingeführt worden. Dort lebte er seitdem als Lehrer und fruchtbarer Schriftsteller, seit 129 v. Chr. auch als Nachfolger des Karneades als Vorstand der (neuern) Akademie bis um das Jahr 110 v. Chr., in welchem ihn als Greis noch Cicero kannte, welcher von ihm eine Schrift über die Zurückhaltung des Urtheils erwähnt.

Klêmês, siehe Clemens von Alexandrien.

Kleobûlos, Tyrann von Lindos (auf der Insel Rhodos), wird bei Platon im Dialoge „Protagoras" unter den sogenannten sieben Weisen des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts genannt. Bei Demetrios Phalereus werden ihm folgende Sinnsprüche und Regeln praktischer Lebensweisheit beigelegt: Maass zu halten, ist das Beste. Den Vater muss man ehren. Leib und Seele muss man bewahren. Man muss willig hören, ohne ein Horcher zu sein. Man muss viel lernen und nicht unwissend bleiben. Man muss die Zunge nicht missbrauchen. Zur Tugend gehört, dass man auch der Schlechtigkeit fremd bleibt und die Ungerechten hasst. Frömmigkeit muss man bewahren. Den Bürgern rathe das Beste. Halte die Zunge im Zaume. Mit Gewalt sollst du Nichts thun. Die Kinder muss man bilden. Zum Glücke muss man flehen. Feindschaften muss man aufgeben. Den Gegner des Volkes achte als deinen Feind. Mit deinem Weibe sollst du nicht in Gegenwart Anderer zanken, noch zärtlich sein; denn jenes ist unziemlich, das Letztere aber kann Andere zur Wuth bringen. Trunkne Sklaven züchtige nicht, sonst erscheinst du selbst als trunken. Heirathe nur Deinesgleichen; denn wenn du Höhergestellte heirathest, erwirbst du keine Verwandten. Ueber den Spötter lache nicht, sonst wirst du den Verspotteten verhasst. Im Wohlsein sei nicht stolz, im Mangel wirf dich nicht weg. — Bei andern Alten werden dem Kleobulos wiederum von den obigen verschiedene Sprüche beigelegt. Z. B. Sorge für dein Haus. Lese fleissig Bücher. Richte gerecht! Thue dem Guten Gutes. Hüte dich vor Verdacht oder übler Meinung. Die Eltern besiege durch Geduld. Empfangener Wohlthaten sei eingedenk. Den Geringern verachte nicht. Fremdes Gut begehre nicht. Setze dich nicht nutzlos in Gefahr. An des Andern Angelegenheiten nimm Theil, als wären es deine eignen. Was dir zuwider ist, thue auch keinem Andern. Drohe Niemanden, denn das ist weibisch. Komme schneller zum unglücklichen, als zum glücklichen Freunde. Der Stein ist des Goldes, das Gold der Menschen Prüfer. Nichts ist heiliger, als Gebet. Falsche Beschuldigung befleckt das Leben. Die Lüge hasst jeder Besonnene und Weise.

Kleodamos wird in Porphyrios' Lebensbeschreibung des Plotinos als ein Schüler des Neuplatonikers Longinos genannt.

Kleombrotos wird in Platon's Dialog „Phaidôn" als ein unmittelbarer Schüler Platon's genannt.

Kleomêdês wird als ein Stoiker des zweiten christlichen Jahrhunderts erwähnt.

Kleomenês wird als ein Schüler des Kynikers Metroklês genannt.

Klinias, siehe Kleinias.

Klinomachos aus Thurii (in Lukanien) gehörte als Schüler des Eukleides aus Megara zur sogenannten megarischen Schule und wird als der erste genannt, welcher über die Prädikate und Sätze geschrieben habe.

Kiltomachos, siehe Kleitomachos.

Klytos wird als Anhänger des Aristoteles (Peripatetiker) genannt, ist aber nur als Geschichtschreiber durch einige aus seinen Schriften erhaltene Bruchstücke bekannt, die nichts eigentlich Philosophisches enthalten.

Knapp, Ludwig, war 1820 in Darmstadt geboren und auf dem dortigen Gymnasium gebildet, hatte dann in Giessen und Heidelberg Rechtswissenschaft studirt und sich 1848 als Docent bei der juristischen Facultät in Heidelberg habilitirt. In demselben Jahre erschienen seine radikalen „Heidenlieder", in Lieder-, Oden- und Ghaselenformen, welche den entschiedensten Anhänger Ludwig Feuerbach's zeigen und in politischen, socialen und philosophischen Anschauungen die radikalsten Tendenzen athmen. Er lässt in einem Liede Herrn Eppele von Gailing die kühnen Worte verkünden:

> „Ihr thut die Pfaffen schirmen,
> Die sind der Wahrheit Spott;
> Ich thu' Euch Fehde künden
> Und Euerm Herregott!"

In einem andern Liede heisst es:

> „Und wenn Pfaffen und Pfaffenschirmherrn
> Zertreten im Mutterland,
> Dann wollen im Siege wir freien
> Um die Marken in Feindes Hand!"

In einer Ode erklingt das Wort:

„Schuttgeröll deckt dröhnenden Falls den Altar,
Hochgebühnt steigt ragend der Rednerstuhl auf!“

Bei einem Sturz vom Pferde im Sommer 1858 lebensgefährlich verletzt, starb er im November 1858 bei seinen Verwandten in Darmstadt nach einem heftigen Blutsturze, nachdem er 1857 sein geniales wissenschaftliches Erstlings- und zugleich einziges Werk, womit er Jahre lang beschäftigt war, unter dem Titel „System der Rechtsphilosophie“ (1857) veröffentlicht hatte, welches in der damaligen Hochfluth der politischen Reaktion wie auf gemeinsames Uebereinkommen als ein materialistisch - atheistisch - socialistischer Ausläufer der Feuerbach'schen Philosophie verurtheilt wurde, und trotz einer von L. Feuerbach selbst in der „Hamburger Wochenschrift“ veröffentlichten Würdigung des Werkes ist der Bann noch nicht gelöst, der bisher auf diesem an keimkräftigen Gedanken so reichen Buche lastete. Der Verfasser hat sich darin als einen ebenso gründlichen und scharfen, wie gewandten und geistreichen Denker beurkundet, welcher es zugleich in hohem Grade verstand, zwischen Gedanken und Ausdruck ein so reines Auskommen zu treffen, dass seine Darstellung auf den Ruhm eines mustergiltigen philosophischen Stils Anspruch hat. Im ersten Buche des Werkes wird das philosophische Problem klargestellt, die zwei verschiedenen Denkmethoden und die Grundlage, der Ausgangspunkt und die Aufgabe der Philosophie dargelegt. Es wird zunächst das reine, die Wirklichkeit treu wiedergebende Denken vom phantastischen Denken unterschieden. Ist das Denken überhaupt die Auflösung der sinnlichen Vorstellung, so besteht in deren strenger, zusatzloser Durchführung die Reinheit des Denkens. Diese Auflösung aber geschieht durch Verallgemeinerung, d. h. durch Auffinden des Gleichen im Mannigfaltigen, also durch Vereinfachung der Vielfältigkeit. Diese Verallgemeinerung, die Abstraction, die auf dem Gesetze der Verschmelzung der Vorstellungen beruht, vermehrt durch jeden Schritt sowohl ihr Bedürfniss als ihre Tragkraft an Stoff. Sie schwingt daher in diesem unendlichen Anstoss die Punkte des Weltganzen durch und wird ewig annähernd dazu vorgetrieben, durch gattungsmässige Gliederung alle gewussten Einzelheiten in eine einzige höchste Verallgemeinerung zusammenzufassen. Es ergiebt sich also aus der Natur des Denkens einmal, dass es von selbst zur Einheit strebt, weil aller Denkprozess Vereinfachung ist; sodann, dass nur dasjenige Denken mit der Wirklichkeit übereinstimmen, d. h. wahr sein kann, dessen Princip das getreue Spiegeln sinnlicher Thatsachen ist, dass also in der Reinheit der sinnlichen Erkenntniss die absolute Methode des Denkens besteht, welche erst durch die Entwickelungsgänge des Bewusstseins erworben wird. Zunächst ist das Denken unter dem Drucke seines Einheitsstrebens, welches die innerste, ursprüngliche und ewige Natur des Denkens ist, noch ungebunden von der strengen sinnlichen Erkenntniss, also wahrheitswidrig thätig. Das Denken vermag nämlich die empfangenen Sinneseindrücke aus ihrem räumlichen und zeitlichen Zusammenhange zu versetzen und so durch diese nachgährende Gedächtnissthätigkeit, die Phantasie, Vorstellungen zu bilden, denen eine wirkliche Existenz nicht entspricht. Der Glaube an diese zwar aus wirklichen, aber entordneten Elementen zusammengesetzten Gebilde ist das phantastische Denken, dessen Charakter folglich die principielle Nothwendigkeit des Irrthums ist. Denn das in der phantastischen Form zur Einheit strebende Denken nimmt nicht den objectiven Zusammenhang der Welterscheinungen, sondern den einheitlichen Sammelpunkt der eignen höchsten Strebungen des Individuums, also dessen innigste Wünsche, zum Richtziel seiner Thätigkeit. Den theoretischen, d. h. praktisch unbefriedigbaren Wünschen aber wird die Erfüllung einzig und vollständig durch die Einbildung gereicht. So wird also das Denken durch das Phantasiren zu einem Mittel theoretischer Befriedigung theoretischer Wünsche, deren gemeinsamer Inhalt die Seligkeit ist. Wir nennen daher die phantastischen Einheitsbestrebungen des Denkens die Methode der Seligkeit. Diese Phantasmen sind aber nur zweiartig abgestuft, indem die Denkphantasie je nach dem Bildungsstande des Subjects entweder als eine gestaltende (als Bilddenken) oder als eine begriffliche (als Begriffsdichtung) thätig ist. Die erste Art der Seligkeitsmethode ist die Religion, welche das durch die gestaltende Phantasie zur Einheit strebende Denken ist. Die einigende Lösung der grossen gegensätzlichen Räthsel: Menschengeist und Natur, Natur im Menschen und Geist in der Natur, sind für die Phantasie nur ein Spiel. In constanter Gesetzmässigkeit wirft sie den Menschen in einer druck- und fessellosen Gestalt als herrschende Weltmacht über Menschheit und Natur und legt mit diesem elastischen Traumbilde den Saum der Eintracht um jeden unbegriffenen Widerstreit. Die begriffliche Phantasie dagegen oder die Begriffsdichtung erfindet logische Prämissen durch Versetzen und durch Verkörpern der Abstraction und zielt theils auf eine phantastische Verengerung, theils auf eine phantastische Erweiterung des Wissensgebietes. Phantastisch erweitert wird dieses, indem Abstractionen von ihrer thatsächlichen Grundlage, aus der sie hervorgeflossen sind, abgelöst und über das Unbekannte hergezogen werden; phantastisch verengert wird unser Wissensgebiet dadurch, dass Abstractionen, die an sich nur Worte sind, selbst als Dinge genommen, d. h. verkörpert werden und so

jede Kenntnisstücke durch den Schein der untheilbaren Einheit, den das erfundene Einzelding an sich trägt, verkleidet wird. Auf diese Weise steigt die begriffliche Phantasie über wenige Stufen solcher gemachten Prämissen bis zum äussersten Anfang unbekannter Zeiten und Räume hinan und spinnt dann um ihr phantastisches Abbild des Weltganzen das einheitliche logische Netz herum, dessen einsamer Abschluss die Sehnsucht und die Seligkeit des Gelehrten ist. Dieses flugversuchende und darum luftige Denken ist die Speculation. Da die Philosophie, als wahres Denken, zunächst reines Denken sein muss und da ferner alles Denken nur Auflösen sinnlicher Vorstellungen ist, so muss die Philosophie vom Erwerb dieser letztern, d. h. von der Erfahrung vollständig abhängig sein, und es giebt darum keine unerfahrene, sogenannte aprioristische Gedanken, indem sogar diese Einbildung selbst nur aus der Erfahrung, nämlich aus oberflächlicher Selbstbeobachtung stammt und eben nur die ewig und an allen Dingen gemeinsam gemachten Erfahrungen für angeboren, also für unerfahren ausgegeben wurden. Das philosophische Denken, weitentfernt, etwas specifisch Geartetes zu sein, ist nur richtiges, starkes, ganzes Denken und steht daher in offener, allseitiger Zugänglichkeit. Dass die Philosophie die absolute und alle Wahrheit sei, ist unwahr; denn da die Erfahrung, von welcher die Philosophie nur eine Art der Verarbeitung ist, ewig Neues und Unerhörtes erfährt, so muss auch die Wissenschaft ewiges Stückwerk d. h. ewige Arbeit sein. Das allumfassende Abgeschlossensein philosophischer Systeme ist daher nur ein Schein und kann folglich nur durch Schein, nämlich durch Fälschung der als Sprache geprägten Denkformen hergestellt werden, indem durch verworrenen Ausdruck der Umriss der Erfahrung verwischt und die frische sinnliche Vorstellung, der Quell des Denkens, aus dem Gedächtniss der Sinne hinweggetilgt wird. Jene speculativen Systeme also, die durch den Widerstand der noch unbegriffenen Thatsachen entmuthigt, sich von der sinnlichen Erkenntniss abkehren, sind nicht logische Wege, sondern psychologische Abwege der Wahrheit und wirken nur als Schulphilosophie. Die Philosophie aber, deren Gesetz das Naturgesetz, die darum Weltphilosophie ist, weil sie von der Gesammtheit der Welt erarbeitet und auf die Gesammtheit der Welt rückwirkungsfähig wird, ist allein Philosophie. Der Seligkeitsmethode gegenüber, die im Denken ein Begehren erfüllt, ist die wissenschaftliche Methode blosses Wissen, und ihr Denken als das Werk und Werkzeug der Naturforschung ist in seinem Gesammtbezuge, als das nur durch seine Reinheit zur Einheit strebende Denken, die Wissenschaft. Nur dasjenige ist wahre Wissenschaft, d. h. schlüssig zusammenhängende Gewissheit, was Naturgesetz oder Folgerung aus Naturgesetzen ist. Je nachdem die Natur oder die Geschichte Gegenstand der Betrachtung ist, theilt sich unser sämmtliches Wissen in zwei Gebiete. Die Naturwissenschaft ist schlüssige Folgerung aus Sinneseindrücken. Die mathematische Gewissheit steht mit der naturwissenschaftlichen nicht in Concurrenz, weil beide Eins sind; denn alle fertige Naturwissenschaft ist angewandte Mathematik, und alle reine Mathematik ist nur hypothetische Naturwissenschaft. Die geschichtlichen Wissenschaften haben die Verkettung der Thatsachen des Bewusstseins, also den Geist zum Gegenstand; sie erkennen die Folge und Ordnung dieser Thatsachen, nicht aber deren elementare materielle Beschaffenheit, die ihnen vielmehr für unauflöslich gilt. Da aber die Materie das Allgemeine, der Geist nur ein Phänomen der Materie ist, so kann die höchste und allgemeinste Wahrheit nur bei derjenigen Wissenschaft sein, deren Gegenstand die Materie ist, also nicht bei der geschichtlichen, sondern nur bei der Natur-Wissenschaft. Sollen die problematischen Wahrheiten der geschichtlichen Wissenschaften zur Gewissheit erhoben werden, so müssen sie unter die höchsten Wahrheiten der höchsten Wissenschaft gestellt, also aus Naturgesetzen gefolgert werden. Alle schlüssige Gewissheit ist daher Naturwissenschaft und der Fortschritt und die Zukunft aller geschichtlichen Wissenschaften ihre Ableitung aus dem Naturgesetz. Die Naturwissenschaft muss also die durchlaufende Grundlage der Philosophie sein, welche alles thatsächliche Material, auf das sie sich berufen will, als einen zur Zeit fertig zugerichteten Stoff empfängt, an dem sie Alles zu lernen, aber Nichts zu bessern hat, indem jede Veränderung des Stoffs nothwendig unter den Begriff jener productiven Wissenschaften fällt. Indem nun die Philosophie durch Betrachtung des Denkprozesses die letzte Einigung des Denkens erbringen soll, so muss ihre Aufgabe im Allgemeinen die Darlegung der Einheit von Naturgesetz und Denkprozess sein. Diese Einheit ruht darauf, dass der Denkprozess Naturprozess ist; sie wird dargelegt, indem alle Phänomene des Denkens aus Naturgesetzen abgeleitet, also als nothwendiges Naturproduct begriffen werden. Die höchsten Phänomene des Denkens, die Denkgesetze, sind nur aus den Leistungen der Nerven abstrahirt und darum durch deren Studium begreiflich zu machen. Alle Denkgesetze sind nur psychologische Gesetze, die Psychologie aber, so weit sie zur wissenschaftlichen Evidenz erhoben, ist Physiologie des Denkorgans. Die Philosophie aber ist auf die Siege der Naturwissenschaft der Triumph des Gedankens, indem der Feind der Erkenntniss, das phantastische Denken

mit dessen sämmtlichen Producten, nun selbst Gegenstand der Erkenntniss wird. Der specifische und eigne Beruf der Philosophie ist die systematische Erkenntniss und damit Austilgung des principiellen Irrthums oder des phantastischen Denkens, der methodischen Einbildung, welche alle Thatsächlichkeit überwuchert. Die Philosophie tödtet diesen principiellen Irrthum schmerzlos, indem sie die psychologischen Antriebe zum phantastischen Denken, also die Bedingungen aufzeigt, aus welchen die Entstehung des principiellen Irrthums mit klarer Nothwendigkeit folgt. Diejenige Wissenschaft nun, welche das Herz für den Menschen hat, dass sie ihn von den Alpdrücken der phantastischen Irrsal durch Radicalkur befreit, ist eben keine andere, als die Philosophie, welche hierzu von der Naturwissenschaft die Mittel empfängt. Darum ist der Ausgangspunkt der philosophischen Arbeit genau da gelegen, wo aller phantastische Irrthum durch einen ursprünglichen Stoss seinen Anfang nimmt. Dieser Punkt ist die Vorstellung, dass die menschliche Seele ein wirkliches Wesen sei; denn alle Hoffnungs- und Schreckens-Gestalten der Religion, sowie alle Wahngespinnste der Speculation sind nur die verzerrten Schattenbilder, welche jenes flackernde Seelenflämmchen aus dem engen Gedankenspiel heraus auf die maasslosen Hohlflächen der Weltkugel wirft. So viele gestaltende oder begriffliche Formen diese nichtige Vorstellung annehmen kann, so viele Religionen und Speculationen hat sie geschichtlich erzeugt, und aus der einheitlichen Mannigfaltigkeit ihres jetzigen, noch ungebrochenen Bestandes nährt und erklärt sich das ganze System des religiösen und speculativen Aberglaubens, der noch auf das Gehirn der modernen Culturvölker drückt. Wenn nämlich die Seele oder (wie die verschämte Skepsis es nennt) das menschliche Ich als ein einfaches wirkliches Ding existirt, so muss sie auch unzerstörlich, d. h. unsterblich, und von Naturgesetzen unabhängig, d. h. willkürlich, sein und aus diesen Uebernatürlichkeiten des Selbstgefühls bildet sich dann durch eine instinktmässig geläufige Uebertragung die weitere Vorstellung, dass auch in dem Weltganzen eine übernatürliche Centralseele wohnt, welche gleich der menschlichen einfach, unzerstörlich und willkürlich ist. Alle diese Anschauungen wurzeln in jener winzigen Einbildung, welche der Seele Existenz zuschreibt, während der Begriff Seele eine Abstraction ist, die aus den im Gedächtniss verknüpften successiven Thatsachen des Bewusstseins nach dem Gesetze der Verschmelzung der Vorstellungen gewonnen und bei ihrem ersten Durchbruch durch das Bewusstsein für ein Ding gehalten wird. Die Entstehung des Glaubens an die Existenz der Seele ist harmlose Unwissenheit, seine populäre Fortführung Gedankenlosigkeit, seine gelehrte Vertheidigung Muthlosigkeit. War das Wesen des phantastischen Irrthums die Vermenschlichung der Welt, so ist folglich das Wesen der philosophischen Thätigkeit die Entmenschlichung dieser Weltvorstellung und diese Aufgabe wird von der Philosophie durch die Verweltlichung des Menschen gelöst. Diese Lösung ist gründlich, denn sie enthält die Erkenntniss, dass der Mensch nicht als ein Atom, sondern selbst als eine Welt besteht, welche die ganze Einheit ihres Seins nur in dem wechselwirkenden Bezug unterschiedener ewig neugebildeter Erscheinungen hat, dass also das menschliche Ich nicht eine seiende Einzelheit, sondern der ideelle wandelbare Schwerpunkt einer beweglichen Vielheit ist. Auf dem Standpunkt der unsere laufenden Jahrhunderte durchwetternden naturwissenschaftlichen Weltanschauung ist Alles Eines und giebt es keine letzte Verschiedenheit. Alle Verschiedenheit ist Quantität, also nur ein Mehr oder Weniger, ein Hier oder Dort des Einen identischen Stoffes. Alle Qualität ist daher nur vermeintlich; sie ist unbekannte Quantität, sowie die Abstufung der Farben und Töne bekannt gewordene Quantität, d. h. gemessener Grössenunterschied der Schwingungszeit ist. Alles ist daher Grösse und fällt unter die Zahl; Alles kann daher genau erkannt, d. h. durch Messung räumlich und zeitlich mit adäquater Schärfe bestimmt werden. Also der Blitz und der Gedanke, die Flamme und die Leidenschaft, der Zug der Sterne und der Liebe sind nur unbekannte, ungemessene Grössenunterschiede eines und desselben Unbekannten, das in demselben Verhältnisse in die Erkenntniss rückt, als seine Unterschiedswerthe zählend gemessen werden. Alles ist Naturprocess, d. h. Stoff und Geist stehen unter demselben Bande der Nothwendigkeit, wonach auf gleiche Bedingungen unfehlbar und ewig das Gleiche erfolgt. Alles ist daher regelrecht, Alles folglich als gesetzmässig erkennbar und das erkannte Gesetz untrügliche Weissagung. Aller Naturprocess ist Mechanismus, der Chemismus ist unbekannter Mechanismus, der Organismus ist unbekannter Chemismus, also doppelt unbekannter Mechanismus. Der Geist ist Naturproduct und seine Thätigkeit Selbstthätigkeit der Natur. Empfinden und Denken sind Erscheinungsformen des Stoffes, welche wie alle übrigen, Licht, Wärme, Anziehung, in jedem Stoff und zu jeder Zeit thätig vorhanden sind, aber erst durch Störung des Gleichgewichts bewegt und dadurch erkennbar werden. Der Geist ist daher im todten Stoffe, aber in der Ruhe des Gleichgewichts, worin Wirkung um Wirkung sich aufhebt. Die Stoffmischung des thierischen Nerven entbindet den Geist durch Störung des Gleichgewichts, dessen mechanische Wiederher-

stellung das empfindende Thätigsein des Geistes ist. Die Art nnd Dauer der Nervencombination bedingt in Art nnd Dauer jeden Moment der Geistigkeit. Die Störung und Wiederherstellung jenes Gleichgewichts ist das thierische Leben, das wiederhergestellte Gleichgewicht ist der Tod.

Die eigentlich psychologische Partie des Knapp'schen Werkes enthält das zweite Buch nnter der Ueberschrift: „Die geschichtliche Mechanik". Das Empfinden ist eine Lebensäusserung des Sinnesnerven, die unter beständiger Stoffveränderung unnnterbrochen vor sich geht, also nur eine im Wechsel beständige ist. Die unmittelbare Unterlage der Empfindung sind die eigenen stoffwechselnden Zustände des Sinnesnerven, deren verändernde Ursache, der Reiz, ihn auf zwei Wegen, nämlich einmal von aussen nnd dann anch vom Gehirn ans trifft. Dnrch den äussern Reiz werden die nrsprünglichen Empfindungen, durch den vom Gehirn ausgehenden Reiz wird die Wiederholung nrsprünglicher Empfindungen, d. h. das Gedächtniss bewirkt. Die Sinnesnerven und damit die Empfindnngen sammeln sich im Gehirn. Diejenigen Empfindnngen, welche stets mit einander anftreten, werden durch dieses Sammel- und Gedächtnissorgan mit einander verbnnden und örtlich auf die Reizqnelle selbst übertragen, also wieder nach anssen gesetzt, woher zwar nicht sie, aber doch ihre Reize kamen. Dieses combinirende Nachanssensetzen der Empfindungen dnrch das Gehirn ist ihre Erhebnng znr Vorstellung und somit der geistige Anfgang der Aussenwelt. Durch die Vorstellungen werden die Empfindungen nicht qualitativ umgeschaffen, sondern nnr erinnert nnd combinirt. Da nnn die nrsprünglichen wie die erinnerten Empfindungen stoffwechselnde Zustände des Sinnesnerven sind, so muss jede Empfindung nnd folglich jede Vorstellnng eine sinnliche Wirklichkeit sein. Da gleiche Empfindungen mit einander verschmelzen, so verschmelzen ebenfalls gleiche Vorstellungen, und weil die wiederholt gleichzeitig auftretenden Empfindungen sich im Gedächtniss unter einander verbinden, so verbinden sich in ihm auch die derartigen Vorstellungen. Der erste Vorgang ist die Abstraction, der zweite die Association; beide sind eine Thätigkeit des Gedächtnisses, das aber bei ihrer Erzeugung in nmgekehrter Richtung thätig sein muss. Auf dieser Verschmelzung und Verkettung der Vorstellnngen beruht die ganze Maschinerie des Denkens: alle Erzeugung von Vorstellungen geschieht durch Abstraction, wodurch das Mannigfaltige der Empfindung vereinfacht wird; durch die Association verschiedener Vorstellungen aber wird der Ablauf der Vorstellungen, d. h. das gesammte Spiel der Gedanken bedingt. Durch die von den Sinnesnerven ausgehende Erregung des Gehirns, als des Denkorganes, werden die Anschauungen, durch die vom Denkorgane wieder rückgehende, also erinnernde Erregung werden die Begriffe erzeugt. Die Fortpflanzung der Erregung zwischen Denkorgane und Sinnesnerven ist also wechselseitig und bildet den Denkvorgang. Die Entstehung des Denkprocesses bedingt sich daher durch die von aussen kommende Erregung der Sinne; die Anschauung bedingt sich durch die Empfindung der Sinne; die Begriffsbildung durch das Gedächtniss der Sinne. Die Nerven wirken anfeinander sympathisch ein, d. h. die Erregung des einen pflanzt sich auf andere fort. Die Fortpflanzung der Erregung der Nerven des Denkorgans anf die Bewegungsnerven bewirkt Muskelzusammenziehungen. Solche sympathische Erregung der Bewegungsnerven dnrch das Denkorgan geschieht sowohl unbewusst, als bewusst. Das nnbewusste muskelerregende Denken ist der Affect, das bewusste muskelerregende Denken ist die Handlung. Jede Offenbarung des Denkens geschieht nur dnrch Muskelerregungen; jede geistige Mittheilung oder Bethätigung ist also, in der bewussten, wie unbewussten Form, an die Muskelfaser geknüpft, ohne deren Zusammenziehnng es keinen Blick der Liebe, kein Bruderwort der Frenndschaft, kein Werk der Kunst und Wissenschaft giebt. Mag der Mnskel die zartesten oder die derbsten Wirkungen vollbringen, so bleibt sich der physiologische Vorgang gleich, denn dieser ist ein nnd derselbe, ob hier anf eine erbleichende Wange eine erbebende Thräne perlt oder ob dort über dröhnender Erde um jene Tapfern Reiterangriff und Handgemenge tobt. Die Geräusche, womit die Bewegung der Mund- und Rachenhöhle die Töne des Kehlkopfs färbt, bieten das allgemeine nnd unerschöpfliche Material nnd Mittel zur Association der Vorstellungen, die Worte, die Sprache dar, welche spielend-leicht die Sinnesempfindungen zum reichsten und lebendigsten Ablanfe weckt nnd so des Wortes selbst wieder vergessen macht dnrch die Welten von Wirklichkeit, die es mühe- und zwanglos zusammenhält. Da jede Offenbarung des Denkens, sei sie Affect oder Handlung, nnr mnskelerregendes Denken oder denkende Muskelerregung, also ein Prodnct der Erregung des Hirns und der Erregbarkeit der Bewegungsnerven und der mit ihnen verbundenen Vorrichtungen ist; so drückt sich der Inhalt des Denkens mit mechanischer Nothwendigkeit in Muskelerregungen ab, und je nachdem die einzelnen Vorstellungen sich im Denken entweder gegenstrebend anfwiegen, oder überwiegen, oder sich allein behaupten, und je nachdem die Erregung des Mnskelsystems grösser oder geringer ist, muss die denkoffenbarende Muskelerregung entweder ausbleiben oder zögernd oder augenblicklich

in's Dasein treten. Die mechanische Schlagfertigkeit, mit welcher die sich feststellende Vorstellung auf die Bewegungsnerven wirkt, macht daher dieses Gefüge von Hirn und Muskeln zu einem sehr tauglichen und darum auch sehr gefährlichen Apparate. Denn sobald die Vorstellung auch nur eine Secunde lang ohne ein Gegenstreben wirkt, so zuckt der Muskel, die Todeswunde klafft, und die Wuth ohnmächtiger Reue wirft den Thäter über sein Opfer hin. Der Kreislauf von Empfinden, Denken und Denkoffenbarung ist daher in einen unfehlbar wirkenden Mechanismus eingeordnet, so dass alles geschichtliche Werden eine natürliche Nothwendigkeit und in dieser Nothwendigkeit das Denken als Naturkraft wirksam ist. Obgleich aber die Offenbarung des Denkens oder der geschichtliche Lebensprocess (die geschichtliche Mechanik) in einem und demselben unbiegsamen Gefüge wie der gesammte Naturprocess spielt, so ist doch bis jetzt noch keine Formel aufgefunden, welche auf die Daten von Raum und Zeit angewandt eine auch nur ähnliche Gewissheit in der geschichtlichen Mechanik gäbe, wie die himmlische Mechanik über den Sternenlauf. Im Unterschied vom Einbildungsdenken ist das wahre Denken das reine, d. h. streng sinnliche Denken, die Einheit der Vorstellung und ihres Gegenstandes. Die Gedankenbildung oder der welterklärende Begriff geschieht unwillkürlich durch äussere Reize und Gedächtniss. Das Bewusstsein ist nur eine begleitende Erscheinung und kann in verschiedenen Zeiten beim Denkvorgange fehlen oder dasein oder auch nur dazwischen mithelfend eintreten. Dagegen kann ohne das unbewusste Denken das bewusste Nichts ausrichten, während dagegen das unbewusste Denken unter Umständen Alles zu leisten vermag, was das bewusste vollbringt. Jedes Denken setzt sich auch stets, über das bewusste Denken hinausschwingend, in ein Ahnen als unbewusstes Denken fort, wodurch sich der gewaltige Drang des Denkens widerstandlos vollzieht. Die einzelnen Empfindungen verschwimmen an und für sich in heimathloser Allgemeinheit und werden durch die Gedächtnissthätigkeit als örtlich im Leibe haftend und somit der Leib als ihr Träger vorgestellt. Indem sich nun durch beständige Erneuerung und Verschmelzung der Eindrücke die Vorstellung des Leibes ständig im Gedächtniss festsetzt, fasst sie bald ihren Gegenstand als eine mit allen Empfindungen fest verflochtene und zusammenhängende Vorstellungsmasse auf, so dass jede Empfindung die Vorstellung des Leibes erwecken kann. Aus der Reihe der einzelnen Empfindungserscheinungen wird aber weiterhin auch das Empfinden als solches, d. h. als ein Vorgang überhaupt vorgestellt, und diese einheitliche Abstraction verschmilzt wiederum mit der einheitlichen Vorstellung des Leibes als Empfindungsträgers. Diese Zusammenschmelzung oder die ewig oscillirende Spitze dieser Abstractionsacte ist das Ich oder Selbst, eine das Subject ergreifende, aber ihm unergreifbare Vorstellung, die in ihrem Associationsgewebe als Selbstbewusstsein ein mehr oder weniger reiches Erinnern enthält; denn nie giebt es ohne Erinnern ein Ich, und so ist das Selbstbewusstsein nichts Ruhendes und Fertiges, sondern ein verzehrender und ein Ausgleichungsprocess, welcher in dem stets stoffwechselnden Widerspiele des Ich und Nicht-Ich besteht und die Aufhebung der zwischen dem Ich und der fremden Vorstellung stattfindenden erregenden Gegensätzlichkeit bewirkt, dadurch also ihre Gegenwirksamkeit ausgleicht. Im Selbstbewusstsein steckt das Ich, im Ich steckt die leibliche Erscheinung des vorstellenden Wesens selbst. Jene entscheidende Innigkeit dagegen, die sich dem bewussten Denkprocess als Begehren, und der Aussenwelt durch bewusste Muskelerregungen als Handlung erschliesst, erhalten die widerstreitenden Vorstellungen nur durch die dumpfen intensiven Empfindungszustände, die unter dem Namen der Gefühle gemeinsam zusammengehalten und jenachdem sie angenehm oder unangenehm sind, als Lust und Unlust specificirt werden. Der eigenthümliche Vorstellungszustand, welcher das Begehren ausmacht, wird nur durch Gefühle erzeugt und darum das Handeln nur durch diese letztern beherrscht. Das Gefühl aber ist eine nachweisbar und gemeinsam specifische Empfindungsleistung eines einzigen bestimmten Sinnorgans, des Getasts, d. h. der Empfindungsnerven der Haut und der Eingeweide zusammen. Alle Gefühle sind nur Empfindungen des Getasts; Gefühls- und Tastorgane sind eins, und auch die durch die übrigen vier Sinne eingeleiteten Gefühle sind doch nur Tastempfindungen, also durch indirecte Reizung in das Getast eingeschlagene Empfindungszustände. Jede intensive Erregung der übrigen Sinne pflanzt sich in die Muskeln weiter, bewirkt durch deren Spannung in den leiblichen Zuständen räumliche Veränderungen und somit in den zahllos vertheilten Fühlfäden des Getasts Empfindungen, aus denen der wahre und ganze Inhalt der Gefühle besteht. Das Wesen des Gefühls besteht sonach in nichts Anderm, als in der tastempfundenen Wirkung der affectvollen Muskel-Spannungen. Diese Muskel-Spannungen machen, und diese Tastempfindungen sind das Gefühl. Entstehen Gefühle nicht durch directe Reizung des Getasts, so werden sie wenigstens durch indirecte Reizung dieses Sinnorgans mittelst der Muskelfasern bewirkt. Die Tastempfindungen haben die Tendenz, vom Individuum als dessen eigene Nervenzustände, gleichsam als es selbst in seinen innerlichen Zuständen, wahrgenommen zu

werden. Während nun diese Empfindungszustände des Getasts, die Gefühle, wie alle Empfindungen, bei mangelnder Stärke unmerklich bleiben, reflectiren sie sich bei gehöriger Intensität stets als gegensätzlich angenehm oder unangenehm, welche Unterschiede durch die Abstraction Lust und Unlust gattungsmässig bezeichnet werden. Die Erscheinung der Lust und Unlust ist immer und einzig vorhanden, jenachdem das Denken mit seinen gegenwärtigen Gefühls-Empfindungen in Einheit oder in Widerstreit abläuft. Die Bestimmung des Gefühls als Lust oder Unlust resultirt also stets aus dem beiderseitigen Ineinandergreifen und Sichschneiden, mithin aus dem Richtungsbezug, in welchem beim Gesammtablaufe der Vorstellungen die erinnerten zu den gegenwärtig lebendigen Getastempfindungen stehen. Alle Gefühle, auch die sogenannten ideellen, d. h. vom Denken angeregten, sind ein regelrechter sinnlicher Vorgang; der Muskelapparat mit seiner sensibeln Leistungsfähigkeit ist es, welcher die Gedanken in lebendige, an der Zusammenziehung der Haut und der Pulse messbare Empfindungen umsetzt. Die Grundlage aller Lust und Unlust ist stets eine leibliche; Genuss und Pein sind ein durch die Tastempfindungen unterhaltener, dieselben theils verarbeitender, theils schaffender Denkprocess, in welchem die lebendige Gefühlsempfindung zwar immer das Steuer und Segel, aber das Denken den Steuermann abgiebt. Die Lust schliesst die innige Sättigung, die Unlust ein inniges Bedürfen ein. Die vollkommene Lust ist in jedem Zeitpunkt immer in sich abgeschlossen und insofern gesättigt, die Unlust hingegen ist ein Denkact, welcher die Empfindungswirklichkeit zugleich verneinend vorstellt und so dieselbe überschreitet, also nicht ein gesättigt abgeschlossener, sondern ein strebender Process. So tritt die Lust als Begehren auf, als ein Vorgang, der auf dem Boden des Unlustgefühls entspringt. Aus treibenden Gefühlen und getriebenen Vorstellungen setzt sich das Begehren zusammen, welches hiernach das von Unlustgefühlen getriebene Denken der künftigen Verwirklichung einer Vorstellung ist. Wie das Denken, so ist auch das Begehren entweder bewusst oder unbewusst. Im erstern Falle tritt dasselbe als Wunsch auf, wenn die seinen Inhalt bildenden Vorstellungen zu den Erregungen des Muskelapparates bezuglos sind; als Wille dagegen tritt es auf, wenn sich das Denken als ein durch die Muskeln in Verwirklichung der Vorstellung ursächlich eingreifendes fasst. Im Wünschen und Wollen strebt das Begehren schliesslich immer nach dem Werden einer Lust. Der regelmässige Uebergang von einem bestimmten Denken zu einer entsprechenden Muskelerregung muss durch den uns noch unbekannten centralen Verlauf der Nervenfasern bedingt sein. In Folge dieser noch vorhandenen Unwissenheit schafft das phantastische Denken bei den Handlungen eine verdeckende Ersatzeinbildung, die Willkür. Sie ist in Wahrheit nur der Wille, mit der irrthümlichen Versicherung, dass das Denken hier ursprüngliche Selbstbestimmung und Selbstverursachung der Handlungen, d. h. dass es von den hinter dem Bewusstsein im Unbewussten liegenden Ursachen unabhängig, also mit einem solchen Acte des Wollens ein Riss in den naturgesetzlichen Zusammenhang sei. In der phantastischen Vorstellung der Willkür steckt ein doppelter Irrthum: einmal, indem sie das Bewusstsein für die Quelle der bewussten Handlungen nimmt; sodann, indem sie die Bildung der Vorstellungen, die durch äussere Reize und durch Association geschieht, wegen der Verwickelung dieser Gesetze für ungesetzmässig hält. Nur das Fühlen also macht begehren, macht wünschen, wollen und handeln; ob jedoch das Denken dabei nach überlegender Einsicht oder nach Gewohnheit verläuft, ist für die physiologische Verursachung gleich, weil die Gewohnheit, welche gemeinhin selbst als Ursache und folglich als Ersatz und darum als Verdeckung der wirkenden Ursache genommen wird, wissenschaftlich nur die sich verewigende Ursache ist.

Im dritten Buche des Knapp'schen Werkes werden die entwickelten Grundanschauungen auf das praktische Gebiet, die Moral und das Recht angewandt. Da die Philosophie, als das durch systematische Erkenntniss des principiellen Irrthums zum Abschluss der Einheit strebende Denken, mit ihrem ganzen Gegenstande, dem eingebildeten Erkennen, in die Geschichte fällt, so ist alle Philosophie Geschichtsphilosophie und als praktische Philosophie die Erkenntniss der praktischen Phantasmen, d. h. der als Gebote vorgestellten Phantasiegebilde, welche, jenachdem sie sich als Recht oder als Moral verkörpern, der Gegenstand der Rechts- und der Moralphilosophie sind. Als Erkenntniss der Rechtsphantasmen stellt die Rechtsphilosophie die ihr anderwärts überlieferten Thatsachen unter das Begriffsmaass des erkannten principiellen Irrthums. Ihren Ursprung und die innere Formgebung empfangen alle Rechtsphantasmen durch die Vorstellung, dass das menschliche Handeln Willkür sei; der Contrapunkt für Anfang und Ende der Rechtsphilosophie ist daher die Erkenntniss, dass alles Naturprocess, dass also auch die Geschichte ein Mechanismus ununterbrochener Nothwendigkeit oder ein absolut regelmässiges Gewebe von gleichen Wirkungen gleicher Ursachen ist. Sowohl für das vorstellende, wie für das muskelerregende Denken stehen einerseits die Natur und andrerseits der Mensch gemeinsam als Gegenstände da, welche beide der Vorstellung

unumgänglich und der muskulären Einwirkung zugänglich sind. Hierzu tritt nun ein weiteres und zwar allüberall den Erfolg entscheidendes Moment hinzu, welches in der Thatsache der menschlichen Vergesellschaftung ruht. Indem der Einzelne der Gattung weder entbehren, noch entgehen kann, so drängt alles menschliche Thätigsein aus der beschränkten und doch unabsperrbaren Sphäre der Einzelnen zur unbeschränkten Sphäre der Gattung hin, in welcher das Denken, vorstellend und muskelerregend, seine Macht aus dem All heraus sammelt und seine Wirkungen über das All hin zerstreut. Die Einzelthätigkeit wächst daher nothwendig zur Gattungsthätigkeit empor, deren Werden eben die Geschichte der Menschheit, die Weltgeschichte ist. Die Aufgabe des muskelerregenden Denkens ist die Unterwerfung der Gegenstände; seine offenbarende, die Thätigkeit ebenso fördernde, wie hemmende Leistung regt aber das erkennende Denken, gemäss der Verschmelzung und Association der Vorstellungen, zur Erschaffung von weltgeschichtlichen Institutionen an, welche die Ausbeute der gattungsmässigen Vereinigung und die Minderung der Collision als eine möglichst günstige Lehr-Resultante enthalten und so die muskuläre Unterwerfung der Natur und des Menschen unter die Gattung vollziehen. Die muskulär erzwungene Unterwerfung der Natur unter die menschGattung ist die Volkswirthschaft; die muskulär erzwungene Unterwerfung des Menschen unter seine Gattung ist die Sittlichkeit, die wieder in Moral und Recht zerfällt. Die Sittlichkeit ist eine aus dem erfahrungsmässigen Wissen der Ursachen und Wirkungen der menschlichen Handlungen gewonnene Abstraction, die zunächst unbewusst entsteht, dann bewusst und ausgedrückt wird, und sowohl in der unbewussten wie in der bewussten Form nach mechanischen Gesetzen das Muskelsystem erregt, also in Affecte und Handlungen ausschlägt. Da alle sittlichen Regeln durch Abstraction aus der Betrachtung der Handlungen fliessen, so muss der Mechanismus des Handelns für die Sittlichkeit vorbedingend sein; die Handlung selbst aber geschieht nach reiner Zweckmässigkeit. Da nun der Mensch vermöge seines Gattungsbewusstseins sich in Einheit mit Andern, d. h. sich vergesellschaftet weiss, so wird die Vorstellung von den Mitteln und Folgen der Durchführung des Willens dieser vorgestellten Thatsache der Vergesellschaftung gemäss umgebildet, indem durch die Vorstellung der geselligen Folgen der Handlung die unmittelbaren Triebe eingegränzt werden. Nicht blos der einzelne Inhalt, sondern auch die Idee der Sittlichkeit ist daher eine irdische Volksthat einer um irdischer Zwecke willen abgerungenen und dann im Fortwuchs der Geschlechter durch Gewöhnung und Einsicht willig umfassten Nothwendigkeit. Die jenseitigen Vorstellungen der Sittlichkeit, als einer göttlich-persönlich oder speculativ-begrifflich gebotenen und sich selbst Zweck seienden, sind Nichts als die phantastische Deutung der unbekannten Geschichte dieses uralten und zweckgemässesten Menschenwerkes, an welchem die ganze Gattung der Baumeister und noch heute jeder Einzelne ein Arbeiter ist. Die Sittlichkeit ist eine Begränzung des Begehrens und folglich ein Widerstreit innerhalb des Begehrens, indem das unmittelbare, den Trieben entspringende Begehren durch die Vorstellung der geselligen Folgen eingegränzt wird. Das sittliche Phänomen producirt sich daher immer, sobald mit den vorgängigen vegetativen oder affectvollen Trieben die hinzutretende Vorstellung der Vergesellschaftung in Widerstreit kommt und so durch die Intensität des Denkprocesses jenem unmittelbaren Begehren ein gesellschaftlich einschränkendes, also sittliches Begehren entgegenpflanzt. Weil aber, von millionenfachen Ausgangspunkten her, jedes menschliche Begehren mit einem fremden entgegengesetzten und dadurch mit der Vorstellung der Vergesellschaftung zusammentreffen kann; so dehnt die Sittlichkeit ihre Lehre und damit ihr Gebiet allmälig auf das ganze Begehren aus. Da nun alles Begehren ein von Unlustgefühlen erregtes Denken ist, so vollzieht sich der Widerstreit des triebeerzeugten und des triebeingränzenden Begehrens ebenfalls im Elemente der lebendigen Gefühlsempfindung und wird folglich nur durch die Stärke der widersprechenden Unlustempfindungen entschieden. Die Unlustempfindungen können bei dem triebeingränzenden (sittlichen) Begehren ebenso stark, als bei dem Triebe werden. Nur aber besteht zwischen beiden Fällen für den Eintritt der Unlustempfindungen ein durchgreifender Unterschied. Bei den Trieben nämlich werden die Nerven theils vegetativ durch physiologisch constant gegenwärtige Reize, theils zwar affectvoll, aber durch einen einfachen Denkprocess angeregt, der sich im isolirten Individuum aus dessen eignen Mitteln bildet. Bei dem triebeingränzenden (sittlichen) Begehren hingegen werden die Nerven zu Unlustempfindungen durch einen verwickelten Denkprocess angeregt, welcher dem Individuum zunächst von der Gesammtheit, also durch die fremde Autorität überliefert wird. Durch die Ahnung dieser Schwäche des sittlichen (triebeingränzenden) Begehrens wird nun vermöge unbewusster Abstractionen ein Drang nach dessen Verstärkung erzeugt. Diese Verstärkung erbringt das phantastische Denken dadurch, dass es die sittlichen Regeln, weil diese dem Einzelnen durch Erziehung und Volksmeinung in Form von Geboten überliefert werden, zu vergötterten Geboten erhebt, denen die religiöse und dann die

speculative Phantasie, jede in ihrer Weise, ein absolut gebietendes Subject unterlegt, welches dort eine übermenschliche Person, hier aber ein überpersönlicher Begriff sein soll, der aber nichts destoweniger aus eignem Antrieb befehlsfähig wäre. Nur ein fortschreitend durchdringendes Erkennen der Zweckmässigkeit der sittlichen Regeln hebt das Gefühl der Schwäche des sittlichen Begehrens und damit allen Drang zur phantastischen Verstärkung auf. Je tiefer aber für die Erkenntniss noch die Zweckmässigkeit der sittlichen Regeln verborgen liegt, um so höher staut sich die Einbildung, welche nothwendig da am abenteuerlichsten werden muss, wo die sittlichen Regeln zum Schutz von Zwecken bestehen, die selbst Producte der Einbildung sind. Indem nun das sittliche Begehren durch den Gegenstoss irgend eines Triebes und irgend einer einschränkenden gesellschaftlichen Vorstellung entsteht, welche den auf Thätigkeit gehenden Trieb verhält (hemmt), den auf Unthätigkeit gehenden Trieb anstachelt, muss dasselbe ein diamentral verschiedenes sein, je nachdem es in der reflectirenden Person gegen deren eigne oder gegen fremde Triebe gerichtet, also ein entsagendes oder forderndes Streben ist. Bei der unendlichen Ausdehnungskraft des Begehrens kommt aber der Begränzung desselben in jedem Subjecte überall für die eingebannten Triebe ein Entsagen, für die freibelassenen ein Fordern zu. Diesem nach innen und nach aussen gekehrten Doppelangesicht des sittlichen Begehrens stellt sich ein doppelter, gleichfalls nach innen und nach aussen laufender Muskelzwang zu Dienst, welcher als Affect das Entsagen und als Handlung das Fordern garantirt. Dadurch wird das Sittliche in zwei Welten getheilt, eine dem Ich zugewandte, innerlich verantwortliche, die Moral, und eine dem Du zugekehrte, äusserlich verantwortliche, das Recht. Die unvermittelte, durch Erziehung empfangene Sittlichkeit wird von der anbrechenden Erkenntniss ergriffen und durch Verarbeitung nach zwei gegenläufigen Richtungen hin, nach Nehmen und Geben, in zwei gegenläufige Denkbewegungen zersetzt, in welchen das Subject seinem Handeln durch eine Aussengränze absteckt, wie weit es eigentlich nehmen darf, und dann wieder durch eine Binnengränze, wie weit es doch eigentlich entsagen muss. Beide Reflexionsrichtungen sind einseitig, weshalb sie einander erwecken, stacheln und überbieten, sich aber gerade dadurch zu gegenseitiger Ergänzung einander um so unentbehrlicher machen. Als Beendigung ihres beiderseitigen Widerstreits ergiebt sich die einheitliche Sittlichkeit, in welcher die Forderungs- und Entsagungsgrenze wieder zusammenfallen. Die Unterwerfung des Menschen unter seine Gattung, worin sich der Begriff und das Dasein der Sittlichkeit constituirt, geschieht durch Muskelerregungen, welche im Namen d. h. im vorgestellten Interesse der Gattung vom Denken ausgehen und das gegenstrebende Denken zwingen. Wenn durch das unbewusste Denken verursacht, sind diese Muskelerregungen Affecte; wenn durch das bewusste Denken verursacht, sind sie Handlungen. Der sittliche Zwang hat daher nothwendiger Weise, wenn er vom Einzelnen gegen ihn selbst geht, immer zwingende Affecte, und wenn er von einem Menschen gegen den andern oder gar von einer Vielheit gegen Einzelne geht, immer Handlungen zur Vollzugsgewalt. Die sittlich zwingenden Affecte bilden das Gewissen, die sittlich zwingenden Handlungen bilden den Rechtszwang. Inhalt, Maass und Kritik der Sittlichkeit fliessen aus dem Begriff der Gattung. Die roheste Sittlichkeit ist diejenige, worin der engste, die feinste Sittlichkeit diejenige, worin der grösste Menschenkreis, d. h. die unbegränzte Idee der Menschheit, als Ausfüllung des Begriffs der Gattung gilt. Da das höchste Interesse der Gattung in der höchsten Summe von Einzelinteressen besteht, so folgt daraus als Princip für die Sittlichkeit, dass sie das Einzelinteresse, wenn es mit dem Gattungsinteresse collidirt, zum Opfer verlangt, dass sie aber mit sich selbst in Widerspruch tritt, wenn sie das Einzelinteresse überflüssig beschränkt, also dadurch das Gattungsinteresse verlezt, anstatt bewahrt. So aber nimmt die Sittlichkeit auch nur die grundsätzliche Forderung der Gattungswohlfahrt, nicht den thatsächlichen Erfolg zum Maassstabe. Selbst die phantastisch durch überirdische Zusätze am Gründlichsten durchgeknetete Sittlichkeit geht thatsächlich nur vom menschlichen, freilich phantastisch missverstandenen Gattungsinteresse aus. Die Gattung giebt nun auch in einer jede Art von Inhalt zulassenden Weise zugleich die Wasserscheide für die Sittlichkeit und Unsittlichkeit ab. Das Begehren und seine Producte sind sittlich, soweit sie dem vorgestellten, sei es wirklichen oder vermeintlichen Gattungsinteresse angepasst, sie sind unsittlich, soweit sie diesem zuwider sind. Und gerade so, wie die Sittlichkeit, wird auch die Unsittlichkeit durch die Verschiedenheit der Muskelerregungen zweigetheilt. Diejenigen Affecte nämlich, durch welche der Einzelne zum Verstoss gegen das vorgestellte Gattungsinteresse getrieben wird, bilden das Laster; diejenigen Handlungen, wodurch Jemand, dem vorgestellten Gattungsinteresse entgegen, eines Andern Willen zwingt, bilden das Unrecht. Jede sittliche That ist niemals absolut einfach, vielmehr immer die Resultante der gesellschaftlichen Reactionen gegen die Resultante der gesellschaftswidrigen Triebe, woraus folgt, dass das endliche Urtheil über eine Handlung überhaupt nicht nach vorher-

gemachten Regeln, sondern nur durch die Betrachtung der Wirklichkeit gefällt werden kann. Das Gewissen stellt die affectproducirende sittliche Reflexion dar, also gerade wie die Seele eine aus concreten gleichartigen Erscheinungen gebildete und dann phantastisch consolidirte Abstraction. Nur was die Affecte und zwar gegen die Triebe vollbracht, gehört dem Gewissen und damit der Moral an. Dass in der sittlichen Reflexion die ganze Menschheit als den ganzen Menschen bedrohend erscheint und so dem Ich, als den Kreuzungspunkt aller Vorstellungen, gegen die Lockung der Triebe das Grauen vor jener unendlichen, hohen und doch anverwandten Macht anhaucht, ist der bedingende, einige und einzige Grund aller Gewissensaffecte. Die leiblichen Veränderungen, welche die affectproducirende Gewissensregung setzt, stellen sich in demselben Maasse entschieden und überwältigend ein, als dem Subject sein verschuldetes Verhalten unbegreiflich ist. Sowie sich die Triebe schon ausserhalb ihrer sittlichen Einschränkung einander von selbst zum Zurücktreten und Nachgeben zwingen, so wird für diese Abrechnung ein weiteres Feld eröffnet, indem das Ich-Bewusstsein durch den Fortgang der Vorstellungsverschmelzung, durch die es entstanden ist, über die Grenzen des Leibes geht und kreisend die Familie, das Vaterland, die Menschheit mit seinem Ich in die Einheit des Selbstbewusstseins und damit der Selbstliebe setzt. Die Moral hat demnach ein zweigestuftes Dasein. Soweit nämlich der Mensch nicht zur Erweiterung des Ich zur Liebe Anderer und dadurch zur Umwandlung der sittlichen Forderungen in selbstgetriebene Neigungen kommt, schränkt er seine Triebe nur durch die Vorstellung der gesellschaftlichen Mit- und Gegenwirkung ein. Soweit aber im Gegensatze dieser berechnenden Moral die Liebe das Getheilte eint und je den Einzelnen zur empfindenden Seele des Ganzen macht, fällt für die moralische Hingabe das Gegenstreben und die Lohnbedürftigkeit und somit der Schmerz und die Grenze weg, und rinnen die Neigungen in dieser Vollendung der Moral dem Guten von selber, wie die Quellen dem Thale, zu. Die Verwachsung des Ich mit der Menschheit überhaupt geschieht in geschichtlich constantem Fortschub durch den rein intelligenten Process der logischen Auflösung des Ich, durch welchen der Mensch erkennt, dass er nur in seinen Eigenschaften, nicht aber in einem mystisch unsterblichen Etwas besteht, dass also nicht die Erhaltung seiner Person, sondern seiner wesenhaften Strebungen sein höchstes leidenschaftliches Interesse sein muss. Durch die Läuterung der Gattungsvorstellung wird nicht blos die Grenze der Gewissensthätigkeit und damit die des sittlichen Gesammtgebietes, sondern auch die des rechtlichen Untergebietes immer mehr den Forderungen der sachlich erkannten Nothwendigkeit angepasst. Jedes Recht, das nicht seine höchste Sanction im Gewissen der Individuen hat, ist ein gewissenloses Recht. Die gesammte Unterwerfung des Menschen unter das vorgestellte Gattungsinteresse ist das Recht. Obschon der Rechtszwang, als die gewaltsame Garantie des vorgestellten Gattungsinteresses, sich immer durch bewusstdenkende Muskelerregungen d. h. durch Handlungen constituirt, so ist er doch keineswegs auf den Act der muskulären Erzwingung versessen, sondern nur um die Erfüllung seines Zweckes besorgt. Die Einheit des Denkens und des Rechtszwanges ist die Freiheit. Individuen, Stände, Völker, sind frei, soweit als der sie betreffende Rechtszwang ihrem Denken gemäss, unfrei dagegen, soweit er diesem zuwider ist. Die Freiheit bleibt immer auf die Beziehung zum Rechtszwang gestellt. Ihr Ziel ist die Gattungswohlfahrt; denn diese bildet im Widerstreit der zahllosen individuellen und Standesinteressen den einzigen Punkt, auf welchem der statistische Mehrwerth der interessirten Köpfe und Kräfte massenweis sich einigen, also zur Einheit des Denkens und des Rechtszwanges gelangen kann. Die gewaltsame Unterwerfung des Menschen unter das vorgestellte Gattungsinteresse begründet den Begriff und, für ihren Umfang, das Dasein des Rechts. Das Recht hat die gewaltsame Sicherung der in ihm garantirt enthaltenen Ansprüche zum begriffsconstituirenden Gegenstand. Das psychologisch natürliche Gebiet des Privatrechts sind die nach der Nichterfüllung noch wesentlich erfüllbaren, das Gebiet des Strafrechts sind die nach der Nichterfüllung wesentlich unerfüllbaren Ansprüche. Das Recht nimmt privatrechtlich nur die Bewahrung des Vermögens durch Sicherung des besitzergreifenden oder productiv arbeitenden oder durch Willensübereinkunft vollzogenen Erwerbs, strafrechtlich dagegen nur die Sicherung des Menschen gegen die Ueberwältigung seines eignen oder gesetzlich ergänzten Willens in Schutz, möge diese Ueberwältigung eine den Willen durch directe Selbstvollführung umgehende oder durch Drohung beugende oder eine ihn durch Betrug oder Fälschung überlistende sein. Dem Einzelrechte steht das Staatsrecht und das Völkerrecht gegenüber. Das Staatsrecht regelt die menschlichen Ansprüche, welche auf die zu bestreitende Mitgliedschaft an der Staatsgewalt, das Völkerrecht diejenigen, welche von einer geschlossenen Staatsgewalt auf die andere gehen. Dass diese Ansprüche sämmtlich eine gewaltsame, Namens der Gattung geschehende Durchführung verlangen, giebt ihnen den allgemeinen Charakter von Recht. Das radicale herzeinfältige Evangelium, dass der Staat ein Werkzeug der Wohlfahrt und darum rücksichtlos alles

Unwohlfährtigen zu entkleiden sei, führt staffelförmig die Staatssclaverei, die Staatsunterthänigkeit und die Staatsbevormundung jeder Volkspflege, der Volksvertretung und schliesslich der Selbstregierung zu; und die freihändlerische Einsicht, dass der erobernde Völkermord, der diplomatische Völkerbetrug und der welthungernde Schutzzoll ein gewinnstloses Verlustspiel sei, bahnt die Völkerbefreiung, die Völkerverbrüderung und damit den Völkerbund an, in welchem sich die Staaten des nutzlosen theoretischen Theils ihrer Unabhängigkeit entäussern und so aus den Ueberschüssen der einzelnen Staatsgewalten eine völkerrechtliche Gewalt schaffen, wodurch den Nationen untereinander ein staatlicher Rechtszwang und damit ein geordneter Richter wird, vor welchem das Nachgeben keine Schande und folglich das Auflehnen keine Forderung der Ehre mehr ist. Alle Rechtsinstitutionen sind geschichtlich geworden, d. h. aus Elementen entstanden, die jenseits des Rechts- und Unrechtsbegriffes liegen und nicht einzeln für sich, sondern erst in ihrer Verbindung diesen Begriff an sich tragen. Das Recht kann daher nicht kurzer Hand aus seinem Begriff, sondern nur aus dessen Entstehungselementen erläutert und begründet werden, aus denen die Entwickelung und auch alle Fortentwickelung des Rechts sich begreift. Da nun das positive Recht, als die staatliche Anerkennung gewaltsam durchzuführender Ansprüche, die höchste Festigung und somit Erfüllung der menschlichen Ansprüche ist, so jagen alle Interessen seiner Erringung nach. Die Ansprüche aber, wie die Staatsgewalt, hängen in Art und Umfang von dem Grade des Gattungsbewusstseins ab, zu dem sich das Denken erhob. Je klarer und inniger die menschliche Gattungseinheit vorgestellt wird, je mehr erweitert sich die Gegenseitigkeit in den Ansprüchen und (was eine Folge davon ist) die Mitgliedschaft an der Staatsgewalt. Indem das Recht, durch Schwurgericht, Presse, Vereinsthätigkeit im Blute des Volkskörpers umgetrieben, vermöge der radikalen Erkenntniss sachlich geklärt und durchdrungen und von der entgegenkommenden Volksbildung aufgenommen wird, so entsteht das wissenschaftliche Volksrecht. Jede positiv verwirklichte rechtliche Production hat zum allgemeinen Zwecke, der sie eben in die Existenz ruft, die Rechtssicherheit, die sowohl auf Verhütung, wie auf Lösung der Widerstreite zielt und auf zwei Bedingungen ruht, nämlich auf der Vollstreckungsgewissheit, d. h. der Bereitschaft des Zugriffs der Gewalt, und auf der Rechtsgewissheit, d. h. der Klarheit der Zuständigkeit der Gewalt. Rechtsgewissheit setzt wieder voraus, einerseits, dass der Sinn des Rechts und andrerseits, dass die darunter einzuordnende, d. h. zu beurtheilende Thatsache gewiss sei. Die Gewissheit des Sinnes des Rechts wird durch Redaction und Interpretation, die Gewissheit der Thatsache wird durch Beweis erbracht. Die Fassung des Rechts bietet demnach gegen das Wesen und den Inhalt einen durch selbständige Mittel ergründbaren und aus jeder Vermischung sich rein abstossenden, also logisch unabhängigen Erkenntnissgegenstand. Die Vollstreckung der begründeten und die Abweisung der unbegründeten Rechtsansprüche stellt erschöpfend die Thätigkeit der Gerichte dar. Nur was der Richter braucht, das braucht auch der Jurist, und das richterlich Unbrauchbare ist auch das juristisch Unbrauchbare. Wer den Inhalt, d. h. die sachliche Wirkung und Begründung von Rechtsinstitutionen prüft, ist Politiker; wer sich mit Erkenntniss des Inhalts des bestehenden Rechts befasst, ist Politiker der Gegenwart, wer dagegen mit dem Inhalt des vergangenen Rechts, ist Politiker der Vergangenheit. Alles auf die ursachliche Ergründung des Rechtsinhaltes verwendete Wissen ist die Politik, die eben so weit reicht, als der Rechtsinhalt geht. Aus dem Drang und Wissen aller Lebensphären entwickelt und begreift sich das Recht. Erst wenn der Rechtsinhalt zum Aufbau oder Abbruch fertig ist, kommt der Jurist, um durch Redaction und Interpretation die zweifelbeseitigende Wahrung des Gesetzessinnes, d. h. die Fassung des Rechts zu vollziehen. Der Rechtsinhalt bildet nicht den Stoff, den der Jurist verarbeitet, sondern um den er mit seinen Wortrichtscheiten herumarbeitet. Die Schale des Rechts ist der Kern der Jurisprudenz, und der Kern des Rechts ist für die Jurisprudenz indifferent, welche stets die Institute durch fremde, überjuristische Macht empfängt und verliert. Wäre die Jurisprudenz nicht so ganz und gar der Rechtsfassung zu- und dem Rechtsinhalte abgekehrt, so hätten die Juristen längst das Urmaass aller Politik, die volkswirthschaftlichen Gesetze, finden müssen, die ihnen das tägliche Spiel der Verträge und Vergantungen zwei Jahrtausende lang zum bequemsten Auflesen, aber vergeblich entgegenwarf. Kein gedrückter, kein freier Lebenskreis erwartete daher von der Jurisprudenz seinen Rechtsbedarf; und Jeder wisse, dass er um das Recht selbst sich rühren muss. Die Rechtswissenschaft, da sie nur auf die präcisirende Formvollendung geht, hat weder über den Inhalt, noch über das Wesen des Rechts eine erkennende Macht. Um so ungehinderter kann die Politik den Inhalt und die Rechtsphilosophie das Wesen des Rechts der hemmungsfreien und darum durchdringenden Erkenntniss unterziehen. Sie ist zunächst die Erkenntniss der Rechtsphantasmen; die Wurzel der rechtsphantastischen Irrthumsvegetation ist aber die Vorstellung des übermenschlichen Rechts-

gebotes, und die Erkenntniss dieser Einbildung vollzieht sich durch die Erklärung ihrer psychologischen Antriebe, welche aus der Misskennung der irdischen Erzeugung und Zweckbestimmtheit des Rechts stammen und durch deren Nachweis zu beseitigen sind. Indem die Rechtsphilosophie die Erkenntniss der Rechtsphantasmen vermittelst dieser genetischen Reduction auf die Wirklichkeit vollbringen muss, ist sie zugleich die erschöpfende Erkenntniss des Wesens des Rechts, indem sie dasjenige lehrt, wodurch das Recht als an sich gebietend vorgestellt wird, und daher Nichts mit dem Recht der Natur, sondern nur mit der Natur des Rechts zu thun hat. Da das Phantasiren das vernünftige Erkennen ausschliesst, so ist die Rechtsphilosophie die absolute Vorbedingung für die Vernünftigkeit der Leistungen der Politik und der Rechtswissenschaft. Indem sie das Rechtsgebiet von Einbildungen säubert, besorgt die Rechtsphilosophie den Bahnbruch für die radicale Methode, in welcher dann die Politik für die Inhaltserkenntniss und die Rechtswissenschaft für die Fassung des Rechts bodenfest in Arbeit treten. Dieser Kampf ist seines Ausgangs gewiss und macht die Angreifer auch im Leiden, die Angegriffenen selbst nicht im Glücke froh. Doch wird erst die völlige Unterwerfung der geschichtlichen Wissenschaften unter die Naturwissenschaft seine und aller starren Gewalten Beendigung und dadurch, indem die Einbildung aufhört, um Rechtsschutz mitzuwerben, der wirkliche Abschluss des Alterthums und Mittelalters sein. Indem also durch die philosophische Erkenntniss der Irrthum aufhört, das Gespenst des Wissens zu sein, so kann die Bekehrung, welche der naturwissenschaftliche Fortschritt ruckweise erzwingt, endlich durchgreifend und zu einer Massenbekehrung werden, die in rascher Durchglühung die Welt verjüngt. Diese Vollendung ist das Ende der Philosophie, d. h. ihre Aufnahme in die allgemeine Geschichtswissenschaft. Denn wie der Tag nicht mehr gesehen wird, wenn er ganz da ist, so muss die Philosophie gegensatzlos vor sich selbst hinschwinden, wenn einst im vollen Strahlenwurf ihres Lichtes alle die blutigen kostbaren Ungeheuer des Wahnglaubens nur noch als beruhigte Schatten durch den Hades der Erinnerung gehen. —

Indem der jung gestorbene, mannesreife und mannesmuthige radicale Kritiker der weltherrschenden theoretischen und praktischen Phantasmen nur der Erkenntniss der reinen entscheidenden Thatsachen nachtrachtete, hat er zugleich am Schlusse der Einleitung zu seinem zwar knappen, aber inhaltreichen Lebenswerke, gegenüber dem zu erwartenden einmüthig verdammenden Urtheil der gesammten lehrpriesterlichen Kritik, das wehmüthige Bekenntniss niedergelegt, dass der Endbescheid in allen literarischen Streitigkeiten unter Zeitgenossen bekanntlich ausgesetzt bleibe, indem hier die Natur von Amtes wegen eine Berufung an das Grab einlege, welches — wenn Verschreiende und Verschrieene gleich stumm geworden — der überlebende Irrthum nur seinen grössten Götzen, die schlichte Wahrheit aber auch ihrem geringsten Vertreter schmücke. Und ein Kranz auf das jetzt vor zwanzig Jahren geschlossene Grab von Ludwig Knapp wollte dieser Artikel sein, indem er dessen philosophische Leistung eingehender darlegte.

Knutzen, Martin, war 1713 in Königsberg geboren, wo er nachmals als Professor der Logik und Metaphysik die Wolff'sche Philosophie lehrte, auch Kant's Lehrer war und 1751 starb. In dieser Richtung hat er folgende Schriften veröffentlicht: *Elementa philosophiae rationalis methodo mathematica demonstrata* (1747), *Systema causarum efficientium* (1745) und eine philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele (1744), worin er die Einheit des Selbstbewusstseins zum Beweisgrund der unkörperlichen Natur und Unsterblichkeit der Seele machte. Auch einen philosophischen Beweis von der Wahrheit des Christenthums (1739) hat er zu führen versucht, welcher 1763 in sechster Auflage erschien.

B. Erdmann, Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolff'schen Schule und insbesondere zur Entwickelungsgeschichte Kant's. 1876.

Knuzen, Matthias, war zu Oldensvort in Schleswig-Holstein geboren, hatte zu Königsberg Theologie studirt und sich einige Jahre lang in Deutschland, Dänemark, Polen und Kurland umhergetrieben und überall durch religiöse Erörterungen Anstoss und Streit erregt. Nachdem er 1674 in Jena eine Secte der „Gewissener" zu stiften versucht hatte, denen das Gewissen als Grund und Richtschnur aller Religion gelten sollte, wurde er von dort vertrieben und blieb seitdem verschollen. In den von ihm veröffentlichten Flugschriften, welche im Anhange zur zweiten Auflage der Schrift des Jenenser Professors J. Musäus „Ableinung der ausgesprengten ... Verleumdung, ob wäre in ... Jena eine neue Secte der sogenannten Gewissener entstanden" (1674) abgedruckt worden sind, zeigt er sich von Spinoza's „theologisch-politischem Tractat" abhängig, dessen Grundgedanken er jedoch verflachte und verzerrte und dabei ein Fortleben des Menschen nach dem Tode läugnete.

Köppen, Friedrich, war 1775 in Lübeck geboren, hatte unter Reinhold und Fichte in Jena, nachher auch in Göttingen studirt, seit 1804 als Pastor in Bremen ge-

wirkt, worauf er 1807 Professor in Landshut und 1827 in Erlangen wurde, wo er 1858 starb. In seiner Erstlingsschrift „Ueber die Offenbarung in Bezug auf Kant'sche und Fichte'sche Philosophie" (1797) stellte er sich auf die Seite des Glaubensphilosophen Jacobi, mit welchem er in eifrigem Briefwechsel stand und dessen Gesammtausgabe er später besorgte. In seiner Schrift „Schelling's Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts, nebst drei Briefen verwandten Inhalts von Fr. H. Jacobi" (1804), hat er die Schwäche der logischen Grundlagen des Schelling'schen Identitätssystems mit Scharfsinn, Klarheit und Präcision, wie damals kein Anderer, dargelegt, kam aber in demjenigen was er an die Stelle setzte, über die populären Sätze der Jacobi'schen Glaubensphilosophie nicht hinaus, indem er den Gedanken durchführt, dass alles menschliche Erkennen an das Bedingte gebunden sei und desshalb nicht über den Mechanismus der Naturnothwendigkeit hinaus zur Anerkenntniss der Freiheit kommen könne, dass überhaupt alles Dasein unbeweisbar und nur Gegenstand des Glaubens sei, durch welchen wir die Gewissheit vom Dasein der Natur, unserer selbst und Gottes erlangen. Köppen's Hauptwerk: „Darstellung des Wesens der Philosophie" (1810) ist eine Ausführung des Jacobi'schen Grundgedankens, dass es ewige Grundwahrheiten gebe, die durch keine Speculation erschüttert werden könnten und an welchen jedes philosophische Denken sich orientiren müsse. Dahin gehöre die Freiheit, die wir als unbewiesene und unbegreifliche Thatsache in uns finden und von welcher wir nur unmittelbar wissen, dass sie der Grund des durch den lebendigen Weltschöpfer gesetzten Universums sei. Ein Product der absoluten Freiheit oder Gottes sei auch die Naturnothwendigkeit. Wie wir die Sinnenwelt durch die Sinne vernehmen, so diesen Urheber der Welt durch die Vernunft; und was beide Anschauungs- und Erkenntnissweisen vernahmen, legt der Verstand reflectirend und abstrahirend aus, und so entsteht die Wissenschaft. Ausserdem hat Köppen, einige kleine Schriften abgerechnet, noch eine Schrift „Philosophie des Christenthums" (1813, in zwei Bänden) und eine auf platonische Anschauungen gebaute, d. h. aus dem Begriffe der Gerechtigkeit abgeleitete Darstellung der „Politik" (1818), sowie der „Rechtslehre" (1819) veröffentlicht.

K. F. Schafberger, Darstellung des Wesens der Philosophie des Herrn Fr. Köppen, nebst Darstellung der eignen Ansicht des Verfassers. (1813).

Kolôtês aus Lampsakos (einer vorderasiatischen Küstenstadt) war ein Schüler des Epikurôs und eifriger Vorkämpfer für dessen Lehre. In einer verloren gegangenen Schrift suchte er zu beweisen, dass man nach den Lehren anderer Philosophen gar nicht oder wenigstens nicht angenehm leben könne. Diese Schrift muss im Alterthum einiges Aufsehen gemacht haben, da es noch 400 Jahre später Plutarchos aus Chaironeia für angezeigt hielt, dieselbe in zwei noch vorhandenen Gegenschriften zu widerlegen.

Kolôtês, ein Kyniker, wird als Zeitgenosse des Kratês aus Theben im letzten vorchristlichen Jahrhundert genannt.

Krantôr stammte aus Soloi in Kilikia und kam im Besitz eines bedeutenden Vermögens nach Athen, wo er die Schule des ältern Akademikers Xenokratês und nach dessen Tode die Vorträge seines Freundes Polemôn in der Akademie hörte. Als Schriftsteller hat er sich zunächst durch einen Commentar zu Platon's „Timaios" bekannt gemacht, besondern Ruhm aber sich durch ein Buch „Ueber die Trauer" erworben, welchem Cicero seine „Trostschrift" (Consolatio) nachgebildet hat. Von seinen Schriften sind uns jedoch nur einzelne, obwohl zum Theil grössere Bruchstücke erhalten. Was seine philosophischen Anschauungen betrifft, so bestritt er mit seinem Lehrer Xenokrates die zeitliche Entstehung der Seele, nahm mit Platon eine Versetzung der Seele zur Bestrafung und Reinigung in die irdische Welt an und dachte sich die Seele aus Sinnlichem, Intelligibelm, Selbigem und Anderm zusammengesetzt. Angesichts der mit dem menschlichen Leben verknüpften Uebel sah er im Tode den Uebergang zu einem bessern Dasein. Unter den Gütern des Lebens stellte er die Tugend oben an, darauf folgt die Gesundheit, dann die Lust und endlich der Reichthum. Nicht Unterdrückung der Affecte, sondern nur naturgemässe Beschränkung derselben erklärt er für die sittliche Aufgabe des Lebens.

Kratês, aus Athen gebürtig, war ein Schüler Polemôn's in der ältern Akademie und hatte in dieser den Akesilaos, den Biôn aus Borysthenes (am heutigen Dniepr) und den Theodôros zu Schülern. Von seinen Schriften, unter denen sich auch Volks- und Gesandtschaftsreden befanden, hat sich Nichts erhalten; er wird jedoch von Cicero zu den treuen Bewahrern der platonischen Lehre gezählt.

Kratês aus Mallos (in Kilikia) war ein Grammatiker, welcher sich zur Lehre des Stoikers Panaitios hielt.

Kratês aus Theben lebte in der zweiten Hälfte des vierten bis in den Anfang des dritten vorchristlichen Jahrhunderts und war ein so begeisterter Verehrer des Kynikers Diogenês, des Bettlerphilosophen in der Tonne, dass er sein ansehnliches Vermögen verschenkte und seine Sache auf Nichts stellte. Seine Gattin Hipparchia, die Tochter einer wohlhabenden Familie in Thrakia, und deren Bruder Mêtroklês bekannten sich zu den gleichen Grundsätzen, indem sie bei

Tag und Nacht (Hipparchia in kynischer Männertracht) in den öffentlichen Hallen zubrachten. Dem Ehepaare wird sogar von vielen Alten nachgesagt, sie hätten ihr Beilager ächt hündisch vor zahlreichen Zuschauern gehalten.

Kratippos aus Mytilene (auf der Insel Lesbos) war in der zweiten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts nach Athen übergesiedelt, wo Cicero seine Bekanntschaft machte. Er gehörte zur peripatetischen Schule; doch ist uns über seine Ansichten von Cicero nur Unerhebliches berichtet.

Kratylos lebte als Schüler des Sophisten Protagoras und Anhänger des ephesischen Philosophen Herakleitos in Athen, wo Platon seinen Unterricht genoss und später denselben in seinem Dialoge „Kratylos“ (über die Wortbildung) als Mitunterredner auftreten liess.

Kraus, Christian Jacob, war 1753 zu Osterode am Harz geboren und hatte seit 1770 zu Königsberg studirt, wo er Kant's Schüler war und auch mit Hamann und Hippel in Verkehr stand. Im Jahr 1779 ging er nach Berlin und von da als Begleiter eines adeligen Studenten nach Göttingen und wurde 1781, im Jahre des Erscheinens der „Kritik der reinen Vernunft“ ordentlicher Professor der praktischen Philosophie und Kameralwissenschaften in Königsberg, wo er 1807 starb. Ein Schüler und Verehrer David Hume's und Adam Smith's, war er mit Kant in der Lehre von Raum und Zeit einverstanden und mit skeptischer Geistesrichtung ein Gegner aller metaphysischen Verstiegenheiten; er wandte sich darum überwiegend den Problemen der Politik und Nationalökonomie zu und indem er das nahe Verhältniss des Gründers der Volkswirthschaftslehre zu Hume richtig erkannte, hat er dessen volkswirthschaftliche Abhandlungen übersetzt und seinen von H. von Auerswald herausgegebnen „vermischten Schriften“ (1808—1819) einverleibt. Den fünften und sechsten Band dieser Sammlung bilden die „Nachgelassene philosophische Schriften, mit einer Vorrede und Abhandlung von J. Fr. Herbart, zwei Bände (1812), während der achte Band eine Biographie von Kraus durch J. Voigt (1819) enthält. Unter diesen nachgelassenen philosophischen Schriften sind besonders folgende bemerkenswerth. Zunächst eine Abhandlung über Pantheismus, welche ursprünglich zu einer Kritik einiger Schriften Herder's hatte dienen sollen und worin die metaphysischen Begriffe von Sein, Kraft und Wirkung scharfsinnig auseinander gesetzt werden. Eine offenbar mit Rücksicht auf seine Zuhörer niedergeschriebene weitläufige Moralphilosophie mit langen psychologischen Zurüstungen zeigt die Kant'sche Sorgfalt und Vorsicht in dem Bemühen, die Thatsachen rein aufzufassen und sich von allem Phantasiedenken fern zu halten. Hauptsächlich beschäftigt er sich dabei immer geradezu mit den Urtheilen der Billigung und Missbilligung als den ächten und ursprünglichen Thatsachen des sittlichen Bewusstseins. Eine psychologische Abhandlung über freie Handlungen bei innerm Widerstreben ist nicht frei vom Missverstand dessen, was Kant mit seiner Kritik der sogenannten „transscendentalen Freiheitsidee“ eigentlich beabsichtigt hatte.

Krause, Karl Christian Friedrich, war 1781 zu Eisenberg im Altenburgischen geboren, als Knabe Jahre lang kränklich und von Gehirnaffectionen und epileptischen Zufällen heimgesucht. Die Abhärtung, die ihm seit seinem elften Jahre auf der Klosterschule zu Dondorf auferlegt wurde, bekam ihm gut, und er entwickelte sich bald kräftiger. Nachdem er seit seinem 14. Jahre noch die Schule zu Altenburg besucht hatte, studirte er 1797—1800 zu Jena Theologie als Berufsfach, daneben aber Mathematik und Philosophie unter Fichte und Schelling, promovirte 1801 in beiden letztern Fächern zum Doctor und machte dann in Altenburg sein theologisches Examen. Im Jahr 1802 habilitirte er sich in Jena als Privatdocent und hielt zunächst über Logik, Naturrecht, Mathematik und Naturphilosophie Vorlesungen. Zugleich verheirathete sich der erst Einundzwanzigjährige mit der Tochter eines Posamentiers und Weinhändlers in Eisenberg, welche Mutter von 14 Kindern wurde, unter welchen 8 Söhne und 4 Töchter den Vater überlebten. In seinem Philosophiren durch Fichte und Schelling angeregt, suchte Krause beide Systeme dadurch mit einander zu vereinigen, dass er den Inhalt derselben auf die empirisch-psychologische Selbstbeobachtung gründete und insofern mit Fries Verwandtschaft hat. Er veröffentlichte zunächst einen „Grundriss der historischen Logik“ (1803), ferner „Grundlage des Naturrechts“ (1803), sodann „Grundlage eines philosophischen Systems der Mathematik“ (1804) und eine „Anleitung zur Naturphilosophie“, welche auch unter dem Titel „Entwurf des Systems der Philosophie“ (1804) erschien. In dieser letztern Schrift begann er sein System unmittelbar mit dem Absoluten, an welchem er die Kategorien der Einheit, Ganzheit und Unendlichkeit, der Selbstgleichheit und Unbegründetheit, der Harmonie, des Organismus und der Realität nachwies und dann in und aus dem Absoluten den Gegensatz der Vernunft und Natur deducirte, welcher in der menschlichen Kunstschöpfung zur Vereinigung käme. Dem Grundsatze der Identität gemäss müsse alles Erkennbare im Absoluten erkannt werden; weil jedoch das Absolute Vorbild des Seins und der Einheit sei, in ihm aber die Zweiheit oder der Gegensatz, d. h. die Vernunft und die Natur nachgewiesen werde, welche sich in der menschlichen Kunstwelt durch-

dringen; so müsse die Wesenheit des Absoluten auch das Gesetz für alles Wissen sein und alles Erkennen von der (Fichte'schen) Thesis zur Antithesis und Synthesis fortgehen. Schon im Jahr 1803 (sagt Krause später) gelangte ich zum vollen Wesenschauen vor und über aller Gegenheit und allen einzelnen Attributen, und der Gliedbau der Wissenschaft stand dem Erstwesentlichen nach vollständig vor meinem begeisterten Auge da. Nachdem er seit 1804 in Rudolstadt (er war Meister auf dem Clavier und im Gesang) und seit 1805 in Dresden sich mit Kunststudien beschäftigt hatte, wurde er in Dresden 1806 Freimaurer und 1808 „Bruder Redner“ in der Loge „zu den drei Schwertern“, während er durch acht Privatstunden, die er täglich hielt, seine Familie ernährte. Er glaubte in der Freimaurerbrüderschaft die bildungsfähigen Keime eines Menschheitsbundes zu finden, dessen Idee ihm als eine Consequenz des Fichte'schen Begriffs der sittlichen Gemeinde durch Bekanntwerden mit den Ideen des Franzosen St. Simon entstanden sein mochte, dessen erste Schriften gerade damals erschienen. In Folge der Polemik, die er in einem Werke über „die drei Kunsturkunden der Freimaurerei“ (1810) gegen die Geheimnisskrämerei des Ordens sich erlaubt hatte, wurde er aus der Loge ausgeschlossen, und die Feindschaft der Freimaurer wurde das Schicksal seines fernern Lebens. Seine Ideen über die Entwickelungs- und Fortbildungsfähigkeit der Freimaurerbrüderschaft legte er in demselben Jahre in seinem „System der Sittenlehre“ (1810), sowie in dem von ihm herausgegebnen „Tagblatt des Menschheitslebens“ nieder, dessen erster Vierteljahrgang in demselben Jahr erschien, sowie in seinem „Urbilde der Menschheit“ (1811). Nach Fichte's Tode habilitirte er sich 1814 mit einer lateinischen „Rede über das menschliche Wissen und den Weg, dazu zu gelangen“ in Berlin als Privatdocent, bewarb sich jedoch vergebens um dessen Lehrstuhl und kehrte desshalb nach Dresden zurück, wo er im Jahr 1816 mit zwei Schriften „Von der Würde der deutschen Sprache“ und „Ausführliche Ankündigung eines neuen vollständigen Wörterbuchs oder Urwortreichthums der deutschen Sprache“, (1816) gegen die Sprachmengerei in den philosophischen Werken auftrat und Vorschläge zu einer rein deutschen Terminologie machte, die er nunmehr selbst in seine später veröffentlichten Werke einführte, wodurch er jedoch den Kreis seiner Leser sehr verminderte. In Ermangelung eines wissenschaftlichen Lehrberufes beschäftigte sich Krause damals in Dresden theoretisch wie praktisch viel mit dem Mesmerismus und machte einige glückliche Kuren, freilich auf Kosten seiner Gesundheit, zu deren Wiederherstellung er 1817 fünf Monate lang eine Reise nach Frankreich und Italien machte. Später nahm er die Philosophie wieder auf und hielt zu Anfang 1823 vor einer Anzahl von Männern und Frauen in Dresden „Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft“, welche er im Jahr 1829 nebst einer Würdigung der bisherigen Systeme, vorzüglich der neuesten von Kant, Fichte, Schelling, Hegel und der Lehre Jacobi's, zu Göttingen durch den Druck veröffentlichte. Dort hatte sich nämlich der Fünfundvierzigjährige im Jahr 1824 durch Vertheidigung von 25 philosophischen Thesen wiederum als Privatdocent habilitirt. Zur Erhaltung seiner grossen Familie musste er täglich mehrere verschiedene Vorlesungen halten und daneben noch Privatstunden geben. Daneben hat er ausser einer Schrift „Darstellungen aus der Geschichte der Musik“ (1827) noch philosophische Werke veröffentlicht, nämlich: „Abriss des Systems der Philosophie; erste Abtheilung: Analytische Philosophie“ (1825), ferner „Abriss des Systems der Logik, zweite mit der metaphysischen Grundlegung vermehrte Ausgabe“ (1828), sodann Abriss des Systems der Rechtsphilosophie“ (1828) und „Vorlesungen über das System der Philosophie“ (1825). Auf dem Katheder sprach er frei und fand zahlreiche begeisterte Zuhörer; aber eine Professur in Göttingen zu erhalten, gelang ihm nicht, und durch die übermässigen Geistesanstrengungen ward seine Gesundheit untergraben. Als nun im Jahr 1830 sein Schüler Ahrens, als Privatdocent in Göttingen, sich in die durch die französische Julirevolution hervorgerufenen politischen Bewegungen verwickelt und Göttingen hatte verlassen müssen, wurde gegen den Verkündiger des Menschheitsbundes eine Kriminaluntersuchung eingeleitet und demselben an die Hand gegeben, sich derselben durch freiwillige Entfernung von Göttingen zu entziehen. Da Krause nach dem Tode seiner Schwiegermutter in Eisenberg zehn tausend Thaler geerbt hatte, so beschloss der kranke und schwer gebeugte Mann, seinen Wohnsitz in München zu nehmen. Im Jahr 1831 kam der nunmehr Fünfzigjährige dorthin und gedachte sich durch mathematisch-philosophische Abhandlungen, die er bei der Akademie der Wissenschaften einreichte, als Privatdocent zu habilitiren, um womöglich eine Honorarprofessur zu erlangen. Nun wollte aber das Unglück, dass auf Betrieb seiner Göttinger Verfolger in München eine Polizeiuntersuchung wegen ihm schuldgegebner Zauberei (!Mesmerismus?) und St. Simonismus über ihn verhängt wurde. Der vorsichtige Vorstand der Münchener Akademie der Wissenschaften, der geheime Hofrath von Schelling, der Natur- und Identitätsphilosoph, fand es bedenklich, den Vortrag eines auf diese Art anrüchig gewordenen Mannes, der vor 30 Jahren in Jena sein College gewesen war, in der

Akademie stattfinden zu lassen. Noch vor der Untersuchung der gegen ihn erhobnen Anklage sollte Krause polizeilich aus Bayern ausgewiesen werden. Den Bemühungen des Professors und Akademikers Franz von Baader gelang es indessen, die Münchener Behörden über den Missgriff aufzuklären und das bereits ausgefertigte Ausweisungsdekret rückgängig zu machen. Nach Erledigung der Untersuchung wollte der Minister Fürst von Wallerstein, welchem sich Krause persönlich vorgestellt hatte, ihn für die Münchener Universität gewinnen, und die meisten Mitglieder der philosophischen Facultät, sogar der alte philosophische Mönch Meilinger, sprachen sich günstig darüber aus. Nur Schelling erklärte sich gegen Krause's Zulassung, weil die Münchener Universität ein geschlossenes Ganzes sei, in das man keine neuen Elemente mehr aufnehmen dürfe. Krause war im September von einem mehrwöchigen, wie es schien, für seine Gesundheit förderlich gewesenen Aufenthalt in dem bayrischen Alpenbade Partenkirchen nach München zurückgekehrt, als am 27. September 1832 ein Schlaganfall seinem Leben ein Ende machte. Sein Schüler und Schwiegersohn, der Freiherr H. K. von Leonhardi hat seit dem Ende der dreissiger Jahre Krause's handschriftlichen Nachlass, zum Besten der Familie, auf Subscription herausgegeben, und ein anderer Schüler, H. S. Lindemann hat 1839 eine „übersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre Krause's" veröffentlicht.

Im weitern Verlaufe seiner philosophischen Entwickelung hatte Krause erkannt, dass die ersten Entwürfe seines Systemes auf einem als wahr vorausgesetzten Satze beruhten, welcher nicht sogleich von einem Jeden verstanden werden könne und zugleich einen problematischen Charakter habe. Diesen Mangel suchte er in seinen spätern Schriften dadurch zu vermeiden, dass er von einem Punkt ausging, über den alle Menschen übereinstimmten, und dieser war seiner Ansicht nach kein anderer, als der selbstbewusste Mensch oder das Ich, dieses letztere also das erste Gewisse, mittelst dessen Erforschung der Mensch an gehöriger Stelle zur Anschauung Gottes gelange. Und dieser Weg sollte als Einleitung den analytischen oder deductiven Theil seines Systemes bilden, welcher die Aufgabe habe, den denkenden Geist vom gewöhnlichen Standorte des Lebens aus zur Erkenntniss Gottes und damit zum eigentlich sachlichen Prinzip der Wissenschaft hinzuführen. Er beginnt demgemäss mit der für alle Menschen unzweifelhaften Anerkenntniss des Ich, welche desshalb der Anfang und Eingang in die Wissenschaft ist. Das Ich ist nun Ein selbes ganzes, bezugiges, sich selbst befassendes, existirendes, harmonisches Wesen, welches gottähnlich ist und alle göttlichen Eigenschaften auf endliche Weise an sich hat. In sich selber ist das Ich Geist und Leib im Vereine und vor und über diesem Gegensatze und Vereine das Ur-Ich. Als ewiger Grund seiner Veränderungen, denen es lebend unterworfen ist, ist das Ich Vermögen; als geschichtlicher Grund dieser seiner Veränderungen ist es Thätigkeit, und sofern Vermögen und Thätigkeit als endliche auch begrenzt erscheinen, ist es Kraft. Die Thätigkeit des Ich zeigt sich als Thätigkeit des Erkennens oder Schauens, des Empfindens oder Fühlens, und des Wollens. Das Ich findet sich somit als ein gegliedertes Ganze seiner Vermögen, Thätigkeiten und Kräfte. Unser Leib ergiebt sich als wesentlicher Theil der Natur, welcher in der Natur gemäss ihren Gesetzen entsteht, lebt und vergeht. Die Natur aber, als die Gesammtheit des Leiblichen, ist selbst nicht das Ich, noch der Geist. Mittelst des Leibes und der Natur gelangen wir auch zur Anerkennung anderer Ich in der Erscheinung ihrer Leiber, ihrer Geberden und ihrer Sprache, welchen andern Ich-Wesen wir gleichfalls einen Geist zuzuschreiben genöthigt sind. Auf diese Weise gelangen wir zur Anerkenntniss einer Gesammtheit der Geister, die aber im Leben mit Leibern verbunden sind. Die Natur ist nun aber nicht der Grund der geistigen Welt, ebensowenig, wie der Geist der Grund der Natur, und es lässt sich aus der Selbstsetzung beider nicht einmal ihr Vereintsein im Menschen befriedigend erklären. Natur und Geist bilden nämlich einen Gegensatz, eine Zweiheit und setzen somit eine ursprüngliche Einheit voraus, durch welche sie entstanden sind und durch welche ihre Vereinigung allein erklärt werden kann. Diese höhere Einheit aber, in welcher Natur und Geisterwelt zu denken sind, ist nicht etwa nur blos der Grund derselben, sondern noch als etwas Selbstwesentliches, als Ureinheit vor und über diesem Gegensatze, d. h. als Urwesen zu denken, indem diese Einheit noch vor und über dieser innern Gegenheit und Vereinheit besteht und sich nicht in dieselbe auflöst und verliert. Dieses Urwesen vor und über der Natur, dem Geist und ihrem Vereine, welche letztere zusammen die Welt sind, ist nun Gott. Indem wir also bestrebt sind, uns selbst in unserm Innern kennen zu lernen, werden wir zuhöchst Gottes inne und erkennen uns als in und durch Gott seiend, sodass Gott das Prinzip von Allem, mithin auch von der Wissenschaft ist. Unsere Selbstinnigkeit also steigert sich uns durch die Anerkennung Gottes zur Gottinnigkeit, wonach wir zugleich bestrebt sind, im Schauen oder Denken, im Fühlen und im Wollen, überhaupt in unserm ganzen Leben immer mit Gott einstimmig und mit Gott vereint zu sein und zu werden.

Soweit gelangen wir im ersten oder sub-

jectiv-analytischen Theil des philosophischen Systems. Der zweite oder synthetische Theil der Wissenschaft nimmt jenen ersten in sich auf und baut und bildet mittelst Entfaltung der obersten Grundwahrheiten das Ganze der Wissenschaft in allen seinen Gliedtheilen und Verhältnissen. Die synthetische Wissenschaft fragt: was ist Gott an sich? und antwortet: Gott ist Gott oder Wesen ist Wesen. Die Schauung Wesen oder Gott ist die Eine unbedingte Schauung, worin jedes einzelne Schauen an sich und für den endlichen Geist als Aufgabe unendlicher innerer Entwickelung enthalten ist. Die Erkenntniss Gottes oder die Wesenschauung ist keines Beweises fähig und bedürftig, sondern an sich selbst gewiss und jeder Beweis selber erst durch selbige möglich. Die Wesenschauung ist unbedingt oder absolut, und unbedingt gewiss oder evident. Sie kann als Eine und ganze durch Nichts anders, als an ihr selbst erklärt und verdeutlicht werden; wohl aber erläutert durch die ihr untergeordneten Erkenntnisse alles und jedes endlichen Gegenstandes, und hinsichtlich der Einen und ganzen Wesenschauung kann auch der endliche Geist, der ihrer inne geworden ist, nicht weiter irren. So erkennen wir zur Forderung des Selbstschauens, des Selbstgefühles und des Selbstwollens, sowie des ganzen Selbstinneseins und Selbstinnigseins noch die höhere Forderung des Gottinneseins und Gottinnigseins, worin zugleich Frömmigkeit und Gottseligkeit enthalten sind. An der Wesen- oder Gottheit unterscheiden wir nun wiederum die Einheit, wonach wir erkennen, dass Gott oder das Absolute wesentlich Eins oder einig, stetig identisch, d. h. sich entsprechend oder sich nicht widersprechend sei. An der Einheit Gottes wird nun wieder die Selbstheit (Substantialität oder Spontaneität) und die Ganzheit (Quantität) unterschieden, für welche Kategorien man gewöhnlich Unbedingtheit, Unbegründetheit oder Absolutheit oder Unendlichkeit Gottes sagt. Der Selbstheit nach ist Gott das wahrhaft selbstheitliche, unbedingte, absolute Wesen, und nur Gott allein ist absolut selbständig, von nichts Anderem abhängig, durch Nichts bedingt. Der Ganzheit nach ist Gott das wahrhaft ganze, d. h. unendliche Wesen, ausser welchem Nichts gedacht werden kann. Beide Grundwesenheiten setzen einander voraus, und sind stetig verbunden, und dadurch erhalten wir auch den Gedanken der Vereinheit. Die Einheit Gottes bleibt aber zugleich vor und über der Selbstheit, Ganzheit und Vereinheit und in abseitlicher Gegenheit zu denselben als Ureinheit bestehen. Die Wesenheit entspricht dem Was; an ihr unterscheiden wir aber noch die Form, das Wie, d. h. dasjenige, wonach die Wesenheit ist, und die Satzheit, wonach Gott als das Einzige Satzige oder Positive geschaut wird. Da nun Gott Einheit seiner Wesenheit ist, so ist auch die Form oder Satzheit der Wesenheit und ihren untergeordneten Wesenheiten entsprechend. Wir unterscheiden daher auch die Einheit der Form oder die Zahleinheit, wonach Gott auch der Zahl nach Einer ist und nicht Zwei und so weiter. Die Form der Selbstheit ist die des sich zu sich selbst Richtens oder Beziehens, die Richtheit oder Bezugheit. Die Form der Ganzheit besteht im Umfangen, Fassen, ist also Umfangheit, Fassheit. Gemäss diesen Grundwesenheiten ist Gott in Richtung zu sich selbst, und weil Alles in Gott ist, auch in Richtung und Beziehung zu Allem; Gott befasst sich selbst und Alles. Beide Wesenheiten sind aber in Gott verbunden und geben so die Formvereinheit. Die satzige (positive) Wesenheit, d. h. die vereinte Wesenheit und Form ist das Sein, die Seinheit, wonach Gott unbedingt daseiend ist. Die Weseneinheit und Formeinheit geben in ihrer Verbindung die Seineinheit, wonach Gott einig und einzig zumal ist. Die vereinte Selbstheit und Richtheit giebt die bezugige (relative) oder Verhaltseinheit, wonach Gott zu sich selbst und zu Allem im Verhältnisse steht, und sofern wir die Ganzheit und Fassheit vereint denken, haben wir die Gehaltseinheit, wonach Gott sich selbst Gehalt oder Inhalt ist und den ächten Gehalt aller Dinge ausmacht; die Verhalt- und Gehaltseinheit zusammen geben die Seinvereinheit. Alle diese Wesenheiten sind an der Einen Wesenheit Gottes unterschieden worden und sind darum die Mannigfaltigkeit und Vielheit derselben. Alles Unterscheidbare ist aber gegen ein Anderes so beschaffen, dass es dasjenige ist, was das Andere nicht ist, und umgekehrt. Dadurch unterscheiden wir an der Wesenheit Gottes den Gedanken des Andersseins, der Gegenheit, gemäss welcher wir denken, dass Gott als Wesenheit auch in sich Unterschiedenes oder Gegenheit ist. Hiernach ist also Gott in sich Gegenwesen und Vereinwesen, und zwar so, dass Gott in sich zwei untergeordnete Wesen ist, nämlich Geist und Natur, welche beide an sich gleichwesentlich und sich darum wechselseitig nebengeordnet sind, und zwar so, dass in dem ihnen gemeinsamen Verhältnisse der Selbstheit und Ganzheit am Geiste die Eine Wesenheit als Selbstheit, an der Natur die Eine Wesenheit als Ganzheit gesetzt ist. Gott ist aber gemäss der Ureinheit seiner Wesenheit auch Urwesen, und indem er als solches und zugleich als seine beiden innern Gegenwesen ist, zugleich in Vermählung mit Geist, mit Natur und mit dem aus der Verbindung von Geist und Natur hervorgehenden Vereinwesen, also auch mit der Menscheit. Und weil Gott auch Zahleinheit ist, so ist er diese Gliedganzheit von Wesenheiten nur einmal. Die Form der göttlichen Gliedganzheit ist die

Vollkommenheit oder Vollgliedheit, wonach Gott vollwesentlich Alles an und in sich ist, nichts Wesentliches an und in Gott fehlt.

In diesem Systeme von Wesenheiten will nun Krause die theilweise Wahrheit des einseitigen Monismus und Absolutismus, des einseitigen Deismus und Dualismus organisch vermittelt und den Pantheismus wirklich überwunden und den ächten Idealrealismus und wissenschaftlichen Theismus als einen sogenannten Pan-en-theismus oder eine All-in-Gottlehre begründet haben. Die Grundwissenschaft oder Metaphysik betrachtet Gott und die obersten bestimmten Wesen in Gott, nämlich Vernunft und Natur und Gott als Urwesen über ihnen und diese drei als vereinte Wesen und erkennt das Verhältniss Gottes zu allen Wesen in ihm in oberster Stufe des Gliedbaues der Wesenheiten und der Wesen nach allen Grundbegriffen und Grundsätzen. Auf diese Grundwissenschaft folgen dann weiter in dem Wissenschaftsgliedbau als einzelne Hauptwissenschaften: die Urwesenlehre, die Vernunftwissenschaft, die Naturwissenschaft, die Vereinswesenlehre, die Religionswissenschaft, die Sittenlehre, die Rechts- und Staatslehre, die Kunstwissenschaft, die Geschichtswissenschaft. Letztere ist die eigenthümlichste und fruchtbarste Seite der Krause'schen Philosophie. Sie wurde aus dessen handschriftlichen Nachlasse von H. von Leonhardi herausgegeben unter dem Titel: „Die reine oder allgemeine Lebenlehre und Philosophie der Geschichte zur Begründung der Lebenkunstwissenschaft“ (1843). Gegenstand der Geschichte ist das Eine Leben oder der Lebenverein Gottes und aller endlichen Wesen, und die Geschichte selbst ist das unendliche Werk Gottes. In der Idee der göttlichen Vorsehung empfängt das Leben und seine Geschichte erst ihre höchste und ganze Einheit, ihre göttliche Weihe und Würde. Zu erkennen, was und wie gelebt werden soll, und zu würdigen, ob das wirkliche Leben dem entspricht, dies ist Gegenstand der Geschichtsphilosophie. Der Geschichtsphilosoph soll wie die Bestimmung und das Gewissen der Menschheit als Eines grossen Menschen wirken. Natur und Vernunft enthalten in sich unendlich viele, der Natur und Vernunft ähnliche, unter sich und mit diesen höhern Ganzen vereinte unendlich-endliche Einzelwesen. Die Idee der Menschheit ist die ewige Vereinreihe solcher in ihrem Werden, Verändern und Bleiben unendlich-endlichen und ewigen Einzelwesen in Natur und Vernunft. Alle Menschen erweisen sich als Ein stetiges Ganze, und daran knüpft sich die Ahnung von Menschheiten anderer Sterne und der Einen Menschheit des Weltalls. Das Erdenleben ist sowohl in Bezug auf die Lebensalter des Einzelmenschen, als auch der Völker, mehr als eine blosse Vorbereitung oder Uebergangszustand für höhere Zustände; in Wahrheit ist vielmehr jede Zeit auf gewisse Weise voll von göttlicher Wesenheit. Dass das Gute dargelebt werde, ist das göttliche Gesetz des Lebens; die Bestimmung der ganzen Menschheit hier auf Erden ist es, eben hier und jetzt das rein Göttliche oder Gute aus aller Kraft gesellschaftlich vereint zu gestalten, rein um der göttlichen Wesenheit willen, die auch hier auf Erden rein verwirklicht zu werden bestimmt ist. Die Bedingniss, dass das Gute im Leben hergestellt werde, ist das Recht, welches selbst ein grundwesentlicher Theil des Guten ist, sofern es das Ganze der von der Freiheit abhängigen Bedingtheit des vernünftigen Lebens ist. Die Idee des Rechts erhebt den Menschen über sich selbst und macht ihn von aller fehlerhaften Selbstheit los; die ewige Forderung des Rechts ist, dass das ganze Gute mittelst des Ganzen seiner zeitlich freien Bedingungen verwirklicht werde. Der dem Recht gemässe Zustand ist als ein bleibender im Staate hergestellt, welcher sich in der Vollendung der Menschheit selber vollendet. Der Staat ist das allseitig vollendete Rechtleben selbst. Dass Gottes Wesenheit als das Gute vollkommen dargelebt sei und werde und dass es als das Eine Gute bestehe, das ist das Eine selbe und ganze Heil Gottes. Dass ferner jedes Endliche die Wesenheit weseninnig und wesenvereint darlebe, das ist das eigne ganze Heil jedes endlichen Wesens. Das Eine Lebensgesetz Gottes ist zugleich das Eine Heilsgesetz und die Eine Heilsordnung Gottes, welche zugleich das Leben aller endlichen Wesen in aller Welt in der unendlichen Gegenwart umfasst. Also ist auch in Folge der Gottähnlichkeit das Lebengesetz jedes endlichen Wesens für sich das Gesetz seines eignen innern Heils; seine eigne Lebensordnung ist auch seine eigne Heilsordnung, welche auch eigenlebig und untergeordnet übereinstimmen soll und kann mit Gottes Heilsgesetz und Heilsordnung. Das endliche Leben aller und jeder endlichen Wesen ist weltbeschränkt und weltlebenbeschränkt, entfaltet sich also zum Theil nur innerhalb der Weltbeschränkung selbst und wird zum Theil in Ansehung seiner Wesenheit in der Zeit von aussenher verneint. Es findet sich also im Leben aller endlichen Wesen eine theilweise Wesenwidrigkeit, zugleich aber auch die Grundlage fortwährender Wiedervereinigung oder Aufhebung dieser Wesenwidrigkeit oder Lebenswidrigkeit. Als ein Uebel ist alles Wesenwidrige jeder Art zu verstehen, es mag nun im Mangel des Lebens oder in Fehl- oder Missbildung des Lebens bestehen oder eigentlich aus der Freiheit der vernünftigen Wesen herrühren, d. h. aus ihrem wesenwidrigen Willen hervorgegangen sein. Aber das Uebel ist niemals eine selbständige

Einheit für sich, sondern immer nur eine Ausnahme, d. h. als Abweichung von der gesetzmässigen Entfaltung des Lebens möglich und wirklich. Das Böse schwindet bei grösserer Reife des Lebens mit den einzelnen Weltbeschränkungen selbst dahin; z. B. Erziehung, Arbeit, Eigenthum verstopft die Urquellen der Verbrechen. In dem Einen Lebensgesetze Gottes ist auch ewig enthalten das Eine Gesetz des göttlichen Heils und darin weiter das Eine Gesetz der göttlichen Errettung vom Uebel. Gott verneint das Wesenwidrige und das Böse und entfernt es aus dem Leben rein und allein durch Wesengemässes und Gutes; er leitet und erzieht die Einzelnen wieder und rettet sie in das Eine Gute. Jedes endliche, gottinnige Vernunftwesen vermag auch darin Gottes Mitarbeiter zu sein, dass es an Gottes ewiger Heilung und Heiligung der endlichen Wesen Theil nimmt, indem es auf alle Weise die Rettung und Heiligung aller derjenigen Wesen befördert, die in seinem Lebenskreise mit ihm vereinleben. Die innere, geistige Grundlage aber des Heils und der Rettung der endlichen Wesen ist eben die Wissenschaft, die Einsicht in die ewige Bestimmung des Lebens, die Erkenntniss der besondern Bestimmung des Menschen und der Erdenmenschheit. Alle Menschen dieser Erde sind bestimmt, Eine Gesellschaft zu bilden, welche das ganze Leben umfasst, als ein Lebeverein für das ganze Menschheitleben, welche Forderung freilich erst in der Reife des Lebens dieser Erdenmenschheit erfüllt werden kann, sodass die Menschheit dieser Erde jetzt nur im allerersten Anfang begriffen ist, im Geiste dieser gesellschaftlichen Idee ihr ganzes Leben zu bilden. Bis jetzt wird eine gesellschaftliche Vereinigung für die Verwirklichung dieser Idee auf dieser Erde auch nirgends gefunden. Nur Ahnungen eines solchen Menschheitsbundes sind bereits vorhanden und diese höchste gesellschaftliche Vollendung der Menschheit auf Erden steht ihr erst noch bevor. Aber die Stiftung des Menschheitsbundes ist von fern und mittelbar durch Luther's Kirchenverbesserung und die freie Wissenschaftsforschung innerhalb der protestantischen Christenheit eingeleitet. Und ich selbst (sagte Krause schon im Jahr 1829) darf und soll mich als den Stifter und Gründer des Menschheitbundes auf Erden betrachten und denselben seit dem Lenzmonat des Jahres 1808 nach Christus gestiftet und bestehend erklären. Diese Lehre vom Menschheitbunde (fügt er 1832 hinzu) ist so einfach, so angeistig und angemüthig, so leicht zu verstehen und spricht jedes noch unverdorbene Herz so leicht an, dass nur wenige Menschenalter vergehen werden bis dahin, wann die Genossen der gebildeten Völker es kaum werden denken können, dass eine Zeit möglich gewesen, in welcher die Menschen diese Einsicht und dieses Gefühl nicht hatten. Dieser Grundgedanke von der Menschheit, dem Menschheitleben und dem Menschheitbunde soll und wird die leitende Grundidee des kommenden, nun schon begonnenen Zeitalters werden, und sie wird Liebe, Friede, Güte, Schönheit, mit Einem Worte Gottähnlichkeit auf Erden geistig begründen und ausbreiten. Und dieses kommende Zeitalter ist das dritte Hauptlebenalter, und erst in diesem ihrem Reiflebenalter wird die Menschheit dieser Erde fähig werden, ihre höchsten und innigsten Lebensverhältnisse mit Gott, mit Vernunft und Natur und mit der Menschheit, und dem Reiche, aller vernünftigen Geister des Weltalters einzugehen, und erst dann wird sie das Reinste, Höchste und Schönste ihres Lebens als ein eigengutes und eigenschönes Ebenbild Gottes vollführen. Schon im Beginne dieses Zeitalters werden die Fähigen sich aller Orten gesellschaftlich vereinigen, um den Urlebebund der Menschheit in einzelnen Anfängen zu gründen. Aber derselbe sondert sich nicht ab als ein Geheimbund, sondern wirkt offen, wie das Sonnenlicht und ist gleichsam das gesellschaftliche Gewissen der Menschheit. Der einzelne Mensch ist das unterste und gleichsam Elementarglied der Reihe; aus der Vereinigung in persönlicher und selbst eigenlebiger Liebe geht die Gemeinschaft der Ehe und der Freundschaft hervor; aus der Ehe entspringt der Familienverein. Eine zweite Reihe menschlicher Gesellschaften bilden die werkthätigen Vereine: Wissenschaftbund, Kunstbund, Rechtbund, Tugendbund, Schönheitbund, Religions- oder Gottinnigkeitsbund. So ist jeder Mensch ein ewiger Genosse des Gottreichs, und sein Erdenleben nur ein Abschnitt eines höhern, in Vergangenheit und Zukunft sich erstreckenden, eigenthümlich bestimmten Lebensganzen. Der Tod ist selbst nur ein Erlebniss, ein Moment des wiedergebärenden Lebens, der Keimpunkt eines neuen Lebenskreises, ein befreiendes, reinigendes, erhebendes, herstellendes Erlebniss. Der endliche Geist lebt nach dem Tode auch dann noch als einziger und eigenthümlicher fort, wenn dereinst alle jetzige Sonnen vergangen sein werden in neugeschaffenen Sonnen, wie dies Krause als Gebet ausspricht: Wenn alle Sonnen einst sind zerronnen, dann leb' ich, noch, o Wesen! als dein Kind und Freund vereint mit dir, o du mein Leben! —

Nach ihrer ethischen Seite ist die Krause'sche Philosophie die energische Fortführung der Prinzipien der Fichte'schen Sittenlehre und ihres keimkräftigen Gedankens der sittlichen Gemeinde, die lebendige Bethätigung der Gesinnung, von welcher Fichte's Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters am Anfange unsers Jahrhunderts ein so beredtes Zeugniss ablegten. Krause hat die praktischen,

geselligen und welterneuernden Consequenzen der „Wissenschaftslehre“ gezogen. „Er stellt (wie **Fortlage** treffend hervorhebt) den Staat und alles gesellige Leben auf die breite Basis der sich von unten herauf bildenden Vereine, Familienvereine, Kunstvereine, Wissenschaftsbündnisse. Hier ist das eigentliche Bild breitester demokratischer Grundlage entworfen. Die Folge davon ist einestheils ein grossartiger Kosmopolitismus, der aber das nationale Element keineswegs ausschliesst oder vernichtet, indem hier das menschliche Ganze immer nur als ein aus selbstwachsenden Organen zusammengewachsenes gedacht wird. Andererntheils entspringt hier die Forderung, dass jede Sphäre menschlicher Bildung und Thätigkeit sich selbst regiere und von keiner andern Sphäre Einflüsse empfange, ohne auf diese auch wieder Einfluss zu üben. Drittens wird diese Ansicht insofern socialistisch, als sie in der organischen Vereinbildung oder dem Associationsprinzip das allmächtige Mittel erblickt, wodurch der Staat als Organismus des Rechtslebens jedem Individuum die Mittel an die Hand giebt, sich eine selbständige sittliche Sphäre zu gründen und darum seine Arbeitskraft zu verwerthen, Der Krause'sche Socialismus ist gerade darum so praktisch und zündend, weil er sich in lauter ganz allgemeinen Kategorien bewegt. Alle richtige Anwendnng von Prinzipien will erst der Erfahrung abgelernt, will von der Erfahrung selbst dictirt und geregelt sein. Gerade der abstracte Gedanke dagegen und er ganz allein wirkt so heilsam und befrnchtend und scharf anregend, indem er zu jenem geräuschlosen, unhinderbaren, freien und tugendhaften Socialismus ermuntert, der das Jahrhundert einer bessern Zukunft entgegenweist. Der in die Zukunft weisende ideale Socialismus Fichte's genügt Krause'n nicht, wenn dieser Zustand nnr als ein künftiger erhofft werden soll, während die Menschheit ihre alten Bahnen läuft. Er sncht daher das organisirende Thun der ans Ueberzeugung handelnden Liebe auf allen möglichen Punkten der Menschheit, also in allen Individuen anzuregen und zu entzünden, damit sie alle selber zu Staatsbildern oder zu Bündnisse bildenden Organisatoren werden, wodurch sich dann die wirklichen Zustände von selbst jenem Ideale immer mehr annähern müssen“. (**Fortlage**, genetische Geschichte der Philosophie seit Kant, S. 223 f.) Unter Krause's Schülern sind folgende die hervorragendsten: H. **Ahrens**, H. K. von **Leonhardi**, H. S. **Lindemann**, K. D. A. **Röder**, Th. **Schliephake**, **Tiberghien**, **Bouchitté**, J. S. **del Rio** (in Madrid).

Fr. Reiff, über Krause's Philosophie. (In den Jahrbüchern der Gegenwart, herausgegeben von A. **Schwegler**, 1845, S. 105—183.)

Kreskas, Chasdai ben Abraham, war um 1340 geboren und lebte erst in Barcelona, dann bis zu seinem Tode in Saragossa. Nachdem er wegen einer beim aragonischen Hofe gegen ihn vorgebrachten falschen Anschuldigung eine Zeit lang in Kerkerhaft gewesen war, erwarb er sich die Gunst des Königs Juan I. Talmudisch gebildet, ohne bestallter Rabbi zu sein, war er zugleich mit den Ergebnissen der verschiedenen philosophischen Schulen des Mittelalters vertraut und in seinen Anschauungen der nominalistischen Geistesrichtung befreundet. Seine um das Jahr 1396 in spanischer Sprache verfasste polemische „Abhandlung über die Glaubensartikel“ enthält eine Beleuchtung der christlichen Lehren vom Sündenfall, der Dreieinigkeit der Menschwerdung, Erlösung, Abendmahlswandlnng. Obgleich durch Josef Ibn Schem-Tob in's Hebräische übersetzt, ist diese Abhandlung gleichwohl den christlichen Lehrern nnbekannt geblieben. Sein Hauptwerk unter dem Titel *„Or-adonaï“* (Licht des Herrn), welches er im Jahr 1410, kurz vor seinem Tode vollendete, war dem Spinoza bekannt, welcher dasselbe in einem Brief an L. Meyer erwähnt. Der Verfasser beleuchtet darin die Grundlehren der Religion, das Dasein Gottes, die unbegrenzte göttliche Allwissenheit, die auf das Allgemeine wie auf das Einzelne sich erstreckende Vorsehung, die (im Sinne des Determinismus gefasste) Willensfreiheit, den Zweck der Weltschöpfung und die Unsterblichkeit des Menschen. Als Endzweck der Schöpfung und höchstes Gut gilt dem Verfasser die geistige Vollkommenheit des Menschen oder das ewige Leben der Seligkeit, die aber nicht durch Erkenntniss, sondern durch thätige Liebe zu Gott erworben wird.

M. Joel, Don Chasdaï Crescas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt. 1866.

Krinis werden bei Epiktetos und Diogenes Laërtios zwei Stoiker genannt, die im zweiten christlichen Jahrhundert lebten.

Kritias aus Athen war ursprünglich ein Schüler des Sokrates, später jedoch als Einer der sogenannten dreissig Tyrannen (Oligarchen) in Athen ein Anhänger der Sophisten und Gegner des Sokrates. In einem langen poëtischen Bruchstücke, welches uns Sextns Empiricus von Kritias aufbewahrt hat, werden ganz im Geiste der damaligen Sophisten Gesetze, Sitten und Götterglaube als Erfindungen der Politik bezeichnet. Nach einer gelegentlichen Aeusserung des Aristoteles hätte Kritias die empfindende Seele mit dem Blute identificirt.

Kritobûlos, ein Sohn des Sokratikers Kritôn, wird bei Xenophon und Platon unter den Genossen des sokratischen Kreises öfters erwähnt.

Kritolaos aus Phasêlis in der kleinasiatischen Landschaft Lykia, war ein Peripatetiker, welcher zugleich mit dem Akademiker Karneades und dem Stoiker Diogenes um 156 v. Chr. als athenischer Gesandter nach Rom gekommen war, wo er Vorträge hielt. Obwohl er sich in seinen philosophischen Anschauungen im Ganzen treu an die Lehren des Aristoteles hielt und dessen Ansicht von der Ewigkeit der Welt und des Menschengeschlechts gegen die Angriffe der Stoiker vertheidigte, wich er doch in andern Punkten von Aristoteles ab. So z. B. dachte er sich die Seele an den Aetherstoff gebunden und erklärte die Lust für ein Uebel.

Kritôn aus Athen, der Vater des Kritobûlos, war ein reicher und angesehener Bürger von Athen, welcher bei Xenophon und Platon unter den Genossen des sokratischen Kreises erwähnt wird. Er war die Seele des von den Freunden des Sokrates entworfenen Fluchtplanes, welchen Platon in seinem kleinen Dialoge „Kriton“ zum Gegenstand einer ethischen Beurtheilung machte. Von siebenzehn Dialogen, welche bei Diogenes Laërtios dem Kriton beigelegt werden, hat sich Nichts erhalten.

Kritôn wird auch ein angeblicher Altpythagoräer genannt, welchem später eine Schrift „Ueber die Besonnenheit“ zugeschrieben wurde.

Kronios, ein Platoniker aus der Zeit des Kaisers Marcus Aurelius, wird als Meinungsgenosse des Numênios aus Apamea und als Anhänger der Lehre von der Seelenwanderung genannt, indem er zugleich das Böse aus der Materie in die Seele kommen liess und deren Eintritt in einen Leib für ein Uebel erklärte.

Kronland, siehe Marci von Kronland.

Krug, Wilhelm Traugott, war 1770 zu Radis bei Wittenberg geboren, seit seinem zwölften Jahre in Schulpforte bei Naumburg gebildet, hatte seit 1788 in Wittenberg, Jena und Göttingen studirt, sich 1794 in Wittenberg als Privatdocent für Philosophie habilitirt und war bald Adjunct bei der dortigen philosophischen Facultät geworden, aber durch seine anonym veröffentlichten „Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion“ (1795) in allerlei Unannehmlichkeiten verwickelt worden. Nachdem er in seinen „Briefe über den Wissenschaftslehre“ (1800) gegen Fichte und in deren Fortsetzung „Briefen über die neuesten Idealismus“ (1801) gegen Schelling aufgetreten war, erhielt er 1801 als Amtsgehülfe des aufklärenden Glückseligkeitslehrers Steinbart eine ausserordentliche Professur zu Frankfurt a. d. Oder und veröffentlichte in dem „Entwurf eines neuen Organons der Philosophie oder Versuch über die Prinzipien der philosophischen Erkenntniss“ (1801) das Programm seiner nachfolgenden philosophischen Thätigkeit. Er wollte darin ein System des sogenannten transscendentalen Synthetismus geben, welches er in der „Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftlichen Grundlehre“ (1803) vollständiger darlegte und in einer Masse späterer Schriften nur immer wieder breit getreten hat. Die durch Kant, Fichte und Schelling angeregten Ideen und Probleme treten uns in der Krug'schen Philosophie mit ihren Schlagwörtern entgegen, aber allesammt ihrer ursprünglichen Bedeutung entkleidet und auf das Niveau des gesunden Menschenverstandes erhoben. Die Philosophie ist, nach Krug, ein Einkehren des Menschen in sich selbst und Aufmerken auf sich selbst, um sich selbst zu erkennen und zu verstehen und dadurch zum Frieden in und mit sich selbst zu gelangen, also Selbsterkenntniss oder eine mit intellectueller Thätigkeit verbundene Selbstanschauung. Die durch dieses Aufmerken auf sich selbst zu findenden materialen und formalen Erkenntnissprincipien sollen dazu dienen, die philosophische Erkenntniss theils zu constituiren, theils zu reguliren. Die materialen Principien bestehen in den sogenannten Thatsachen des Bewusstseins und lassen sich allesammt unter das Bewusstsein: ich bin thätig, oder unter das Ich als Thätigkeit überhaupt zusammenfassen. Die formalen Idealprincipien bestehen in den Gesetzen oder obersten Regeln dieser Thätigkeiten des Ich und werden von diesem gefunden, indem es auf die Gleichförmigkeit und Regelmässigkeit reflectirt, mit welcher sich seine Thätigkeit trotz aller Verschiedenheit vollzieht. Solcher Gesetze gibt es viele und verschiedene, welche erst durch einen gemeinschaftlichen Vereinigungspunkt, d. h. durch ein oberstes Formalprincip zu einem Ganzen verbunden sein müssen, wenn die philosophische Erkenntniss eine wirklich systematische Form erhalten soll. Ein solches muss aber ein Satz sein, welcher den obersten Zweck des Philosophirens durch eine bestimmte Formel characterisirt. Dieser Zweck ist nun aber kein anderer, als zu erforschen, ob und wiefern unter jenen mannigfaltigen Regeln Einheit und Harmonie wirklich oder möglich sei, und wenn dieselbe möglich ist, zugleich eine Anweisung zu geben, wie danach in der gesammten menschlichen Thätigkeit zwischen Empfinden und Denken, Wollen und Handeln durchgängige Uebereinstimmung zu bringen ist. Diesem Zwecke gemäss hat dann die Philosophie eine durchaus practische Tendenz, sie ist Anweisung zur Lebensweisheit, zur Glückseligkeit. Jede Philosophie dagegen, die das Ideale aus dem Realen, das Wissen aus dem Sein oder umgekehrt das Reale aus dem Idealen, das Sein aus dem Wissen ableiten will, geräth nothwendig entweder in einseitigen Materialismus oder in ebenso einseitigen Idealismus, welcher zugleich Nihilismus ist. Beide Wege können

niemals zum Ziele führen, da es nicht möglich ist nachzuweisen, wie das Reale zum Idealen oder das Ideale zum Realen hinzukommen könne.

Nachdem Krug 1804 als Professor der Philosophie auf Kant's Lehrstuhl nach Königsberg derufen worden war und nach dem Tode von Kraus auch die Professur der praktischen Philosophie innegehabt hatte, ging er 1809 als Professor der Philosophie nach Leipzig, wo er bis zu seinem im Jahre 1842 erfolgten Tode blieb und eine Masse von grössern, zum Theil mehrfach aufgelegten Schriften und kleinern Abhandlungen philosophischen, politischen, kirchlichen, staatsrechtlichen, kriegskundigen und vermischten Inhalts veröffentlichte. „Wenn irgend Jemand (sagt Rosenkranz treffend) die literarische Industrie der Philosophie in Leipzig darzustellen vermag, so ist es Krug. Er ist aller Formen mächtig. Lehrbücher, Systeme, Wörterbücher, Abhandlungen, Geschichten, Reden, Recensionen, Sendschreiben, anonym und benamst, trocken, ernst und satirisch spottend, Alles arbeitet er mit grösster Leichtigkeit. Er ist im äussersten Grade ein encyclopädischer Kopf. Sogar eine Encyclopädie der Kriegswissenschaften hat er drucken lassen. Eine unverwüstliche Rührigkeit, ein Drang, zu Allem sein Votum abzugeben, keine Wendung der Literatur, kein Ereigniss der Geschichte ohne die Taufe des populären Wassers zu lassen, zwingen ihm Broschüre auf Broschüre ab. Er ist Selbstdenker, wie der Berliner Aufklärungsmann Nicolai, welcher erst dann sich zufrieden stellt, wenn er die Welt mit dem Geschenk seiner Meinung beglückt hat. Aber Krug ist in allem Ernst subjectiv ein sehr honnetter Mensch. Er meint es mit seinem Aufklärungsstreben, mit seinem Schreien nach Licht und Besserung, mit seinem Enthusiasmus für den gesunden Menschenverstand im höchsten Grade aufrichtig und will nur gerecht sein. Auch soll ihm die Anerkennung eines Talents, für die Durchschnittsintelligenz der Masse den rechten Ton zu treffen, der dann freilich auch wohl in das Gemeine herabsinkt, nicht versagt werden. Mannigfaltige Kenntnisse in der Theologie, der er sich Anfangs gewidmet hatte, und in der Jurisprudenz, haben ihn dabei nie völlig in eine absolut gehaltlose Salbaaderei verfallen lassen. So sehr man irren würde, Krug für einen tiefen Philosophen zu halten, so sehr würde man sich versündigen, seine grossen Verdienste um Ausbreitung des Interesses für Philosophie, um Förderung eines verständigen politischen und kirchlichen Liberalismus und seine strenge Rechtlichkeit nicht sehen zu wollen." (Rosenkranz, Geschichte der Kant'schen Philosophie, S. 305 f.) Was Krug in seinen ersten, oben erwähnten philosophischen Arbeiten und weiterhin in dem dreibändigen „System der praktischen Philosophie" (1817—1819) weitläufigst entwickelt hatte, findet sich gedrängter und geniessbarer in seinem „Handbuch der Philosophie" (1820, in 3. Auflage 1828) in zwei Bänden beisammen. Die als erster Band des Systems der theoretischen Philosophie erschienene „Logik oder Denklehre" (in 3. Auflage 1827) ist noch immer durch zweckmässige Kürze, Klarheit und Verständlichkeit vortrefflich. Auch seine „Geschichte der Philosophie alter Zeit, vornehmlich unter Griechen und Römern" (1815) hat eine zweite Auflage (1827) erlebt. Ebenso sein „Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte", in fünf Bänden, (1827—34) hat es zu einer zweiten Auflage (1832—38) gebracht. Nachdem er 1831 „Universalphilosophische Vorlesungen für Gebildete beiderlei Geschlechts" veröffentlicht hatte, erschienen 1835 — 1838 als „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts" die Flugschriften über „Schelling und Hegel oder die neueste Philosophie im Vernichtungskriege mit sich selbst begriffen", dann „über das Verhältniss der Philosophie zum gesunden Menschenverstande, zur öffentlichen Meinung und zum Leben selbst, mit besonderer Rücksicht auf Hegel", endlich sein Kriegsmanifest gegen den Junghegelianismus der „Hallischen Jahrbücher" unter dem Titel: „Der Hallische Löwe [d. h. *Leo rugiens* = *A. Ruge*] und die martialische Philosophie unserer Zeit oder neuester Krieg auf dem Gebiete der Philosophie" (1838). Seiner im Jahre 1825 unter dem Titel „Meine Lebensreise, von Urceus" veröffentlichten Autobiographie folgte 1831 als Nachtrag: „Leipziger Freuden und Leiden im Jahre 1830 oder das merkwürdigste Jahr meines Lebens."

Ktêsibios wird als ein Schüler des Kynikers Menedêmos und Zeitgenosse des Antigonos Gonatas genannt.

Ktêsippos wird als ein Genosse des sokratischen Kreises genannt.

Kufaeler, siehe Cuffaeler.

Kunhardt, Heinrich, war 1772 zu Osterholz im Hannöverischen, bei Bremen, geboren, unter drückenden Jugendverhältnissen seit seinem fünfzehnten Jahre im Lyceum zu Bremen gebildet und hatte seit 1791 in Helmstädt studirt, wo er sich mit der Kant'schen Philosophie bekannt machte, 1795 Magister und 1796 Adjunct in der philosophischen Facultät wurde, von wo er 1798 als Professor am Gymnasium Katharineum nach Lübeck überging und dort 1844 starb. In seinen philosophischen Anschauungen stand er Anfangs unter dem Einflusse Kant's; der nach-kant'schen Entwickelung der Speculation gegenüber behauptete er eine skep-

tische Tendenz. Seine Schriften sind folgende: Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten in einer fasslichen Sprache dargestellt und ihrem Hauptinhalte nach geprüft (1800); Sokrates als Mensch und Lehrer (eine Uebersetzung von Xenophons Memorabilien des Sokrates mit erläuternden Anmerkungen) 1801; skeptische Fragmente oder Zweifel an der Möglichkeit der Philosophie als Wissenschaft des Absoluten (1804); Grundriss einer allgemeinen oder philosophischen Etymologie (1808); Ideen über den wesentlichen Charakter der Menschheit und über die Grenze der philosophischen Erkenntniss (1813); Vorlesungen über Religion und Moral (1815); Platon's Phädon mit besonderer Rücksicht auf die Unsterblichkeitslehre erläutert und beurtheilt (1817); Betrachtungen über das Ganze des theologischen Wissens (1820).

Kyniker (Cyniker) hiessen die Anhänger des Atheners Antisthenês, welcher Anfangs ein Schüler des Gorgias, dann des Sokrates war und nachmals im Gymnasium Kynosarges bei Athen eine eigne Schule gegründet hatte, deren Lebensgrundsatz die vollkommene Bedürfnisslosigkeit und Selbstgenügsamkeit des Menschen war. Diesen Grundsatz hatte sein Schüler Diogenês aus Sinôpê (am schwarzen Meer) praktisch durchgeführt und darum den Beinamen „der Hund“ (kyôn) erhalten. Seine Schüler waren Kratês aus Theben und seine Frau Hipparchia. Nach dem Tode des Krates artete die kynische Philosophie immer mehr aus und machten sich die spätern Kyniker durch Mangel an Bildung, durch Schmutz und schamlose Frechheit bemerklich, sodass daher das Wort „kynisch“ (cynisch) seine verächtliche Nebenbedeutung erhielt. In edlerer und würdigerer Weise wurde der Lebensgrundsatz der Kyniker durch die Stoiker fortgesetzt, die ihren philosophischen Stammbaum in gerader Linie auf Antisthenes und durch diesen auf Sokrates zurückführten, und der Stoiker Epiktêtos im zweiten christlichen Jahrhundert beschreibt den wahren Philosophen geradezu als Kyniker. Aber daneben fand auch die eigentliche Schule der Kyniker während der Kaiserzeit ihre Fortsetzung. Schon vor der Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts hatte Demetrius, ein Freund des Stoikers Seneca, den Namen und die Lebensweise der alten Kyniker wieder angenommen, und zur Zeit des Kaisers Hadrian begegnet uns ein Kyniker Oinomaos (Oenomaus) aus Gadara, und zur Zeit des Christenspötters Lukianos lebte in Athen der Kyniker Dêmônax aus Kypros.

Kyrênaiker hiessen die Anhänger des Aristippos aus Kyrene (in Nordafrika), welcher in Athen ein Schüler des Sokrates geworden war und die Lust als das Lebensziel des Weisen auf das Banner der von ihm gegründeten Schule gestickt hatte. Zu dieser gehörte zunächst seine Tochter Arêtê und deren Sohn Aristippos (der jüngere), und erhielt dieselbe seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert durch Antipater und dessen Schüler Hêgêsias ihre weitere Ausbildung. Letzterer und sein Schüler Annikêris stifteten eigne Zweige der kyrenaischen Schule, welche Hegesiaker und Annikereer genannt wurden. Auch der als Atheist aus Athen verbannte Theodoros war ein Kyrenaiker, und sein Schüler Enêmeros war es, der in seinem Werke „Das Tempelarchiv“ den religiösen Volksglauben untergrub. Die Lebensgrundsätze der Kyrenaiker wurden später durch die Epikuräer aufgenommen und fortgesetzt.

L.

Lacharês wird in der von Marinos verfassten Lebensbeschreibung des Proklos als Mitschüler des Neuplatonikers Syrianos und als gefeierter Lehrer der Beredsamkeit im 5. christlichen Jahrhundert genannt.

Lactantius (genauer Lucius Caecilius Lactantius Firmianus) lebte in der zweiten Hälfte des dritten und im ersten Dritttheile des vierten Jahrhunderts als christlicher Lehrer der Beredsamkeit zu Nikomêdia in Bithynia, war am Hofe des Kaisers Konstantin des Grossen Erzieher des Prinzen Crispus und starb um das Jahr 330 n. Chr. In seinem Hauptwerke, das den Titel „*Institutiones christianae*“ führt und aus sieben Büchern besteht, hat er von seiner, hauptsächlich aus Cicero geschöpften Kenntniss der heidnischen Philosophie für die Begründung der christlichen Lehre Gebrauch gemacht und sich dadurch den Namen des „christlichen Cicero“ erworben. Obwohl er ausdrücklich die Gedanken aller Philosophen für thöricht erklärte, verlangte er doch den Zusammenschluss der Theologie mit der Philosophie in dem Sinne, dass die Weisheit vorangehen, die Religion folgen müsse und dass sich darum die Menschen täuschen, wenn sie die Religion ohne Weisheit wollen oder nur

das Studium der Weisheit ohne Religion pflegen, da das eine ohne das andere keine Wahrheit enthält.

Leuillier, étude sur Lactance apologiste de la religion chrétienne. 1846.

La Forge, Louis de, war Arzt zu Saumur und mit Des Cartes ebenso, wie mit Clerselier persönlich befreundet, mit welchem letztern er gemeinsam die Veröffentlichung und Verbreitung der Schriften des Cartesius betrieb. Er selbst hat die Lehre des Cartesius auf die Psychologie angewandt in der Schrift *„Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés, de ses fonctions et de son union avec le corps, d'après les principes de Descartes"* (1664), wovon Flayder eine lateinische Uebersetzung (*Tractatus de mente humana, ejus facultatibus et functionibus*, 1669) veranstaltete. In seiner Darstellung des Verhältnisses zwischen Seele und Körper bewegt sich Laforge bereits auf dem Wege zum sogenannten „Occasionalismus" Malebranche's. Körper und Geist gelten ihm als zwei ganz verschiedene Substanzen, welche trotz ihrer Personalunion im Menschen in keiner unmittelbaren Berührung mit einander stehen; vielmehr kann der Körper nur als die gelegentliche Ursache der Entstehung von Gedanken gefasst werden, als deren eigentlicher Hervorbringer Gott gelten muss.

La Galla, Giulio Cesare, war 1576 zu Padula (im Gebiete von Neapel) geboren und zuerst als Arzt auf den päpstlichen Galeeren, dann durch den Papst Clemens VIII. als Professor der Philosophie am Collegium in Rom angestellt. In dieser Stellung hat er als Peripatetiker dreissig Jahre lang der römischen Jugend den Aristoteles erklärt, in seinem Privatleben jedoch den Grundsätzen Epikurs gehuldigt und starb an den Folgen seiner Ausschweifungen im Jahr 1624. Ausser einigen naturwissenschaftlichen Schriften hat er sich besonders durch eine Schrift *„De immortalitate animorum ex Aristotelis sententia libri III"* (1621) bekannt gemacht.

La Grange, siehe den Artikel „Holbach".

Lakydes aus Kyrene, war ein Schüler des skeptischen Akademikers Arkesilaos und seit 241 vor Chr. dessen Nachfolger auf dem Lehrstuhl in der neuern Akademie, deren Grundsätze er zuerst schriftlich dargestellt haben soll, bis zu seinem im Jahre 215 v. Chr. erfolgten Tode.

Lalemandet, Johannes, stammte aus Burgund und lebte im siebenzehnten Jahrhundert als Professor und als Provinzial des Franziskanerordens in Wien. In seinem Werke *„Decisiones philosophicae"* (1644 und 45), welches in drei Theilen Logik, Metaphysik und Psychologie umfasst, giebt er die Lehren der „Thomisten" (Anhänger des Dominikaners Thomas von Aquino) und der „Scotisten" (Anhänger des Duns Scotus) und der sogenannten scholastischen Realisten und Nominalisten und sucht zwischen diesen Schul- und Parteistandpunkten zu vermitteln. Zugleich lässt er sich auf eine Würdigung der Logik des Raymund Lull (Lullus) und der des *Pierre de la Ramée* (Petrus Ramus) ein. Dadurch hat das Werk für die Kenntniss der mittelalterlichen Scholastik eine besondere Wichtigkeit.

La Marre, Guillaume de, ein Franziskanermönch, veröffentlichte im Jahr 1284 als Gegner des Dominikaners Thomas von Aquino sein *„Correctorium fratris Thomae"*, wogegen die Dominikaner ein (wahrscheinlich von dem jüngern Johannes aus Paris um's Jahr 1290 verfasstes, späterhin fälschlich dem Aegidius Romanus zugeschriebenes *„Defensorium seu correctorium in corruptorium librorum angelici doctoris S. Thomae"* ausgehen liessen. Lamarre hat in jener Schrift den bereits von andern Franziskanern gegen die Lehre des Thomas erhobenen Einwürfen nur eine schärfere und reichere Begründung gegeben.

Lambert, von Auxerre, wirkte als Dominikaner um die Mitte des dreizehnten Jahrhunders in Auxerre, als älterer Zeitgenosse des Petrus Hispanus. Sein Werk *„Summa logicae"* ist nur handschriftlich in Paris vorhanden. Er legt darin das von dem Byzantiner Michaël Psellos veröffentlichte Compendium der gesammten aristotelischen Logik zum Grunde und verarbeitete dieselbe mit den Ergebnissen seiner Studien des Boëtius und der arabischen Philosophen Alfarabi, Algazali und Averroës.

Lambert, von Herrenberg, gewöhnlich Lambertus de Monte (d. h. von der *bursa Montis regentium* in Köln) genannt, starb 1499 als Professor in Köln und war der einflussreichste Thomist der Kölner Schule und zwar von der stricten thomistischen Observanz. Er trieb die von den Thomisten gepflogene Verquickung der kirchlichen Orthodoxie mit dem Aristotelismus so weit, dass er unter dem Titel *„Quaestio magistralis de salvatione Aristotelis"* eine Apologie des heidnischen Philosophen schrieb, worin er eine förmliche Seligsprechung desselben in Vorschlag brachte. Ausserdem veröffentlichte er eine *„Copula super libros de anima Aristotelis juxta doctrinam S. Thomae Aquinatis"* (1486) und pflegte auch die Physik in seinen Schriften: *„Copulata pulcherrima super orto libros Physicorum Aristotelis"* (1493) und *„Expositio et commentarii in octo libros Aristotelis de physico auditu"* (1498).

Lambert, Jean François de Saint-Lambert, siehe Saint-Lambert.

Lambert, Johann Heinrich, war 1728 zu Mühlhausen im Sundgau (Ober-Elsass) geboren und als der Sohn unbemittelter Eltern in den dortigen Schulen soweit gebildet, dass er sechzehnjährig in Mömpelgard eine Schreiberstelle annehmen konnte, welche er später

mit einer solchen bei Professor Iselin in Basel vertauschte, bei welchem er Musse zum Studium und Gelegenheit zum Besuch von Vorlesungen erhielt. „Ich schaffte mir (schrieb er 1750 in einem Briefe) einige Bücher an, um daraus die ersten Gründe der Weltweisheit zu lernen. Die Mittel, vollkommen und glückselig zu werden, waren der erste Gegenstand meiner Bemühungen. Ich begriff, dass der Wille nicht könne gebessert werden, wo nicht vorher der Verstand erleuchtet würde. Ich las Wolff, von den Kräften des menschlichen Verstandes, Mallebranche, von der Erforschung der Wahrheit, Locke, Gedanken vom menschlichen Verstande. Die mathematischen Wissenschaften, besonders Algebra und Mechanik, gaben mir deutliche und gründliche Exempel an die Hand, die erlernten Regeln zu bekräftigen. Dadurch wurde ich in Stand gesetzt, auch andere Wissenschaften desto leichter und gründlicher zu erlernen und sie auch Andern besser zu erklären. Es ist wahr, dass ich den Mangel des mündlichen Unterrichts genugsam verspürt habe; doch habe ich denselben durch desto grössern Fleiss zu ersetzen gesucht, und bin nun [1750, im 22. Lebensjahre] durch göttlichen Beistand bereits soweit gekommen, dass ich das Erlernte meiner Herrschaft wieder anbringen kann". Auf Empfehlung Iselin's nämlich war Lambert 1748 in der Familie des Grafen von Salis in Chur Hauslehrer geworden. In dieser Stellung setzte er namentlich seine mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien fort und wurde zugleich von der Stadt Chur in Rechtsgeschäften für die Abfassung schriftlicher Arbeiten benutzt. Im Jahr 1756 trat er mit seinen Zöglingen gelehrte Reisen an, begleitete dieselben zunächst nach Göttingen, dann nach Utrecht, von wo gelegentlich Ausflüge nach Amsterdam, Leyden und dem Haag gemacht wurden, dann ging es nach Paris und durch Frankreich über Nizza, Turin und Mailand nach Chur zurück. Nach einem Besuche seiner Vaterstadt ging Lambert 1759 nach Augsburg, wo er seine „Photometrie" (1760) herausgab, von da nach München, wo er als Mitglied der Akademie mit achthundert Gulden Gehalt angestellt wurde und 1761 seine „Kosmologische Briefe" veröffentlichte, welche auf Newton'schen Grundlagen ruhend zugleich den Denker aus der Wolff'schen Schule zeigten, indem er darin den Weltbau als ein zusammenhängendes, nach einem allgemeinen Gesetze harmonisch eingerichtetes Ganze zu begreifen sucht, dessen letzter Zweck in den vernünftigen Wesen liege, die er sich auf allen Weltkörpern wohnend dachte. Nachdem er wiederum einige Jahre in der Schweiz gelebt und in Folge dessen seinen an den Aufenthalt in München geknüpften Gehalt als Akademiker verloren hatte, dagegen aber von der Berliner Akademie zum auswärtigen Mitglied ernannt worden war, gab er in Leipzig sein „Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein", in zwei Bänden (1764) heraus und begab sich von da nach Berlin, wo er durch Sulzer's Bemühungen dem König Friedrich dem Grossen vorgestellt wurde, aber bei diesem durch sein unbeholfenes und dabei doch mit grossem Dünkel verbundenes Benehmen keinen günstigen Eindruck machte, sodass er erst im nächsten Jahre (1765) zum ordentlichen Mitglied der Akademie mit Anfangs 500 Thalern Gehalt ernannt wurde, der sich allmälich auf 1100 Thalern erhöhte. Später erhielt er vom König auch den Titel Oberbaurath. Nach der Herausgabe seines philosophischen Werkes, des neuen Organon, war Lambert seit 1765 auch in Briefwechsel mit Kant in Königsberg getreten, welcher sich bereits 1763 in seiner Schrift: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" vortheilhaft über Lambert geäussert hatte. Beide verbanden sich mit einander zur Reform der Metaphysik und zunächst zur Vervollständigung der dazu nöthigen Methode. Sie hofften dadurch für die Welt viel Wichtiges zu leisten. Lambert schrieb an Kant, dass dieser sich im „neuen Organon" selbst abgebildet finden werde, und Kant seinerseits erklärte den Verfasser dieses Werkes für das erste Genie in Deutschland, welches fähig sei, in dieser Art von Untersuchungen, die ihn auch vorzüglich beschäftigten, eine wichtige und dauerhafte Verbesserung zu leisten. Er nennt Lambert einen Mann von entschiedener Scharfsinnigkeit und Allgemeinheit der Einsichten, dessen Methode zu denken er öfters mit der seinigen zusammentreffend gefunden habe. Er verspricht, ihm metaphysische Untersuchungen vorzulegen, mit der festen Versicherung, keinen Satz gelten zu lassen, der nicht in Lambert's Urtheil vollkommene Evidenz habe. In einem andern Briefe nennt ihn Kant einen Weltweisen, mit welchem er unter Allen die ähnlichste Gedankenart habe. Uebrigens stimmte Lambert mit dem Königsberger Denker in der Auffassung von Raum und Zeit nicht überein, indem er beide für reellen Schein erklärte, wobei etwas zum Grunde liege, das sich so genau und beständig nach dem Scheine richte, als genau und beständig die geometrischen Wahrheiten immer sein mögen, und ein so schlechthin niemals trügender Schein müsse doch wohl mehr, als nur Schein sein. Im Jahre 1771 erschien Lambert's zweites grösseres philosophisches Werk unter dem Titel „Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen ‚Erkenntniss", in zwei

Bänden. Ob sich dadurch Kant in seinen von Lambert gehegten Erwartungen enttäuscht fand, kann aus dem Abbrechen seines Briefwechsels mit Lambert wenigstens nicht geschlossen werden. Denn er äusserte sich nach Lambert's Tode nochmals in folgender Briefstelle über denselben: „Ich hatte einige Ideen von einer möglichen Verbesserung der Metaphysik, die ich allererst zur Reife wollte kommen lassen, um sie meinem tief einsehenden Freunde zur Beurtheilung und weitern Bearbeitung zu überschicken. Alle meine Hoffnungen, die ich auf einen so wichtigen Beistand gesetzt hatte, sah ich durch den unerwarteten Tod dieses ausserordentlichen Genies schwinden. Denn Lambert war gerade der Mann, den sein heller und erfindungsreicher Geist eben durch die Unerfahrenheit in metaphysischen Speculationen desto vorurtheilsfreier und darum desto geschickter machte, das in meiner Kritik der reinen Vernunft Vorgetragene zu übersehen und zu würdigen, mir die etwa begangenen Fehler zu entdecken und seine Bemühung mit der meinigen zu vereinigen, um etwas Vollendetes zu Stande zu bringen, was ich zwar auch jetzt nicht für unmöglich, aber für langwieriger und schwieriger halte, da diesem Geschäft ein so grosser Kopf entgangen ist.“ Dieser „Mann mit dem goldnen Schnitte“ (wie ihn ein neuerer Denker genannt hat), der in Berlin auch durch sein äusseres Erscheinen in scharlachrothem Rock, hellblauer Weste, schwarzen Beinkleidern, Stiefeln, *Chapeau - bas* und Degen auffiel, war 1777 gestorben. Seine „logischen und philosophischen Abhandlungen“ (erster und einziger Band) wurden von seinem Landsmanne Bernoulli (1782) herausgegeben. Seinen Platz in der Geschichte der Philosophie hat er sich weniger durch sein zweites philosophisches Hauptwerk, die „Anlage zur Architektonik“, als durch das „Neue Organon“ erworben, und in diesem ist es wiederum der letzte Abschnitt, die Lehre vom Scheine oder die Phänomenologie, worin der eigentliche Schwerpunkt seiner Leistung liegt.

Der Verfasser will nämlich in diesem Werke vier Fragen beantworten: Ob es dem menschlichen Verstande erstens an Kräften fehle, ohne vieles Straucheln auf dem Wege der Wahrheit sicher und gewiss zu gehen? Ob demselben die Wahrheit zweitens auch kenntlich genug sei, um sie so leicht nicht mit dem Irrthume zu verwechseln? Ob drittens die Sprache, in welche er die Wahrheit kleidet, dieselbe nicht vielleicht durch Missverstand, Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit unkenntlicher und zweifelhafter mache oder andere Hindernisse in den Weg lege? Ob sich viertens der Verstand durch den Schein blenden lasse, ohne immer zum Wahren durchdringen zu können? Nach diesen vier Fragen entstehen auch vier Wissenschaften, deren sich der menschliche Verstand als ebensovieler Mittel und Werkzeuge (daher der Titel „Organon“, welches Wort bereits Aristoteles und Franz Bacon in demselben Sinne genommen hatten) bedienen muss, wenn er mit Bewusstsein das Wahre als solches erkennen, vortragen und von Irrthum und Schein unterscheiden will. Die erste dieser Wissenschaften nennt Lambert Dianoiologie oder die Lehre von den Gesetzen, nach welchen sich der Verstand im Denken richtet. Eine Sache begreifen heisst, sich dieselbe so vorstellen können, dass man sie für das ansieht, was sie ist und wie sie vorgeht oder wie sie hat geschehen können. Die ersten Wege, wodurch wir zu Begriffen gelangen, sind die Empfindungen, und die Aufmerksamkeit, die wir gebrauchen, Alles, was uns die Sinne an einer Sache empfinden lassen, uns vorzustellen oder dessen bewusst zu werden. Erfahren heisst, eine Sache mit Bewusstsein empfinden, und zwar gehört zu diesem Bewusstsein nicht blos die Vorstellung der empfundenen Sache, sondern auch die Vorstellung, dass es eine Empfindung sei. Die Probe, ob wir uns einer Sache bewusst sind, oder nicht, ist unter allen Proben, die wir anstellen können, die unmittelbarste, und wir können ebenso auch die verschiedenen Stufen der Klarheit des Bewusstseins empfinden. Sind wir uns nun einer Empfindung nicht bewusst, so lässt sich zwar noch nicht schliessen, dass wir sie nicht gehabt haben; denn sie könnte von einer stärkern unterdrückt sein oder man könnte sie vergessen oder nicht darauf Acht gehabt haben. Noch weniger lässt sich aus dem Nichtbewusstsein schliessen, die Sache sei nicht, weil es gar nicht nothwendig ist, dass wir uns der empfundenen Sachen selbst immer bewusst seien. Die zweite Wissenschaft, die Alethiologie, sucht an der Hand der Erfahrung die einfachsten Begriffe auf, verzeichnet diejenigen unter denselben, welche allgemeine Bestimmungen und Verhältnisse ausdrücken und fragt nun, in welche Verbindungen sie treten und wie sich somit aus ihnen zusammengesetzte Begriffe bilden können. In dem Satze des Widerspruchs und in dem Satze des Grundes finden sich die allgemeinsten Gesetze des Denkens und die allgemeinsten Kennzeichen der Wahrheit. Das Bewusstsein unserer Existenz gibt uns den Begriff und zugleich den eigentlichen und wahren Maassstab der Gewissheit. Die dritte Wissenschaft, die Semiotik, ist die Lehre von der Bezeichnung der Gedanken und Dinge. Es wird darin der Versuch einer allgemeinen philosophischen Sprachlehre gemacht. Die vierte Wissenschaft ist die Phänomenologie oder Lehre vom Schein.

Der Begriff des Scheins ist vom Auge oder vom Sehen hergenommen und stufenweise auf bie übrigen Sinne und auf die Einbildungskraft ausgedehnt worden. Der Begriff des Scheins besteht in dem Eindruck, den die empfundenen Dinge auf die Sinne machen. Dieser Eindruck heisst beim Auge das Bild der Sache. In Ansehung der übrigen Dinge haben wir dafür in der Sprache kein Wort. Bewusstsein, Gedächtniss, Einbildungskraft bieten ebenso verschiedene Quellen des Scheins, wie die Leidenschaften und die krankhaften Zustände der Empfindungsnerven. Es werden daher verschiedene Arten des Scheins unterschieden: der natürliche Sinnesschein, der psychologische Schein, der moralische Schein und der pathologische Schein. Geht in dem Scheine eine Aenderung vor, so geht auch in der That eine Aenderung vor; es bleibt aber noch unentschieden, ob sie im Gegenstande oder im Sinne oder im Verhältniss zwischen Beiden oder in allen drei Stücken vor sich gehe. Die Aenderung im scheinbaren Orte sichtbarer Dinge, welche blos von der geänderten Stelle des Zuschauers herrührt, heisst die Parallaxe, und verallgemeinert können wir unter der Parallaxe den subjectiven Theil des Scheins überhaupt verstehen, und sie besteht dann in dem Unterschied der Empfindung, sofern derselbe von der Veränderung des Sinnes und seiner Lage herrührt. Haben weder Object, noch Sinn eine Veränderung erlitten, aus welcher sich Veränderungen im Schein des Objects erklären liessen, so kommt die Veränderung vom Verhältniss zwischen der Sache und dem Sinne. Die Uebersetzung aus der Sprache des Scheins in die wahre, d. h. geometrische und mechanische (mathematische) Sprache, die wir freilich noch lange nicht durchaus wissen, besteht in der Erklärung des Mechanismus, nach welchem die Gegenstände einen Eindruck auf die Sinne machen. Die Sprache des Scheins (wenn wir z. B. sagen: ein Körper ist weiss, roth u. s. w.) dient zur Abkürzung und wir gebrauchen sie auch da, wo uns die wahre bekannt ist. In der gemeinen Erkenntniss sind aber Schein und Wahrheit noch ungetrennt und beide mit dem Irrigen vermengt. Die Einbildungskraft lässt Schein und Wahres ungetrennt; die Absonderung beider ist das Werk des Verstandes, und sofern ihm dieses gelingt, ist er reiner. Die Theorie vom moralischen Schein ist nur eine Anwendung der Lehre des physischen und psychologischen Scheines auf den Begriff des Guten, und es gilt dabei zu ermitteln, wiefern in den Vorstellungen und Begriffen des Guten Wahres enthalten ist. Die subjective Quelle des moralischen Scheins sind die Affecte, welche die von ihnen herrührende Veränderung in der Vorstellung der Dinge zugleich auf mehrere ausdehnen. Die mit Affecten verbundenen Vorstellungen nehmen gewöhnlich die Seele ganz ein und schwächen das Bewusstsein der übrigen Vorstellungen, und wo dies nicht ganz geschieht und man noch andern Vorstellungen Raum gibt, da gibt man bald nur auf die Aehnlichkeiten Acht, welche sie mit denjenigen Bildern und Vorstellungen haben, die der Gegenstand des Affects sind. Eine bestimmte Art des Scheins ist das Wahrscheinliche, welches in einer unzureichenden Anzahl von Verhältnissen eines Satzes zu andern wahren Sätzen besteht und dem Nothwendigen und Gewissen entgegengesetzt wird. Die Optik gibt in der Perspective die Mittel an, den Schein der sichtbaren Dinge so zu zeichnen, dass die Zeichnung ebenso in das Auge falle, wie die Gegenstände selbst, wenn beide aus dem dazu gewählten Gesichtspunkt betrachtet werden. Aus einer Verallgemeinerung des Begriffs der optischen Perspective ergibt sich die transscendente Perspective. Die perspectivische Zeichnung des Scheins ist jedesmal auf einen einzigen Gesichtspunkt eingeschränkt. Jede geschickte und ungezwungene Nachahmung der Geberden und Reden anderer Menschen und noch viel mehr jede Verstellung sind einzelne Stücke der transscendenten Perspective, weil bei der Verstellung der Schein einer ganz andern Gemüthsverfassung, Absicht, Vorsatzes, Characters gezeichnet wird, als wirklich im Menschen ist, der sich verstellt, dieser Schein mag nun in Geberden, Worten oder Handlungen oder in allen zugleich bestehen. Das Gedankenreich bietet uns ebenfalls Stoff zu einem beträchtlichen Theil der transscendenten Perspective. Oft müssen wir uns eine Sache nach demjenigen Gesichtspunkte vorstellen, aus welchem sie Andere betrachten, es sei, dass wir uns in Gedanken an ihre Stelle setzen oder dass wir uns wenigstens von ihrer Vorstellungsart einen Begriff machen müssen. Das Zurückdenken und Ueberlegen unserer eigenen, sowohl dermaligen, als auch ehemaligen Gedanken gehört ebenfalls hierher. Wir stellen uns dadurch mit Bewusstsein in den Gesichtspunkt, in welchem wir uns ohnehin befinden, und dadurch werden wir zugleich in Stand gesetzt, das blos Scheinbare in unsern Vorstellungen vom Wahren zu unterscheiden und diejenige Seite, von welcher wir uns die Sache ansehen, schlechthin als Eine Seite, nicht aber als die ganze Sache anzusehen. Die Dichtkunst beschäftigt sich vornehmlich damit, uns die Dinge nach ihrem Schein darzustellen und dadurch diejenigen Eindrücke vollständig hervorzubringen, welche die Empfindung der Sache selbst in uns machen würde, wenn wir sie aus dem Gesichtspunkt des Dichters sähen.

Je genauer man den Gesichtspunkt kennt, aus welchem Andere sich eine Sache vorstellen, desto leichter ist es auch, ihre Gedanken, Entschlüsse und Handlungen gleichsam vorauszubestimmen. Die Aussicht in die Zukunft macht gleichfalls einen Theil der transscendenten Perspective aus. Die perspectivische Verzeichnung des Zukünftigen setzt die Gewissheit desselben voraus, und gemeiniglich gebraucht man sie, wenn man Andere oder sich selbst zu Entschlüssen bereden will, deren Ausführung eine Reihe angenehmer oder vortheilhafter Folgen an sich hat. — In Lambert's „Architectonik" begegnen uns gelegentlich einige bemerkenswerthe Aeusserungen. Z. B. Dass wir in einem gewissen Punkte des Gehirns denken, macht es glaublich, dass daselbst die Werkstätte der Seele sei, wo sich alle ihre Empfindungen concentriren. Dass wir den Gedanken selbst Ausdehnung, Ort, Abstand geben, sie beisammen und zugleich sein lassen, überhaupt die Begriffe des Raumes und der Zeit auf sie anwenden, rührt daher, dass jede Fiber ihre besondere Lage und Ort im Gehirn habe. Ferner äussert er, dass auch die Triebfedern oder Bewegungsgründe des Willens beim Handeln sich gleich den im Raume wirkenden Kräften ausmessen lassen und dass hierdurch die Ethik in eine förmliche Agathometrie verwandelt werden könne. — Im Jahre 1828 hat die Stadt Mühlhausen Lambert's Geburtshaus mit einer Inschrift bezeichnet und auf dem „Lambertplatze" ihrem Mitbürger eine Denksäule errichtet.

J. H. Lambert nach seinem Leben und Wirken, aus Anlass der zu seinem Andenken begangenen Secularfeier in drei Abhandlungen (von Graf, Erhardt und Huber), herausgegeben von Daniel Huber. 1829.

Lamennais, Hugues Félicité Robert de, war 1782 zu St. Malo in der Bretagne geboren und wurde in der Anhänglichkeit an die katholische Kirche und zum künftigen Priester erzogen. Nachdem er neben den griechischen und lateinischen Klassikern auch die Kirchenväter, die Philosophen des 18. Jahrhunderts und schöne Literatur studirt hatte und durch die Lectüre Rousseau's einige Jahre lang in den Anschauungen der deistischen Geistesrichtung sich bewegt hatte, entschied er sich doch schliesslich für den geistlichen Stand und trat als junger Abbé in seinen *Reflexions sur l'état de l'église en France pendant l 18. siècle et sur la situation actuelle* (1808) für die Freiheit der Kirche gegen die Oberaufsicht des Staats in die Schranken und erklärte kurz und bündig: die Kirche hat Nichts zu fürchten; die Jahrhunderte werden vergehen, die Zeiten selbst verschwinden, aber die Kirche wird bleiben. Unabwendbar auf den Allmächtigen gerichtet, wird sie ihre Geschicke vollenden trotz der Menschen, trotz des Hasses, der Wuth und der Verfolgung, und die Pforten der Hölle werden nichts gegen sie ausrichten! Das Buch wurde verboten, und der 26jährige Abbé zog sich als Lehrer der Mathematik in das Seminar von St. Malo zurück. Nach dem Zusammenbruche der Napoleon'schen Macht erklärte sich Lamennais für die Bourbonen und empfing 1817 im Seminar St. Stulpice zu Paris die Priesterweihe. Als treuer Verbündeter der Hierarchie, deren Macht seine Einbildungskraft gefangen genommen hatte, trat er mit der absoluten Sicherheit eines unerschütterlichen Glaubens für die Sache der Kirche weiterhin mit dem vierbändigen Werk in die Schranken: *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817—23), welches ungeheures Aufsehen erregte. Indem er der herrschenden Gleichgültigkeit gegen die Religion entgegentrat und letztere in ihrer Gestalt als römisch-katholische für die einzig feste Grundlage aller socialen Ordnung erklärte, kämpfte er zugleich mit Beweisgründen, die er aus der Rüstkammer des Skepticismus entlehnt hatte, gegen die kahle Vernunftweisheit überhaupt und gegen die Cartesianische Philosophie des siebenzehnten Jahrhunderts, wie gegen die Freigeisterei und den Unglauben des achtzehnten Jahrhunderts insbesondere. Er fragt: was ist Wahrheit und wahre Religion? und seine Antwort klingt fast wie die Stimme eines platonischen Kirchenvaters: die Wahrheit (sagt er) ist eigentlich das Sein selbst; Alles besteht nur durch die Wahrheit selbst, und in seinem Streben nach Wahrheit verlangt der Mensch im Grunde nur seine eigne Existenz. Aber die Vernunft des Einzelnen kann die Wahrheit nicht selbst finden, sondern muss sie empfangen, wie Jeder sein Sein empfängt. Darum sind alle philosophische Systeme missglückt und endigen nothwendig im Skepticismus. Es muss vielmehr eine untrügliche und unfehlbare Vernunft gesucht werden, welche nur im Gemeinsinne oder in der allgemeinen Vernunft der Menschheit gegeben sein kann. Das Zeugniss dieser Vernunft der Menschheit hat aber nur der Glaube der römisch-katholischen Kirche für sich, welcher als die gegenständlich gewordene göttliche Vernunft verehrt werden muss. Das Organ derselben ist aber der Papst, und wer sich gegen ihn auflehnt, empört sich gegen die allgemeine Vernunft, was dem Wahnwitze gleichkommt. Die allgemeine Vernunft ist die Glaubensregel, welche der Einzelne hinzunehmen hat, wesshalb der Glaube stets der Einsicht vorausgehen muss. — Im Jahr 1824 ging Lamennais nach Rom, wo ihn der Papst Leo XII. den jüngsten Kirchenvater nannte und ihm den Kardinalshut anbot, den er jedoch, sei es aus Klugheit oder aus Bescheidenheit, ausschlug. Nach seiner Rückkehr aus Rom trat er in der

Schrift: *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1825—26) in zwei Bänden von Neuem für die absolute Kirche und den unfehlbaren Papst auf und griff mit leidenschaftlicher Bitterkeit die Declaration vom Jahr 1682 an, welche die Freiheiten der gallicanischen Kirche feststellte. Er wurde vor Gericht gestellt und seine Schrift verboten. Er zog sich nunmehr vom öffentlichen Leben zurück und studirte Romane und poëtische Erzeugnisse der Neuzeit, um an denselben die Verderbniss der Neuzeit nachzuweisen. Zugleich aber deutete er in einer 1829 veröffentlichten Schrift „*Progrès de la révolution et de la guerre contre l'église*“ den Ausbruch einer neuen Revolution und den Untergang der Bourbonen an. Im Jahr 1831 gründete er mit seinen Freunden die Zeitschrift *L'Avenir* mit der Parole „Gott und Freiheit“ und stiftete an den wichtigsten Plätzen in Frankreich einen Verein für die Vertheidigung der religiösen Freiheit. Als sich jedoch der französische Episkopat gegen diese Zeitschrift erklärt hatte, reiste Lamennais mit den übrigen Redactionsmitgliedern nach Rom, wo sie in einer der päpstlichen Curie überreichten Denkschrift für ihre Ideen eintraten, aber keine günstige Aufnahme fanden. Auf der Rückreise von Rom fanden sie in München in einer mittlerweile veröffentlichten päpstlichen Encyclika die ausdrückliche Verwerfung der Lehren des „*Avenir*“ gedruckt vor. Obwohl Lamennais seine Unterwerfung unter die päpstliche Entscheidung erklärte, so zweifelte man doch in Rom an deren Aufrichtigkeit, und in der vier Jahre später veröffentlichten Schrift „*Affaires de Rome*“ (1836), worin er seine Reise nach Rom schilderte, gab er zugleich seine Absage von Rom und sprach als Prophet der Zukunft im Sinne eines neuen Evangeliums seinen Protest gegen die Kirche mit dem Hinweis, dass das Papstthum 1831 versäumt habe, sich mit der Sache der Freiheit zu vereinigen, und nunmehr zu den Todten zu werfen sei. Mittlerweile hatte er 1834 in seinen *Paroles d'un croyant* lyrisch-rhetorische Ergüsse in apokalyptisch-biblischer Prosa in die Welt geschleudert, worin er seinen Bruch mit der Kirche aussprach und neben leidenschaftlichen Angriffen auf die bestehende Gesellschaft in feuriger Sprache der Welt das Evangelium der Freiheit und der Arbeit verkündigte. In seinem *Livre du peuple* (1837) ist vom Christenthum Nichts übrig geblieben, als die Predigt von der allgemeiner Brüderschaft. Das Volk ist der ächte Souverän, von welchem alle Gewalt ausgeht, und die ächte Gesellschaft ist die Organisation der Brüderlichkeit, welche in dem Stifter des Christenthums ihren ersten und höchsten Gesetzgeber preist. Der abtrünnig gewordene Sohn der Kirche trat zugleich in dem Werke *Esquisse d'une philosophie* (1837—41, auch in deutscher Ausgabe unter dem Titel „Grundriss einer Philosophie“, 1843 in drei Bänden) mit einer rein rationellen Weltanschauung hervor, welche an Platonische und Schelling'sche Ideen erinnerte, dabei aber eine ebenso antipantheistische, wie antideistische Färbung hatte. Das Ziel der Philosophie ist nicht, das Unendliche und Endliche oder Gott und Welt zu beweisen, sondern nur ihr Dasein zu erkennen. In Gott selbst werden die drei Principien der Macht als des Vaters, der Intelligenz als des Sohnes und der Liebe als des Geistes unterschieden. In der Welt als einer freien Schöpfung Gottes mittelst des in Gott sich befindenden formbildenden Princips der Materie kommen die göttlichen Ideen ausserhalb Gott zur Verwirklichung. Die Materie ist als eine thatsächliche, an sich unbegreifliche Wirklichkeit von den Körpern zu unterscheiden, in welchen das eigentlich Wirksame Geist ist. Der Urzustand der Menschheit ist nur ihre vollkommene Kindheit, aus welcher sie ohne Ursünde und Erbschuld fortschreitend sich vom thierischen Dasein zu wahrhaft menschenwürdigem Leben erhob. Darum erkenne nur der Mensch, was er ist, und lasse auf der unendlichen Bahn, die er zu durchlaufen hat, den Muth nicht sinken in dem Kampfe, den er sowohl nach aussen, wie in seinem Innern zu bestehen hat; er streite glaubend und hoffend unablässig, ohne in Ruhe zu versinken. — Nachdem Lamennais im Jahr 1848 nach der Februarrevolution, trotz der Abmahnung seiner Freunde, eine unpraktische Rolle gespielt hatte, zog er sich nach dem Staatsstreiche vom 2. December in die Stille des Privatlebens zurück und starb 1854 ohne die Tröstungen der Kirche. Seine „*Oeuvres complètes*“ waren in zwölf Bänden 1836—37, in elf Bänden 1844—46, und „*Oeuvres choisies et philosophiques*“ 1837—41 in zehn Bänden erschienen.

E. Renan, Mr. de Lamennais (in der Revue des deux mondes, 15 Août 1857).

J. Huber, Lamennais (in den „biographischen Skizzen und culturhistorischen Aufsätzen“. 1873, S. 1—33).

La Mettrie, Julien Offroy de, war zu St. Malo in der Bretagne im Jahr 1709 von wohlhabenden Eltern geboren, welche dem Sohne zunächst im elterlichen Hause eine sorgfältige Erziehung gaben und ihn dann in das Collegium zu Coutance, nachher in das Collegium von Plessis zu Paris schickten. Nachdem er bei den Jesuiten in Caën Rhetorik studirt hatte, wurde er von seinem Vater zum geistlichen Stande bestimmt und hatte sich in Paris bereits mit dem Jansenismus befreundet, als er bei einem Besuch in seiner Vaterstadt von einem dortigen Arzt für das Studium der Medicin gewonnen wurde. Er absolvirte dieses in Rheims, promovirte dort

1728 und wurde zur ärztlichen Praxis zugelassen. Im Jahr 1733 besuchte er noch weiter in Leyden die Vorträge des berühmten Boerhave, der ihm sehr gewogen war. Nachdem er sich bis zum Jahr 1742 in seiner Vaterstadt aufgehalten und zugleich mehrere Werke Boerhave's in's Französische übersetzt hatte, wurde er in Paris mit dem Herzog von Grammont bekannt, welchen er als Militärarzt der Garde auf seinen Feldzügen begleitete. Während er einst an einem hitzigen Fieber krank war, glaubte er zu bemerken, dass die Fähigkeit des Denkens nur eine Folge der leiblichen Organisation sei und jede Störung derselben wesentlich auf denjenigen Theil unsers Wesens einwirke, den die Metaphysiker Seele zu nennen pflegen. Von diesem Gedanken erfüllt, schrieb er nach seiner Genesung ein Werk *„Histoire naturelle de l'âme"*, welches 1745 im Haag (La Haye) im Druck erschien (in den spätern *„Oeuvres"* unter dem veränderten Titel *„Traité de l'âme"*). In Folge des Aergernisses, welches er durch diese Schrift veranlasste, verlor er seine Stelle als Militärarzt. Mit dem Hasse der Frommen verband sich der Hass seiner ärztlichen Collegen, gegen deren Leichtfertigkeit und Charlatanerie er in einem satyrischen Werke *„La politique du médecin de Macchiavel, ou le chemin de la fortune ouvert aux médecins"* (1746) zu Felde gezogen war. Das Buch wurde auf Befehl des Parlaments verbrannt und der Verfasser zur Flucht aus Frankreich genöthigt. Er begab sich nach Leyden, wo er eine zweite satyrische Schrift gegen die Aerzte von Stapel laufen liess und sein im Jahr 1747 ausgearbeitetes Werk *L'homme machine* (1748) anonym herausgab, welches in den Niederlanden verbrannt wurde. In Deutschland galt dasselbe Anfangs für eine Arbeit des *Marquis d'Argens* und rief eine Fluth von Gegenschriften hervor. Mittlerweile hatte Lamettrie im Februar 1748 bei dem königlichen Philosophen und Freigeist Friedrich dem Grossen eine Zuflucht gefunden, der ihn als Vorleser anstellte und als Mitglied in die Akademie der Wissenschaften aufnahm. In Berlin nahm er auch seine medicinische Praxis wieder auf und gab ausser einer Uebersetzung von Seneca's Abhandlung vom glücklichen Leben (*Traité de la vie heureuse de Sénèque, avec l'Antisénèque*) noch die Schriften *L'homme plante* (1748) und *Réflexions sur l'origine des animaux* (1750), sowie die cynisch gehaltenen Abhandlungen *L'art de jouir* (1751) und *Vénus métaphysique ou essai sur l'origine de l'âme humaine* (1751) heraus und starb, mit Vorbereitungen zur Rückkehr nach Paris beschäftigt, in seinem zweiundvierzigsten Jahre (1751) an den Folgen des unmässigen Genusses einer ganzen Trüffelpastete. Während Kästner in einem Epigramme das Urtheil sprach: „Ein gutes Herz, verwirrte Phantasie, das heisst auf Deutsch: ein Narr, war Lamettrie", hat sein Landsmann Diderot in seinem Leben Seneca's viel härter über Lamettrie geurtheilt: „Er ist ein Schriftsteller ohne Urtheil, welcher fortwährend die Anstrengung des Denkens mit der Qual des Bösen, die leichten Unbequemlichkeiten der Wissenschaft mit den unheilvollen Folgen der Unwissenheit verwechselt; frechen Geistes in dem, was er sagt, und frechen Herzens in dem, was er nicht zu sagen wagt; tröstend den Verbrecher in seinem Verbrechen und den Verdorbenen in seiner Verderbtheit hat er mit seinen plumpen, aber gefährlichen Trugschlüssen keine Ahnung von den Grundfesten der Sittlichkeit. Ausschweifend, schamlos, possenhaft, schmeichlerisch, ist er gestorben, wie er sterben musste, als Opfer seiner Unmässigkeit und Thorheit; er hat sich getödtet durch die Unkunde der Kunst, welche er ausübte.

In Betreff der Stellung, die Lamettrie in der Geschichte der französischen Philosophie des vorigen Jahrhunderts einnimmt, kommt zunächst seine „Naturgeschichte der Seele" in Betracht, deren Gang und Inhalt im Wesentlichen folgender ist. Noch kein Philosoph (sagt der Verfasser) von Aristoteles bis Malebranche hat uns über das Wesen der Seele Aufschluss gegeben. Seele und Körper sind zusammen und können nur mit einander begriffen werden. Nur allein die Sinne können uns als Führer dienen, um das bewegende Princip im Körper zu entdecken, welches macht, dass das Herz schlägt, die Nerven empfinden und das Gehirn denkt, und welches wir eben die Seele nennen. Sie wächst mit dem Leibe und nimmt mit ihm ab. Eines ersten unbewegten Bewegers bedarf es neben der Materie nicht, welche unauflöslich mit der Form verbunden und darum auch niemals unbeweglich ist. Die Annahme des Descartes, dass Gott die erste und einzige Ursache der Bewegung sei, ist ganz überflüssig. Der Materie kommt auch die Fähigkeit zu empfinden zu, und Lamettrie eignet sich „die schöne Vermuthung" des Kirchenvaters Arnobius an, welcher zur Widerlegung der platonischen Ansicht von der Seele die Annahme eines bis zum vierzigsten Jahre ausserhalb alles menschlichen Verkehrs aufgewachsenen Menschen zu Hülfe nimmt, der erst nachher aus seiner Einsamkeit in die Welt tritt und durch seine isolirte Entwickelung beweist, dass aus den Sinnesempfindungen alles Vorstellen, Denken und Wollen stammt, welches in der menschlichen Gesellschaft durch den Unterricht nur eben weiter entwickelt wird. Jeder Mensch ist aber im Grunde nur seiner eignen Empfindungen unmittelbar gewiss; dass andere Menschen ebenfalls empfinden, schliessen wir aus dem Ausdruck ihrer Empfindungen in Geberden und Tönen mit grösserer Ueberzeugungskraft,

als aus der artikulirten Rede. Alle Empfindungen kommen uns durch die Sinne zu, welche durch die Nerven mit dem Gehirn in Verbindung stehen und in deren Röhren sich als eine feine Flüssigkeit der Lebensgeist bewegt. Soll darum eine Empfindung entstehen, so muss erst eine Veränderung in ihren Organen hervorgebracht werden, wodurch die Lebensgeister afficirt werden, welche alsdann der Seele die Empfindung zuführen. Alle Aufbewahrung der Empfindungen im Gedächtniss ist ebenfalls auf organische Zustände zurückzuführen. — Diesen Standpunkt sucht Lamettrie in der Schrift *„L'homme machine"* mit beredtem Schwung der Darstellung gemeinverständlich zu machen. Erfahrung und Beobachtung unserer körperlichen Organe müssen unsere einzigen Führer sein, und diese Bedingungen finden wir bei Aerzten, die Philosophen sind, nicht aber bei Philosophen, die keine Aerzte gewesen sind. Die Aerzte haben hier allein das Recht, zu sprechen. Den Character des Menschen bestimmen die auf natürlichen Ursachen beruhenden Temperamente. In Krankheiten wird auch die Seele getrübt. Speisen und Getränke haben wesentlichen Einfluss auf die Seele. Vor Erfindung der Worte und der Kenntniss der Sprache war der Mensch kaum mehr als ein Thier und dabei mit weit weniger Instinkt begabt, als die übrigen Thiere. Sobald einmal die Bezeichnungen verschiedener Dinge gegeben sind, bleiben mit der Vorstellung der entsprechenden Zeichen oder Worte alle unsere Ideen fest verbunden. Auf die Thätigkeit der Einbildungskraft lassen sich alle Vorgänge in unserer Seele zurückführen. Der grösste Geist ist, wer die meiste Einbildungskraft hat. Das Wesen des natürlichen Sittengesetzes liegt in der Lehre, Andern Nichts zu thun, was wir nicht wollen, dass man uns thue. Gegenüber der Moral der Enthaltsamkeit und dem „Possenspiele" der Convenienz sucht Lamettrie im *„Discours sur le bonheur"* die Lust oder den Sinnengenuss zu rechtfertigen und weist auf die grosse Bedeutung hin, welche die Erziehung auf die Moral hat. Alles Glück des Menschen ruht auf dem Lustgefühl, dessen Aeusserungen allesammt, obwohl dem Werthe nach sehr verschieden, doch zuletzt auf körperliche Empfindungen hinauslaufen. Die Reflexion kann die Lust wohl erhöhen, aber nicht begründen. Die sinnliche Lust ist intensiv, aber kurz; das Glück dagegen, welches aus harmonischer Stimmung unsers ganzen Wesens fliesst, ist ruhig und dauernd. Bildung, Geist und Wissen sind nur ein zum Glück hinzutretender Schmuck, dessen die grosse Masse der Menschen entbehrt, ohne dadurch vom Glück ausgeschlossen zu sein. Gleichwohl geniesst der Gebildete ein höheres Glück, als der Unwissende; aber das wahre Glück muss uns aus uns selber kommen, nicht von Andern. Obgleich alle Wahrscheinlichkeit für die Existenz eines höchsten Wesens spricht, so ist dieselbe doch ohne Nutzen für die Praxis; die Religion führt ebensowenig die Sittlichkeit mit sich, wie dieselbe der Atheismus ausschliesst. Es ist für unsere Ruhe gleichgültig, ob ein Gott ist oder nicht; und wir kennen die Ursachen, welche in der Natur wirken, viel zu wenig, um läugnen zu können, dass sie Alles aus sich selbst hervorbringe. Am Begriff einer unsterblichen Maschine ist nichts Widersprechendes; auch die klügste der Raupen hat wohl nie recht gewusst, dass ein Schmetterling aus ihr werden sollte, und da unsere Materie ewig ist, so können wir nicht wissen, was Alles aus derselben noch werden kann. Wer so denkt, wird ruhig über sein Schicksal und folglich glücklich sein; er wird den Tod erwarten, ohne sich zu fürchten, noch nach ihm zu verlangen. Die *„Oeuvres philosophiques"* von Lamettrie erschienen 1751 in zwei Bänden in 4°, vollständiger 1774, in drei Bänden in 12° zu Amsterdam und 1774 in zwei Bänden in 8° zu Berlin.

Nerée Quépat, la philosophie matérialiste au 18. siècle. Essay sur Lamettrie, sa vie et ses oeuvres. 1873.

La Mothe le Vayer, siehe Le Vayer.

Lamy, Bernard, war 1640 zu Mans geboren und zuerst in dem von den Vätern des Oratoriums geleiteten Collége seiner Vaterstadt, später zu Paris gebildet. Nachher studirte er Philosophie zu Samur und wurde Lehrer derselben in Angers. In verschiedenen von ihm veröffentlichten mathematischen und naturwissenschaftlichen Schriften zeigte er sich als Anhänger von Descartes und Malebranche. Er starb 1715 zu Grenoble.

Lamy, Dom François, war 1636 im Schlosse Monthyveau in Beauce geboren und hatte die militärische Laufbahn ergriffen. Als er aber im Duell einen Gegner getödtet hatte, trat er in den Orden von Saint-Maur und warf sich mit Eifer auf die Philosophie. Später zog er sich in die Abtei St. Dénis zurück, wo er seine meisten Werke schrieb und 1711 starb. Als eifriger Anhänger von Des Cartes und Malebranche bekämpfte er die Leibniz'sche Lehre von der vorherbestimmten Harmonie zwischen Seele und Leib. Sein wichtigstes Werk *„De la connaissance de soi même"* (1694—98, in 6 Bänden) war eine Nachahmung von Malebranche's Werk *„Recherche de la vérité"*, dessen metaphysischen Lehren er noch besonders in seiner Schrift *„Premiers éléments ou entrées aux connaissances solides"* (1706) darlegte. Als Gegner Spinoza's trat er auf in der Schrift: *„Nouvel athéisme renversé, ou réfutation du système de Spinoza, tirée*

pour la plupart de la connaissance de la nature de l'homme (1706). Ausser einigen theologischen Schriften veröffentlichte er noch *„Lettres philosophiques"* (1703) und *„L'incrédule amené à la religion par la raison"* (1710).

Lamindo Pritanio, (pseudonym), siehe Muratori.

Lamprias, ein Bruder des Plutarchos aus Chaironeia, wird als Peripatetiker genannt. Ein Neuplatoniker Lamprias wird in den Briefen des Kaisers Julianus genannt.

Lange, Friedrich Albert, war 1828 in Wald bei Solingen geboren, hatte 1847 bis 51 in Zürich und Bonn Philologie studirt und 1851 in Bonn promovirt, war 1852 Gymnasiallehrer in Köln geworden und in den Ehestand getreten, hatte sich 1855 in Bonn als Privatdocent habilitirt und psychologische, moralstatistische und pädagogische Vorlesungen gehalten. Nachdem er seit 1858 kurze Zeit in Duisburg Gymnasiallehrer, dann Handelskammersecretair, Redacteur und Buchhändler gewesen war, siedelte er 1866 in die Schweiz über, wo er in Winterthur als Buchhändler, Redacteur und Stadtrath thätig war und 1870 in Zürich Professor der Philosophie und Mitglied des Erziehungsrathes wurde. Von dort wurde er, nachdem er in Tübingen eine lebensgefährliche Operation glücklich bestanden hatte, als Professor der Philosophie nach Marburg berufen (1872) starb aber schon nach drei Jahren an einer langwierigen und schmerzvollen Unterleibskrankheit (1875). Als philosophischer Schriftsteller ist Lange zuerst mit einer kleinen Schrift: „Die Grundlegung der mathematischen Psychologie" (1865) hervorgetreten, worin er in eindringender Sachkenntniss den bei Herbart und Drobisch untergelaufenen logischen Grundfehler bei der Ableitung ihrer Fundamentalformel für die Vorstellungshemmung nachwies. In demselben Jahre erschien die kleine Schrift „J. Stuart-Mill's Ansichten über die sociale Frage und die angebliche Umwälzung der Socialwissenschaft durch Carey" (1865) und „Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft beleuchtet" (1865). In letzterer Schrift fasst er den Kern des socialen Problems in die Frage, ob in der That das Naturgesetz der Concurrenz fort und fort der einzige Weg der Vervollkommnung auch für den Menschen bleiben soll, oder ob mit der Erstarkung der Vernunft im Menschen ein neuer Factor und damit ein Wendepunkt im Kampf um's Dasein eintritt. Nach Lange's Ansicht soll die Vernunft das Naturgesetz des Kampfes um's Dasein aufheben, beziehungsweise auf sein geringstes Maass einschränken, um durch moralische Mächte der exclusiven Wirkung des Egoismus Schranken zu setzen. Nach dem Erscheinen der „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart" (1866), welches Werk gleichzeitig des Verfassers Vertrautheit mit der Philosophie und ihrer Geschichte, wie mit der positiven Naturforschung beurkundete und sein eigentliches Lebenswerk geworden ist, hatte der Herbartianer Gustav Schilling in Giessen in der kleinen Schrift „Beiträge zur Geschichte und Kritik des Materialismus" (1867) mit Lange angebunden, welcher darauf unter dem Titel „Neue Beiträge zur Geschichte des Materialismus, erstes [und einzig gebliebenes] Heft" (1867) eine Zurückweisung der „Beiträge" Schilling's, nebst einer Untersuchung über Epikur und die Grenzen des Erfahrungsgebietes, erscheinen liess. Indem Lange in seinem eigentlichen Lebenswerke, welches 1873—75 in der schweren Leidenszeit des Verfassers in zweiter Auflage und erweiterter Gestalt in zwei Bänden (I. Geschichte des Materialismus bis auf Kant; II. Geschichte des Materialismus seit Kant) erschien, die Entwickelung des Materialismus seit dem Alterthum bis auf die neueste Zeit mit wissenschaftlicher Unbefangenheit in seiner relativen Berechtigung, namentlich Seitens der Bekämpfung der teleologischen Weltanschauung, anerkennt und manchen verschrieenen Persönlichkeiten des Alterthums und der Neuzeit die verdiente Ehrenrettung zu Theil werden lässt, ist gleichwohl das Ergebniss seiner kritischen Geschichte der Standpunkt, auf welchem das enge und dürftige Leben des Menschen eine Erhebung zu höhern Hoffnungen von seiner Bestimmung und eine Ergänzung durch das Ideal gar sehr bedürftig erscheint und der Phantasie die Nährung und Ausbildung solcher Hoffnungen einer schönern und vollkommenern Welt als der wahren Heimath unsers Geistes zu überlassen ist, selbst wenn nur eine geringe Wahrscheinlichkeit ihrer Verwirklichung zugestanden wird. Lange bekennt sich zu den kritischen Grundgedanken Kant's. Es steht ihm fest, dass Kant nur eine einzige Art der Erkenntniss gelten lässt, die empirische und streng verstandesmässige, welche zu einer, durchaus naturalistischen Weltanschauung führt. „Nach der Lehre Kant's wissen wir nur, dass diese ganze Erscheinungswelt Product unserer Sinne und unsers Verstandes mit einem unbekannten Factor ist und dass jeder Versuch, diesen letztern zu erfassen, mit Nothwendigkeit misslingen muss, dass endlich ebendesshalb Metaphysik als Wissenschaft lediglich Selbsttäuschung ist, während sie freilich als Begriffsdichtung ihren Werth hat, ja zu den wesentlichen Bedürfnissen der Menschheit gehört". Mit den religiösen und metaphysischen Dichtungen werden auch die sittlichen Ideen in ein gemeinsames Gebiet des Ideals verwiesen.

Lange, Johann Joachim, war 1670 zu Gardelegen in der Altmark geboren und zuerst Conrector zu Cöslin in Pommern, dann 1697—1709 Rector des Friedrichs-Werder'schen Gymnasiums in Berlin, wo er sich durch eine mystisch-theosophische Schrift unter dem Titel: *„Conspectus de medicina mentis“* als Gegner der Metaphysik zeigte. Seit 1709 Professor der Theologie in Halle, war er A. H. Franke's treuer Freund und wurde durch seine im Jahr 1723 gegen seinen Collegen Wolff in lateinischer Sprache veröffentlichten Schriften, worin er dessen Philosophie als deterministisch (die Willensfreiheit läugnend) und atheistisch, darum staats- und kirchengefährlich hinstellte, die Veranlassung zur Absetzung und Landesverweisung Wolff's und setzte seine Ketzermacherei auch in der deutschen Schrift „Bescheidene ausführliche Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie“ (1724) zum Nutzen und Frommen einfältiger Seelen mit Erfolg fort. Er starb 1744 zu Halle, nachdem er 1741 die Rückberufung Wolff's nach Halle durch Friedrich den Grossen erlebt hatte.

Lange, Samuel Gottlieb, war 1767 in Danzig geboren, seit 1795 Adjunct und seit 1795 ausserordentlicher Professor der Philosophie in Jena, ging aber 1798 als ordentlicher Professor in die dortige theologische Facultät und 1799 in ein Pastorat zu Rostock über. Nachdem er 1794 einen „Versuch einer Apologie der Offenbarung“ veröffentlicht hatte, erschien in demselben Jahre „Dugald Stewart's [des schottischen Philosophen] Anfangsgründe der Philosophie über die menschliche Seele, aus dem Englischen übersetzt und mit einer Vorrede versehen“ (1794, in zwei Theilen.) Er starb 1823 zu Rostock, nachdem er noch kurz vorher ein brauchbares „Lehrbuch der reinen oder Elementar-Logik“ (1828) veröffentlicht hatte.

Laromiguière, Pierre, war 1756 zu Lévignac in der alten Provinz Rouergue geboren und hatte als Lehrer der Philosophie am *Collége d'Esquille* in Toulouse 1788 *Elements de métaphysique* herausgegeben, worin er sich unter dem Einflusse von Condillac's *„Traité des sensations“* stehend zeigt. In einer Reihe einzelner Abhandlungen wird zuerst erörtert, dass die Empfindungen nicht sowohl in den Organen des Körpers, sondern in der Seele sind, sodann wird das Wesen der Empfindung erklärt und auf die besondern Sinnesempfindungen eingegangen und zuletzt eine Widerlegung des Materialismus versucht. Durch die Revolution wurde er nach Paris geführt, wo er sich mit Siéyès befreundete und unterm Kaiserreich 1810—13 als Professor an der Normalschule thätig und zugleich Mitglied der Akademie der moralischen und politischen Wissenschaften geworden war, nachmals ein gelehrtes Stillleben führte und 1837 in Paris starb. Seine im Sommer 1811 an der dortigen Normalschule gehaltenen Vorlesungen erschienen im Druck unter dem Titel *Leçons de philosophie ou essai sur les facultés de l'âme* (1815—18) Er modificirt darin den Condillac'schen „Sensualismus“ in einigen Punkten, indem er die Seele nicht blos, den Sinnen gegenüber, für leidend, sondern zugleich für thätig hält, was sich namentlich in der Aufmerksamkeit deutlich zeige, durch deren Wirksamkeit er successiv alle Vermögen der Seele erzeugt werden lässt. Ausser der Aufmerksamkeit, als dem Grundvermögen, werden auch die Vergleichung und das Raisonnement zu den Thätigkeiten des Verstandes gerechnet. Das Product der Vergleichung heisst Urtheil. Das Gedächtniss ist Product der Aufmerksamkeit und der Rückstand besonders lebhafter Empfindungen. Das Product des Raisonnements und der Vergleichung ist die Reflexion. Die Einbildungskraft combinirt Bilder. Grundvermögen der Willensthätigkeit ist das Verlangen, welches einerseits den Vorzug des Einen vor dem Andern oder die Wahl und andrerseits die Freiheit erzeugt, auf welcher die moralische Zurechnung beruht. Die Idee Gottes ist uns unmittelbar gegeben.

Lasalle, Ferdinand, war 1824 in Breslau als der Sohn eines jüdischen Grosshändlers geboren und zuerst auf dem dortigen Friedrichs-Gymnasium, dann auf der Handelsschule in Leipzig als Kaufmann ausgebildet, kehrte aber nach Breslau zurück, um nach bestandener Maturitätsprüfung dort und nachher noch zwei Jahre in Berlin Philologie und Philosophie zu studiren. Theils wegen der eifrigen Dienste, die er der Gräfin Hatzfeld in ihrem Ehescheidungsprocess leistete, theils wegen seiner lebhaften Betheiligung an der revolutionären Bewegung im Jahr 1848 mehrfach vor die rheinischen Assisen gestellt, kehrte er 1856 nach Berlin zurück, wo er mit jährlich 4000 Thalern Einkünften als Privatgelehrter lebte und sein seit Jahren vorbereitetes Werk über „Die Philosophie Herakleitos' des Dunkeln von Ephesos“ (1857) in zwei Bänden herausgab, welches als die vollständigste Sammlung und gründlichste Verarbeitung der uns aus dem Werke des Herakleitos erhaltenen Bruchstücke gelten darf und nur an dem Fehler leidet, dass Lasalle in den Lehren des alten ephesischen Naturphilosophen bereits die Grundgedanken der Hegel'schen Philosophie finden wollte und die processirende Einheit des Gegensatzes im Sinne der Hegel'schen Dialektik als Mittelpunkt und treibender Begriff der Weltanschauung Heraklits gelten lassen wollte. Lasalle's eigne Weltanschauung tritt gelegentlich in dem Gedanken hervor, dass die Welt der objectiven Dingheit als ein Reich von realen Einzelheiten gefasst wird.

In der Wirklichkeit existirt nur Einzelnes als solches. Das Allgemeine ist der sich hindurchziehende Logos (Gedanke), aber dieser gelangt niemals zur wirklichen sinnlichen Existenz; was existirt, ist immer wieder nur Einzelnes. Neben diesem Naturreiche von Einzelheiten baut die Sprache ein Himmelreich der Allgemeinheiten auf, ein zweites Reich der Idealität, in welchem alle diese Dinge wie in einem Abdruck noch einmal existiren, nur aber in ihre Allgemeinheit erhoben. In den Namen der Dinge existiren die Dinge jetzt so, dass ihre Einzelheit an ihnen getilgt ist. Die Sprache kennt nur Gattungen und Arten und kann es niemals, selbst wo sie dies will, zur wirklichen Einzelheit bringen; das wirklich Einzelne (dieses, jenes) kann in der Sprache immer nur gemeint, niemals gesagt werden. — Im Jahr 1861 erschien Lasalle's zweites grösseres Werk unter dem Titel „System der erworbenen Rechte", in zwei Bänden, worin er eine Versöhnung des positiven Rechts und der Rechtsphilosophie erstrebte. Dann bewegte sich seine Thätigkeit wie Schriftstellerei vorzugsweise auf dem Gebiete der Nationalökonomie und Arbeiterbewegung. Er starb 1864 in Folge eines Duells und ruht in Breslau.

Lasthênia aus Mantinea wird bei Diogenes Laërtios und Andern neben der Phliasierin Axiothea als eine Zuhörerin Platon's genannt.

Lau (lateinisch Lawius), Theodor Ludwig, war 1670 zu Königsberg geboren und in Halle gebildet, war zuerst als Hofrath in Diensten des Herzogs von Kurland und lebte nach dessen Tode während der ersten Jahrzehnte des achtzehnten Jahrhunderts in Frankfurt an der Oder seinen Studien. Dort veröffentlichte er 1717 „*Meditationes philosophicae de deo, mundo et homine*" und 1719 „*Meditationes, theses, dubia philosophico-theologica*", worin er sich den Grundlehren Spinoza's anschloss. Obwohl die erstere Schrift anonym erschienen war, wurde der Verfasser doch bekannt und durch Thomasius in Halle des Atheismus beschuldigt und musste sein Asyl in Frankfurt verlassen. Er starb 1740 zu Altona.

Lax, Caspar, ein Spanier (*Aragonensis de Sarinyena*) hat 1481—1512 einige logische Schriften (darunter „*de syllogismo*") veröffentlicht, worin er sich an den Schotten (Scotus) Johannes Majoris anschloss.

Le Clerc, Jean, gewöhnlich Clericus genannt, stammte aus einer alten Genfer Gelehrtenfamilie, war 1657 geboren und seit 1684 Professor der Philologie an der Arminianerschule zu Amsterdam, wo er 1736 starb. Als Philologe hat er sich durch seine „*Ars critica*" Ruf erworben, ist aber hauptsächlich durch die Herausgabe der „*Bibliothèque universelle*" (1685—1693) und fortgesetzt in der „*Bibliothèque choisie*" (1703 bis 1713) und in der „*Bibliothèque ancienne et moderne*" (1714—27) bekannt geworden. Als Freund und Anhänger Locke's trat er in der Schrift „*Defense de la providence contre les Manichéens, dont les raisons ont été proposées par Mr. Bayle*" gegen den Skepticismus Bayle's auf und beschuldigte diesen im weitern Verlaufe des dadurch eröffneten literarischen Streites sogar des Atheismus. Ausserdem sind unter seinen zahlreichen Abhandlungen in philosophischem Betracht besonders seine „*Entretiens sur divers matières de théologie*" und sein „*Traité de l'incrédulité*" hervorzuheben. Seine „*Opera philosophica*" erschienen 1692 und 93, vollständiger 1710 und 1722 (in vier Bänden) gesammelt.

Lee, Henry, trat im 18. Jahrhundert in der Schrift „*L'antiscépticisme ou remarques sur chaque chapitre de l'essai de Mr. Locke*" (1702) als Gegner Locke's auf.

Leenhof, Friedrich von, war 1647 geboren und 1712 gestorben und hat durch seine im Jahr 1703 veröffentlichte Schrift „Der Himmel auf Erden", worin er die Grundanschauungen Spinoza's mit religiöser Mystik verschmolz, viele Streitigkeiten hervorgerufen.

Le Fèvre, Jacques (Jacobus Faber) war zu Etaples in der Diöcese Amiens (daher gewöhnlich Faber Stapulensis genannt) 1455 geboren, hatte zu Paris Theologie und Philosophie studirt und nach längerer Abwesenheit auf Reisen, namentlich in Italien, zu Paris als Doctor an der Sorbonne bis zum Jahr 1507 Philosophie gelehrt. In seinen Anschauungen schloss er sich an Nicolaus von Cusa an, dessen Werke er auch herausgab. Zugleich erwarb er sich das Verdienst, durch lateinische Paraphrasen und Einleitungen die Schriften des Aristoteles in Frankreich verbreitet zu haben. Hiervon erschienen gedruckt: *Paraphrasis in libros logicos Aristotelis* (1525), *Paraphrasis in Aristotelis physicos libros,* mit Scholien seines Schülers Jodocus Clichtoveus (eines Polen, der zu Anfang des 16. Jahrhunderts an der Sorbonne in Paris lehrte) herausgegeben (1526), *Introductio in Aristotelis ethica, politica et oeconomica,* mit Anmerkungen von Clichtoveus (1514) und *Introductio in Aristotelis libros de anima* (1538). Später wurden diese und andere Commentare zusammengedruckt zu Freiburg (im Breisgau) 1540 und 41 veröffentlicht. Ausserdem hat er Scholien zum *Dionysius Areopagita* und Commentare zum *Hermes Trismegistos,* sowie „*Contemplationes idiotae*" veröffentlicht. Da sich jedoch Faber bei seiner Exegese der heiligen Schrift als Gegner der Scholastik zeigte und die positive Theologie verbessern wollte, kam er mit der Sorbonne und mit den Mönchen in Streit und wurde als angeblicher Lutheraner verketzert und des

Doctorgrades beraubt, jedoch von der Königin Margaretha von Navarra und dem König Franz I. beschützt. Er starb 1537 in hohem Alter. Seine philosophisch-theologischen Lehren wurden durch seinen Schüler Charles Bouillé (Carolus Bovillus) weiter entwickelt. In der Logik wurde er der Vater einer mit den sogenannten Terministen (Nominalisten) verwandten und in Frankreich wie in Deutschland verbreiteten Schule der „Fabristen".

Le Grand, Antoine, war zu Anfang des 17. Jahrhunderts zu Douai geboren und am dortigen Collége als Professor thätig, von wo er im Interesse des Katholicismus nach England geschickt wurde, wo er durch mehrere Schriften zur Verbreitung, Erläuterung und Vertheidigung des Cartesianismus wirkte und im Jahr 1695 noch lebte. Die Titel dieser Schriften sind: *Le sage stoique* (1662), *Philosophia veterum e mente Renati des Cartes* (1671), *Institutio philosophiae secundum principia Renati des Cartes nova methodo adornata* (1672), *Apologia pro Cartesio contra Samuelem Parkerum* (1672) und *Dissertatio de carentia sensus et cognitionis in brutis* (1679).

Leibniz, Gottfried Wilhelm, war 1646 in Leipzig geboren, wo sein Vater Professor der Moral war. Nachdem er den Vater schon im sechsten Jahre verloren hatte, besuchte er bis zum fünfzehnten Jahre die Nicolaischule und las seines Vaters hinterlassene Bücher ohne Wahl mit wahrem Heisshunger, wobei ihm ein ausgezeichnetes Gedächtniss zu Statten kam, sodass er schon in seinen Schuljahren den Grund zu der umfassenden Polyhistorie legte, die ihm später eigenthümlich war. In seinem fünfzehnten Jahre (1661) besuchte er bereits als Student die akademischen Vorlesungen, zunächst juristische für sein Fachstudium, daneben aber auch philologische, historische, mathematische, naturwissenschaftliche und philosophische. In der Philosophie machte er sich nicht blos mit Platon und Aristoteles, sondern auch mit den Scholastikern bekannt. Nachdem er noch in Jena, besonders unter der Leitung des Mathematikers Weigel, eine Zeitlang studirt hatte, erwarb er sich in Leipzig die Würde eines Magisters der Philosophie durch Vertheidigung einer lateinischen Abhandlung „Ueber das Princip des Individuums" (1663), worin er die schon von Petrus Aureolus und Durandus de S. Porciano vertretene nominalistische Lehre („*omne individuum tota entitate individuatur*") gegen die realistischen Anschauungen der Thomistenschule vertheidigte. Darauf beschäftigte er sich wieder mit Jurisprudenz, wie die im Jahr 1664 herausgegebenen „*Quaestiones philosophicae ex jure collectae*" beweisen, und daneben mit Mathematik, wie die im Jahr 1666 erschienene Abhandlung „*De arte combinatoria*" beweist, worin er seine Bekanntschaft mit dem Scholastiker Raimund Lullus zeigte. Indem er darin die Lehre von der künstlichen Verbindung der Zahlen und der Begriffe entwickelte und deren Nutzen für die Wissenschaft darstellte, hielt er dafür, dass es gelingen könne, alles Denken auf ein Rechnen zurückzuführen, wenn für die einfachsten Begriffe und für die Verbindungsweisen derselben ebenso angemessene Zeichen gefunden würden, wie sie die Mathematik besitzt. Zugleich war dieser Abhandlung der Versuch eines mathematischen Beweises für das Dasein Gottes beigefügt. Daneben finden sich darin auch Bemerkungen über die Begriffe von Recht und Gerechtigkeit. Er sagt darin unter Anderm: In der platonischen Republik bemerkt Thrasymachos, Recht sei was den Mächtigen nütze; Gott ist das Mächtigste von Allem; kein Mensch hat über den andern absolute Gewalt, denn ein Schwächerer kann den Andern tödten. Der Nutzen Gottes besteht nicht im Gewinn, sondern in Ehre; die Ehre Gottes ist das Maass alles Rechts; es existirt keine Wissenschaft des Gerechten, eine solche ist erst nach Aufstellung des Princips selbst möglich; die Gerechtigkeit ist die Tugend, welche zwischen den Affecten die Mitte hält, den Menschen zu helfen und zu rathen; man darf Andern helfen, wenn es keinem Andern schadet. — Bei seiner Bewerbung um die juristische Doctorwürde wurde der erst Zwanzigjährige abgewiesen und wandte sich deshalb mit seiner Promotionsschrift „*De casibus perplexis in jure*" nach Altorf, wo er nach glänzender Vertheidigung dieser Abhandlung die Doctorwürde zugleich mit dem Antrag einer akademischen Professur erhielt, welche letztere er jedoch ablehnte. Auf seiner Reise von Leipzig nach Altorf entwarf er die Abhandlung über die „neue Methode zum Erlernen und Lehren der Jurisprudenz". Er arbeitete Abends in den Gasthäusern die ersten Umrisse, ohne alle Beihülfe von Büchern. In Nürnberg, wo er sich eine Zeit lang mit andern Adepten dem Studium der Alchemie ergab, lernte er 1667 den gewesenen kurmainzischen Minister, Baron von Boyneburg kennen, welcher ihn mit nach Frankfurt nahm und ihn bestimmte, mit ihm an den kurfürstlichen Hof nach Mainz zu gehen. Auf den Antrieb seiner Freunde, eine Schrift zu veröffentlichen, welche ihm die Bekanntschaft grosser Männer und die Gunst der Fürsten erwerben könne, gab er in Mainz die gedachte „neue Methode" unter dem Titel „*Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, cum subjuncto catalogo desideratorum in jurisprudentia*" (1669) heraus. Herr von Boyneburg nannte, bei Gelegenheit der Uebersendung eines Exemplars dieser Schrift an Herman Conring in Helmstädt, den Verfasser einen Doctor von 22 Jahren, welcher gelehrt, scharfsinnig, ein

guter Philosoph, stark und sicher in der Speculation und überhaupt ein Mann von vielem Wissen, gebildetem Urtheil und grossem Fleisse sei. Während erst der zweite, besondere Theil dieser Schrift von der Jurisprudenz handelt, verbreitet sich der erste, allgemeine Theil über die Art der Studien überhaupt und über die Verbindung der Wissenschaften. Die Studien, sagt Leibniz, erfordern eine gewisse Beschaffenheit der Vernunft, um zu vollkommenen Vermögen oder Thätigkeiten zu gelangen. Der Zustand derselben ist die Sicherheit und Leichtigkeit der Thätigkeit überhaupt. Diese wird bleibend, wenn sie erworben wird. Das Subject der Thätigkeit ist entweder unbeseelt, wie z. B. die chemischen Stoffe, oder beseelt und lebendig, wie das Thier, welches von der Nahrung angelockt wird, und wie der Mensch, welchem man durch Ehre schmeichelt. Die Art der Erwerbung der Thätigkeit ist entweder supernaturale Eingebung oder natürliche Angewöhnung, und letztere heisst Lehre. Diese wird in dem empfindenden Menschen durch den Sinn mittelst einer Thätigkeit bewirkt; die Kunst der Lehre heisst darum Didaktik; sie verhält sich zur Seele, wie die Medicin zum animalischen Körper: der Arzt soll schnell, sicher und angenehm heilen; ähnlich soll der Lehrer verfahren, er soll das Wahre lehren, dasselbe fest einprägen. Der Unterricht kommt dem Menschen allein zu. Die eigentlichen menschlichen Vermögen sind Gedächtniss, Einbildungskraft, Urtheil; diesen entsprechen die Mnemonik, Logik und Analytik. Jede Thätigkeit der Seele ist Gedanke, auch das Wollen; denn im Wollen denken wir die Güte einer Sache. Jeder Gedanke ist ein Vorstellen. Jede Vorstellung ist einzeln oder allgemein; von jener kommt die Geschichte oder das Factum, von dieser die Einsicht oder die Kenntniss her. Letztere ist beweisbar. Entsteht das Allgemeine durch Induction des Einzelnen, d. h. der Vielheit desselben, so ist es das Allgemeine der Beobachtung oder Erfahrung. In derselben Materie giebt es Geschichten, Beobachtungen und Theorien, daher sind die Vorstellungen im Allgemeinen nicht nach der Art der Verbindung und des Zeichens, sondern nach der Art der Bestimmungen einzutheilen. Sie sind einfach oder zusammengesetzt; einfach dann, wenn sie nicht durch andere bekannte Bestimmungen erklärt werden können. Sind sie unmittelbar durch den Sinn gegeben, so sind es sinnliche Qualitäten; alles, was sinnliche Qualitäten hat, heisst ein Ding. Will man zeigen, dass etwas ist, so muss dasselbe aus demjenigen bewiesen werden, was wir selbst oder Andere empfunden haben. Die Qualitäten zusammen constituiren das Wesen, die Sinnlichkeit, die Existenz; die Beziehungen oder Affectionen des Dings entstehen aus dem Gedanken vieler Dinge zusammen. Aus dem Zusammensein entsteht die Vergleichung: Aehnliches, Unähnliches, Gegentheil, Gattung, Art, Allgemeines, Einzelnes; aus der Consistenz entsteht der Zusammenhang: Ganzes, Theil, Ordnung, Eins, Vieles, Nothwendiges, Zufälliges, Ursache. Von den sämmtlichen Qualitäten im Besondern werden einige vom Verstande, andere von der Phantasie durch Vermittlung körperlicher Organe gefasst. Mit dem Verstande werden blos zwei sinnliche Qualitäten, Gedanke und Causalität wahrgenommen. Der Gedanke ist eine sinnliche Qualität des menschlichen Verstandes oder eines gewissen Dings in uns, von welchem wir merken, dass es denkt. Denken kann ebensowenig, wie Gestalt und Ausdehnung erläutert werden. Die Causalität ist eine sinnliche Qualität und wird aus den Wirkungen einer gewissen Ursache aufgezeigt. Sie ist eine Qualität, welche Gott als der Ursache der Welt, den Engeln und der menschlichen Seele als Ursache der Bewegung des Körpers eigen ist; aber die Art des ursprünglichen Bewirkens selbst kann nicht erörtert werden. Die Metaphysik betrachtet die genannten Qualitäten, die Pneumatik betrachtet die Thätigkeit der unkörperlichen Dinge nach aussen und die Logik die Thätigkeit derselben nach innen. Dahin gehört auch die praktische Philosophie oder die Lehre vom Angenehmen, Nützlichen und vom Gerechten oder allgemeinen Nutzen. Dahin gehören die Beweise der Existenz und der Attribute Gottes, der Engel und der Unsterblichkeit der Seele. Die sinnlichen Qualitäten der körperlichen Organe sind mehreren Organen gemeinsam; daher kommt die Zahl, welche mit den äussern Sinnen gefasst wird, und die Wissenschaft der Arithmetik; ferner die Ausdehnung verschiedener Art, durch Getast und Gesicht wahrgenommen, die Wissenschaft der Geometrie. Der Körper hat ausser der Ausdehnung und Zahl noch eine andere sinnliche Qualität: daraus entsteht die Physik. Die allgemeine Physik erläutert die Bewegung; in den übrigen Qualitäten ist blos jene Bewegung, durch sie können alle andere mit Hinzunahme der Ausdehnung erläutert werden. Der einfachste, die Bewegung percipirende Sinn ist das Gefühl; es giebt auch besondere Qualitäten des Gefühls: Härte, Flüssigkeit, Zähigkeit. Von den Qualitäten handelt die abstracte Philosophie; auf sie folgt die concrete Philosophie über die Dinge, in welche jene Qualitäten zusammenlaufen. In dieser werden die Qualitäten blos historisch durchgegangen. Es wird weiter nicht bewiesen, sondern Alles blos unter die abstracte Philosophie subsumirt. Dieselbe handelt von Gott, Engeln, Menschen, Dünsten, Meteoren, Feuer, Wasser, Mineralien, Pflanzen und Thieren.

Die Kosmographie erörtert die Verbindung der Körper unter einander, wie sie in der Welt vertheilt sind; dahin gehört die sphärische und theoretische Geschichte der Himmelskörper, die Sternkunde, die Geschichte des Universums vom Anfang der Schöpfung, die Genealogie, die Geschichte der Welt, der Länder, Nationen, Staaten und Sitten. — Indem damit Leibniz in seinem Jugendwerke, nach dem Vorgange Franz Bacon's, eine Art systematischer Encyclopädie aller Wissenschaften giebt, glaubt er mit dieser Eintheilung derselben Alles erschöpft und die Elemente der Wissenschaften kurz, aber vollkommen gezeichnet zu haben, um nunmehr im zweiten, besondern Theile die Jurisprudenz als die Wissenschaft des Rechts für einen gegebenen Fall, oder als die Wissenschaft der Handlungen, sofern sie gerecht oder ungerecht heissen, zu bestimmen. Gerecht und ungerecht aber ist, was öffentlich nützt oder schadet, der Welt, dem Regierer derselben oder Gott, der Menschheit und dem Staate. Der Wille oder Nutzen Gottes geht, im Falle einer Collision, dem Willen oder Nutzen des Menschengeschlechts und des Staates vor. Nach dieser Subordination muss man die Jurisprudenz als göttlich, menschlich und bürgerlich bezeichnen. Die Moralität, d. h. die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit einer Handlung, entsteht aus der Qualität der handelnden Personen oder aus der sogenannten moralischen Qualität. Die moralische Möglichkeit heisst Recht, die moralische Nothwendigkeit heisst Pflicht. Das Subject der moralischen Qualität ist Person und Sache; die Person ist ein vernünftiges Wesen, welches natürlich oder bürgerlich bestimmt ist. Natürliche Personen sind Gott, Engel, Mensch; aber Gott hat, als Subject des höchsten Rechts auf Alles, keine Verbindlichkeit gegen Anderes. Bürgerliche Personen sind Versammlungen oder Collegien, welche unter erkennbaren Zeichen einen und denselben Willen haben. Object des Rechts und der Verbindlichkeit ist der Körper, der Leib des Subjects, die Sache und die dritte Person. Das Recht auf unserm Körper heisst Freiheit; das Recht auf eine Sache heisst das Vermögen, etwas zu haben; das Recht auf eine Person heisst Macht. Verbindlichkeit ist die Verpflichtung, die Freiheit des Andern, dessen Macht nicht hindern zu dürfen. Das wirkliche Hindern heisst Beleidigung. Die Verbindlichkeit heisst positiv, wenn die Macht des Andern uns nicht hindert, etwas zu thun oder zu leiden. Die übrigen Pflichten sind mehr primitiv: die Ursache der moralischen Qualität ist die Natur und die Handlung; die Natur ist die Ursache der Freiheit oder des Vermögens und der Verbindlichkeit, Andere nicht zu hindern; die Handlung ist die Ursache der Macht in einer handelnden Person, etwas zu thun oder etwas durch sich selbst und seine Person zu leiden. Sie ist entweder Besitz oder Beleidigung oder Uebereinkunft. Der Besitz giebt uns das reale Recht auf unserm Körper, den wir vor allem Andern besitzen, und ferner das Recht auf Dinge, welche noch nicht im Besitz sind. Aus dem erstern folgt die Freiheit, aus dem letztern das Vermögen zu haben. Wir haben deshalb das Recht, unsere Sachen zuzueignen, wo wir sie finden, und Andere haben die Pflicht, uns daran hindern zu dürfen. Im natürlichen Zustande giebt die Beleidigung dem Verletzten das Recht der Freiheit und des Vermögens der Gewalt oder des Kriegs gegen solche, welche die Gesellschaft stören. Im Staate ist diese Freiheit beengt; man muss sich im Staate mit der Schätzung und der Strafe begnügen. Die Beleidigung ist die Quelle der Verbrechen; die Uebereinkunft befasst alle Versprechungen. Die Verbindlichkeiten gegen öffentliche Urtheile und Erkenntnisse gehen auf körperliche Strafen oder auf Geldstrafen und gehören zur Quelle der Verträge; denn jeder Unterthan verspricht dem Staate, den Gesetzen gehorchen zu wollen. Dahin gehören alle politischen Ordnungen, durch welche die Handlungen der Unterthanen bestimmt werden; dahin gehört überhaupt das Leben derselben und Alles, was die Sicherheit der Bürger, die Ehre Gottes und der Obrigkeit betrifft. Das öffentliche Recht und alle Processe, Civil- und Criminalprocesse fliessen aus derselben Quelle. Das Ende derselben ist das Urtheil als die Verwirklichung der moralischen Qualitäten, damit diejenigen, welche im Besitze der moralischen Macht und Nothwendigkeit sind, auch die natürliche haben. Die Arten der Erwerbung des Rechts sind die Natur, die Freiheit und das Recht auf Sachen, welche in Niemandes Besitze sind; ferner die Succession, wodurch kein neues Recht producirt wird, sondern blos ein altes übergeht; der Besitz selbst; der Vertrag und die Beleidigung als Bruch der menschlichen Gesellschaft, welcher im Naturzustande alles Recht aufhebt, da hier Jeder das absolute Recht auf Alles hat, was im Staate durch Gesetze bestimmt wird. Die Ursachen des Rechts bei dem Einen sind die Arten des Verlustes bei dem Andern oder der zu erwerbenden Verbindlichkeit. Die Arten der letztern sind die Ursachen der Erwerbung des Rechts oder der Befreiung von dem, was der Mensch schuldig ist; solche Arten sind der Tod, wenn keine Erben vorhanden sind, die Zahlung, welche die Rechnung tilgt, und das Uebereinkommen, wodurch das Gesetz eingeschränkt wird. Hiermit glaubt Leibniz die allgemeinen Rechtsbestimmungen aus evidenten Principien entwickelt zu haben und bemerkt zugleich, dass man eine andere Ursache des Rechts und der Verbindlichkeit schwerlich werde finden können. Darauf erörtert er die

didaktische, die historische, die exegetische, die polemische Jurisprudenz.

Schon in diesem Jugendwerke Leibnizens ist sein allumfassendes Streben zu erkennen. Die „neue Methode“ enthält keine trockene Aufzählung wissenschaftlicher Disciplinen, sondern eine Regelung und Vereinigung derselben durch den Gedanken der Methode, welche freilich den Stoff mehr äusserlich behandelt, als innerlich durchdringt. Sein Gönner, Herr von Boyneburg, hatte ihm ein Buch von Nizolius mitgetheilt, welches von den wahren Principien und von der wahren Art, gegen die falschen Philosophen zu philosophiren, handelte. Davon veranstaltete Leibniz eine neue, mit Anmerkungen und Abhandlungen versehene Ausgabe, welche 1670 in Frankfurt gedruckt wurde. Bald darauf wurde er mainzischer Canzlei-Revisionsrath und vertiefte sich viel in theologische Schriften. Durch Boyneburg, einen zum Katholicismus übergetretenen Protestanten, welcher schon im Jahr 1660 in Rom für eine Wiedervereinigung der Protestanten mit den Katholiken thätig gewesen war, wurde auch Leibniz für diese Wiedervereinigungsbestrebungen gewonnen, denen der kurfürstliche Hof in Mainz nicht abgeneigt war. Es wurde viel darüber verhandelt und correspondirt, ja selbst Druckschriften gewechselt. Von Boyneburg aufgefordert, veröffentlichte Leibniz eine Schrift *„Confessio naturae contra Atheistas“* (1668), eine Vertheidigung der kirchlichen Trinitätslehre gegen den polnischen Socinianer Wissowatius, welche unter dem Titel *„S. S. Trinitas per nova inventa logica defensa“* (1669) im Druck erschien und zeigen sollte, dass die Logik der Orthodoxie keineswegs zuwider wäre. Ausserdem veröffentlichte er (1670) zwei physikalisch-philosophische Abhandlungen *„theoria motus concreti“* und *„theoria motus abstracti“*, worin sich bereits Keime seiner Monadenlehre erkennen lassen, und (1671) eine optische Abhandlung über die Kunst, Gläser zu schleifen. Daneben trug er sich mit politischen Zwecken und Plänen. Er verfasste eine eigne Denkschrift an Ludwig XIV. von Frankreich, worin er denselben zur Eroberung Aegyptens zu bewegen suchte, um dessen Pläne von Holland und durch Holland von Deutschland abzuleiten. Im Jahr 1672 begab er sich selbst nach Paris in Gesellschaft des jungen Freiherrn von Boyneburg, dessen Studien er leiten sollte und mit welchem er vorzugsweise solche Autoren las, die von Staatssachen handelten. In Paris machte er die Bekanntschaft der damals bedeutendsten Gelehrten Frankreichs, namentlich des Mathematikers und Physikers Huygens (Hugenius), der ihn in die höhere Mathematik einführte, und des Philosophen Malebranche. Bei einem mehrmonatlichen Zwischenaufenthalt in London trat er mit Newton, Boyle, Wallis, Oldenburg und Collins in Verbindung. Nachdem er 1776 vom Herzog von Braunschweig-Lüneburg und Hannover zum Hofrath und Bibliothekar ernannt worden war, begab er sich von Paris aus über London und Amsterdam nach Hannover. In Paris aber hatte Leibniz, wie er selbst schreibt, zuerst die Schriften des Descartes und daneben Spinoza's Ethik, schon vor ihrem Erscheinen, in einer ihm von Tschirnhausen mitgetheilten Abschrift studirt, zugleich aber auch Auszüge aus den Schriften Platon's gemacht. In Paris war es auch, wo Leibniz im Jahr 1676 correspondenzweise über Newton's „Arithmethik der Fluxionen“ unterrichtet, die von Newton erfundene Differential- und Integralrechnung formell vervollständigte. In Hannover stand er beim Hofe bald in grosser Gunst und hatte nicht bloss die Bergwerke zu beaufsichtigen, sondern fuhr auch fort, sich mit allen möglichen Wissenschaften zu beschäftigen. Seine erste philosophische Schrift war ein in der Leipziger Zeitschrift *„Acta eruditorum“* (1684) in lateinischer Sprache veröffentlichter Aufsatz „Gedanken über die Erkenntniss, die Wahrheit und die Ideen“, worin er die aristotelische Schule zeigt und sich gegen Cartesische Begriffsbestimmungen erhebt. Er sucht zunächst den Unterschied zwischen dunkeln und klaren, verworrenen und deutlichen, unangemessenen und angemessenen, symbolischen und intuitiven Ideen (Begriffen) zu bestimmen. Dunkel nennt er einen Begriff, der nicht hinreicht, um eine vorgestellte Sache als solche zu erkennen. Sein Gegentheil, der klare Begriff, ist verworren, wenn die einzelnen Merkmale nicht von einander unterschieden werden können. Hierher gehören die sinnlichen Empfindungen, deren Begriffe nicht einfach, sondern zusammengesetzt sind. Deutlich ist dagegen ein klarer Begriff, wenn man die zur Unterscheidung von andern Begriffen nothwendigen Merkmale besonders aufzählen kann. Ist ein deutlicher Begriff zusammengesetzt, so ist er in diesem Falle unangemessen (inadäquat), wenn seine einzelnen Merkmale zwar klar, aber nicht deutlich, sondern nur confus erkannt sind. Wenn aber seine einzelnen Merkmale alle deutlich erkannt sind, so ist er angemessen oder zutreffend. Doch ist zu bezweifeln, ob die Menschen solche adäquate Begriffe haben. Das Denken der zusammengesetzten Begriffe ist meistens symbolisch, indem man sich in denselben nicht alle einzelnen Merkmale zugleich auseinandersetzt, sondern statt der Sache selbst blos die Zeichen derselben denkt, wie dies z. B. in der Arithmetik geschieht. Intuitiv (anschaulich) ist dagegen unser Denken, wenn wir die im Begriffe enthaltenen Merkmale alle zumal deutlich denken; von einem deutlichen primi-

tiven Begriffe giebt es daher nur eine intuitive Erkenntniss, und nur bei dieser kann man sicher sein, dass man wirklich den Begriff einer Sache wahrnimmt. Denn in diesem Falle muss man die Analyse eines Begriffes soweit gebracht haben, dass uns ein Widerspruch, der in einem zusammengesetzten Begriffe möglicher Weise steckt, nicht entgehen kann. Ob aber jemals eine Analyse soweit vorschreiten kann, dass sie bis zu dem ersten Möglichen, zu den unauflöslichen Ideen, d. h. bis zu den Attributen Gottes, den ersten Ursachen und letzten Gründen gelangt, dies wagt Leibniz nicht zu bestimmen. Die Analyse der Begriffe ist also der erste nothwendige Schritt, um Erkenntniss zu erlangen. Um eine Sache zu erkennen, muss man zunächst ihre Requisite, d. h. alles dasjenige betrachten, was hinreicht, um sie von andern zu unterscheiden; sodann muss man die Requisite dieser Requisite aufsuchen und so fortfahren, bis man zu Begriffen gelangt, welche zu ihrer Begreiflichkeit nichts Anderes mehr erfordern. Durch solche Analyse wird man sich einen Katalog von einfachen und diesen am Nächsten stehenden Gedanken erwerben, welche uns in Stand setzen, nun umgekehrt von vorn anzufangen und den Ursprung der Dinge von ihrer Quelle an in vollendeter Ordnung synthetisch zu erklären und ihren Zusammenhang zu construiren. Den Anfang der wirklichen Erkenntniss bildet die unmittelbare innere Erfahrung von der Unmittelbarkeit der Empfindung. Die formalen Principien der Erkenntniss aber sind die Principien der Identität und des Widerspruchs, welchen gemäss wir dasjenige für falsch halten, was einen Widerspruch einschliesst, und für wahr dasjenige, was dem Falschen widersprechend entgegengesetzt ist. Dasjenige Princip aber, welches das Denken zur Aufsuchung der letzten Gründe forttreibt, ist das Princip des zureichenden Grundes, nach welchem wir nämlich urtheilen, dass kein Factum wahr oder existirend sein kann, ohne dass es einen zureichenden Grund giebt, weshalb es so und nicht anders ist. Ihren letzten Grund und ihre Gewissheit aber empfangen die thatsächlichen Wahrheiten allein vom göttlichen Verstande und sind also bis zu den letzten unmittelbaren Sätzen einer Analyse unfähig. Die nothwendigen Wahrheiten aber können nicht von den Sinnen und der Erfahrung stammen, sie müssen also auf innern, angebornen Principien oder ewigen Gesetzen der Vernunft beruhen; letztere aber sind nicht als wirkliche Vorstellungen, sondern als Neigungen, Dispositionen, natürliche Virtualitäten angeboren, sind aber immer von einem, wenn auch unmerklichen Effect begleitet. Die Reflexion ist nur eine Aufmerksamkeit auf das, was in uns ist, und die Sinne geben uns das nicht, was wir schon in uns tragen. Deshalb giebt es viel Angebornes in unserm Geiste, da wir gleichsam uns selbst angeboren sind. Da aber Nichtsein leichter ist, als Sein, so muss ein Grund sein, weshalb vielmehr Etwas ist, als Nichts, d. h. auch das Seiende muss eine Ursache haben.

Das allmälige Werden seiner philosophischen Lehren zeigt sich in der philosophischen Correspondenz, die Leibniz in den Jahren 1686—90 mit dem gelehrten jansenistischen Doctor Arnauld von Port Royal in Paris führte und welche 1846 von E. L. Grotefend herausgegeben wurde. Vom Herzog Ernst August beauftragt, die Geschichte des Hauses Braunschweig zu schreiben, ging Leibniz 1687—90 auf Reisen durch Franken, Bayern, Schwaben nach Wien und Italien. Ueberall, wohin er kam, zog er die Gelehrten zu Rathe, forschte in Bibliotheken und Archiven nach, durchmusterte Charten, Monumente, Manuscripte, Bullen, Kriegs- und Friedensschlüsse, Heirathsverträge, überhaupt Alles, was für jenen Zweck nützlich sein konnte. Seine Forschungen über das Haus Braunschweig hatten ihn zugleich auf allerlei Nebenuntersuchungen geführt. Aus diesen entstand zuerst der diplomatische Codex des Völkerrechts, den Leibniz 1693—1700 neben den *„Accessiones historicae“* (1698) herausgab, worauf die *„Scriptores rerum Brunsvicensium“* (1701) folgte. Das Alles sah er nur als Vorbereitungen für die *„Annales Brunsvicenses“* an, welche seinem Plane nach durch eine Abhandlung über den Urzustand der Erde eingeleitet werden sollten. Er suchte nämlich in einer Abhandlung unter dem Titel *„Protogaea sive de prima facie telluris et antiquissimae historiae vestigiis in ipsis naturae monumentis“* die Bildung der Erde zu erklären, betrachtete die Versteinerungen der Pflanzen und Thiere nicht als ein Spiel der Natur, sondern als etwas mit der Geschichte der Erde Zusammenhängendes und nannte die Krystalle eine beseelte Geometrie der Natur. Nebenher liefen fortwährend auch eigentlich philosophische Untersuchungen. So findet sich in den von Bayle herausgegebnen *„Nouvelles de la république des lettres“* ein Brief von Leibniz an Bayle aus dem Jahr 1687 *„sur un principe général, utile à l'explication des loix de la nature“*, worin Leibniz den Begriff des unendlich Kleinen, das Gesetz der Continuität und die Zweckursachen nach ihrer physikalischen Geltung erörtert. Von Venedig aus, bei seiner Rückkehr aus Italien, schrieb er (1690) einen Brief an Arnauld, worin er die Begriffe des Mikrokosmos, der Entwickelung und der Harmonie auseinandersetzt, worin bereits das ganze Gedankensystem von Leibniz in Keime enthalten ist. Im Jahr 1691 entwickelte er in einigen kleinen brieflichen Aufsätzen, den cartesianischen Anschauungen gegenüber einen neuen Begriff des

Körpers, wonach dessen Wesen nicht in der Ausdehnung besteht, sondern sich auf einen neuen Begriff der Substanz, nämlich auf den Begriff der Kraft gründet, so dass die Substanz als ein der Thätigkeit fähiges Wesen definirt wird. Darauf wird das im *„Journal des savans"* (1695) veröffentlichte *„Système nouveau de la nature et de la communication des substances"* gegründet, welchem mehrere Erläuterungen folgten, worin das „neue System" durch den Begriff der „vorherbestimmten Harmonie" verdeutlicht wird. Und der Verfasser, der in diesem Aufsatze zugleich die Entstehungsgeschichte seiner Metaphysik schildert, nennt sich seitdem mit Vorliebe *„l'auteur du système de l'harmonie préétablie"*. Leibniz hatte schon in den ersten Anfängen seines metaphysischen Denkens die cartesische Lehre, dass die Materie blos in der Ausdehnung bestehe, verworfen und war allmälig zu der Einsicht gelangt, dass zur vollständigen Erkenntniss des Begriffs „Körper" zum Begriffe der Ausdehnung noch der Begriff der Wirksamkeit (*action*), also der Kraft hinzukommen müsse und dass in dieser Kraft etwas liege, was mit Empfindung und strebender Thätigkeit verwandt ist. Der Körper ist also ein ausgedehntes Wirksames oder eine ausgedehnte Substanz, wenn man nur festhält, dass alle Substanz wirkt und alles Wirkende eine Substanz genannt wird. Daher giebt es nichts Todtes oder vollkommen Ruhendes; sondern was existirt, ist in beständiger Wirksamkeit, also auch in beständiger Veränderung seiner Zustände. Hatte schon Des Cartes daran Anstoss genommen, dass bei der Wirkung ein *„Modus"* aus einer Substanz in die andere übergehen sollte, so hatten seine Nachfolger, die Occasionalisten, die Unmöglichkeit eines physischen Einflusses erkannt und ihre Zuflucht zur göttlichen Mitwirkung genommen, welche in jedem einzelnen Falle die dem Geschehen in der Seele entsprechende Bewegung der Körper und ebenso umgekehrt bewirke. Hiess dies nun aber soviel als, beständig auf Wunder zurückzugehen; so setzte Leibniz an die Stelle der einzelnen göttlichen Hülfeleistungen die „vorherbegründete Harmonie", deren Sinn dieser ist, dass Gott von Anfang jede Seele und jede andere reelle Einheit so geschaffen habe, dass Alles in ihr aus ihrem eignen Vorrath (*fond*) durch vollkommen freie Thätigkeit und doch mit vollkommener Uebereinstimmung mit den andern äussern Dingen entspringt. Auf diese Weise giebt es eine vollkommene Uebereinstimmung unter allen diesen Substanzen, welche dieselbe Wirkung hervorbringt, als wenn dieselben nach der gewöhnlichen Meinung einen physischen Einfluss aufeinander ausübten. Die weiterhin veröffentlichten Abhandlungen *„De rerum originatione radicali"* (1697) und *„De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum"* (1698) entwickeln die theologischen und physikalischen Grundlagen seiner Lehre weiter. Zugleich hat sich Leibniz in den Jahren 1697 bis 1706 an den Verhandlungen betheiligt, welche besonders zwischen Hannover und Berlin über eine Union der lutherischen und reformirten Confession, jedoch nur mit geringem unmittelbaren Erfolge geführt wurden. Leibniz hatte in Paris und London die Akademieen der Wissenschaften kennen gelernt und war in London selbst Mitglied der Akademie geworden. Dies hatte den Wunsch in ihm erweckt, dass solche Institute auch in Deutschland errichtet werden möchten. Seit dem Jahr 1690 in den Rechtsfreiherrnstand erhoben, war Leibniz seit 1700 öfter an den Hof der Kurfürstin Sophie Charlotte von Brandenburg, einer hannövrischen Prinzessin, die seine Schülerin gewesen war, nach Berlin gekommen und hatte beim Kurfürsten die Gründung einer solchen Akademie angeregt, die nach der Erhebung des Kurfürsten zum König (Friedrich I.) in's Leben trat und deren erster Präsident Leibniz (1701) wurde. Nachdem derselbe neben seiner lebhaften Thätigkeit für die Akademie die erst durch Erdmann aus dem Nachlasse von Leibniz herausgegebene Abhandlung *„Considérations sur la doctrine d'un esprit universel"* (d. h. eines Weltgeistes) niedergeschrieben hatte, setzte er im Jahre 1703, kurz vor Locke's Tode, seine Gegenschrift gegen Locke auf, die jedoch erst 1795 gedruckt wurde, unter dem Titel *„Nouveaux essais sur l'entendement humain par l'auteur de l'harmonie préétablie"*. Seinen Widerspruch gegen Locke hat er selbst in einem Briefe in Folgendem zusammengefasst: „Bei Locke sind gewisse besondere Wahrheiten nicht übel auseinander gesetzt; aber in der Hauptsache entfernt er sich weit vom Richtigen, und er hat die Natur des Geistes und der Wahrheit nicht erkannt. Hätte er den Unterschied zwischen den nothwendigen Wahrheiten als denjenigen, welche durch Demonstration erkannt werden, und denjenigen, zu welchen wir bis auf einen gewissen Grad durch Induction gelangen, richtig erwogen, so würde er eingesehen haben, dass die nothwendigen Wahrheiten nur aus den unserm Geist eingepflanzten Principien, den sogenannten angeborenen Ideen, bewiesen werden können, weil die Sinne zwar lehren, was geschieht, aber nicht, was nothwendig geschieht. Er hat auch nicht beachtet, dass die Begriffe des Seienden, der Substanz, der Identität, des Wahren und Guten deswegen unserm Geiste eigentlich angeboren sind, weil er selbst sich angeboren ist, und in sich selbst dieses Alles ergreift. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*". Im Uebrigen hat Leibniz in

den vier Büchern dieser „neuen Versuche“ seine psychologischen Grundanschauungen oder (wie es Leibniz selber nannte) seine „Pneumatik“ (Geisteslehre) ausführlich dargestellt und dabei Veranlassung genommen, seine Herzensmeinung über die Freigeisterei und den Unglauben ausgesprochen, deren Ausrottung er dringend fordert. „Wenn die Billigkeit fordert (so äussert er sich), dass man die Personen schont, so erheischt doch die Frömmigkeit, dass man die Gefährlichkeit der Lehren zeigt; und gefährlich sind jene Lehren, welche gegen die Vorsehung eines allwissenden und allgerechten Gottes und gegen die persönliche Unsterblichkeit der Seele ankämpfen, um von andern, der Sitte und der Gesellschaft verderblichen Meinungen gar nicht zu reden. Ich weiss, dass es treffliche und wohlgesinnte Menschen giebt, welche diesen Lehren wenig Einfluss auf das Leben zuschreiben, und ich weiss auch in der That, dass in Menschen von ausgezeichnetem Naturell solche Irrthümer nicht in üble Folgen ausschlagen; man muss sagen, dass Epikur und Spinoza einen durchaus musterhaften Lebenswandel geführt haben. Anders ist es jedoch bei den Schülern und Nachtretern. Indem sie sich der lästigen Furcht vor einer überwachenden Vorsehung und strafenden Vergeltung überhoben wähnen, lockern sie nicht blos ihren eignen bösen Leidenschaften die Zügel, sondern verführen und verderben auch Andere; und sind sie ehrgeizig und hartherzig, so sind sie im Stande, zu ihrem Vergnügen und Vortheil die Welt an allen vier Ecken anzuzünden, wie ich selbst Leute dieser Art gekannt habe. Ich finde sogar, dass diese Meinungen, wie sie sich jetzt auch bei den Grossen, von denen die Staatsgeschäfte abhängen, durch modische Bücher einschmeicheln, alle Dinge für einen allgemeinen Umsturz vorbereiten, von welchem Europa bedroht ist, und dass sie vollends zerstören, was in der Welt noch übrig ist von jenen edelmüthigen Lehren der alten Griechen und Römer, welche die Liebe zum Vaterland und zur öffentlichen Wohlfahrt und die Sorge für die Nachwelt über ihr eignes Glück und selbst über ihr Leben stellten. Diese *publics spirits*, wie sie die Engländer nennen, nehmen bedauerlich ab und sind ausser Mode, und sie werden noch mehr abnehmen, wenn sie durch die gute Moral und durch die wahre Religion, zu welcher die natürliche Vernunft uns selbst Anweisung giebt, nicht mehr unterstützt werden. Man spottet jetzt laut über die Vaterlandsliebe und macht diejenigen lächerlich, welche um das Gemeinwesen Sorge tragen, und wenn ein wohlgesinnter Mann fragt, was aus der Zukunft werden soll, so erhält er zur Antwort, dass diese uns nicht kümmere. Aber es kann sich ereignen, dass jene selbst noch die Uebel zu erleiden haben, welche sie Andern vorbehalten meinen. Bessert man sich noch bei Zeiten von dieser epidemischen Geistesverwirrung, deren üble Wirkungen schon jetzt sichtbar zu werden beginnen, so kann der Gefahr vielleicht noch vorgebeugt werden. Schreitet dagegen jene Krankheit wachsend vor, so wird die Vorsehung durch die Revolution selbst, welche daraus entstehen muss, die Menschen bessern; denn, was auch kommen mag, so wird sich für das Ganze beim Abschluss der Rechnung noch Alles zum Besten wenden, obgleich dies nicht geschehen wird und darf ohne die Bestrafung derer, welche durch ihre bösen Handlungen wider ihren Willen zu dieser heilsamen Umkehr beigetragen haben“. Weitere Ausführungen seiner psychologischen Anschauungen finden sich in den vom „Urheber der vorherbegründeten Harmonie“ im Jahr 1705 verfassten *„Considerations sur le principe de la vie et sur les natures plastiques“* und in einem Brief an Gabriel Wagner, einen Gegner des Thomasius, vom Jahr 1710 *„de vi activa corporis, de anima, de anima brutorum“*. Aus Veranlassung der von Bayle in seinem *„Dictionnaire“* und andern Schriften geäusserten religiösen und philosophischen Zweifel, welche oft den Gegenstand der Unterhaltung zwischen Leibniz und der Königin Sophie Charlotte in Berlin gebildet hatten, veröffentlichte Leibniz 1710 seine durch eine gegen Bayle gerichtete Abhandlung über die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft eingeleiteten *„Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal“*, welche 1716 in lateinischer und 1720 und öfter in deutscher Uebersetzung erschienen und Leibnizens Namen zwar am Populärsten gemacht hat, in philosophischem Betracht aber sein schwächstes Werk ist. Leibniz selbst rechnet seiner „Theodicee“ in einem Brief an seinen Verehrer Hansch die Uebereinstimmung mit den symbolischen Büchern als höchstes Lob an, und indem er sogar das persönliche Dasein des Teufels mit vermeintlicher Wissenschaftlichkeit begründet, darf der Verfasser der „Theodicee“ und der Erfinder des „Optimismus“ als Urheber jener modernen Scholastik gelten, welche sich im neunzehnten Jahrhundert den Namen der speculativen Theologie gegeben und die Philosophie mit der Theologie verquickt hat. „Theodicee“ (Theodikaia) nennt sich das Buch als eine „Rechtfertigung Gottes“ wegen des in der Welt sich findenden Uebels. Als ein Werk Gottes muss die Welt unter allen möglichen Welten die „beste Welt“ (Optimismus) sein; denn wäre eine bessere Welt, als die vorhandene, möglich gewesen, so hätte dieselbe Gottes Weisheit erkennen, seine Güte sie wollen, seine Allmacht sie schaffen müssen. In der vorhandenen Welt ist das Uebel durch die Existenz der Welt

bedingt. In der Endlichkeit der Weltwesen ist ihre Leidensfähigkeit (das metaphysische Uebel) bedingt; das physische Uebel (der Schmerz der empfindenden Wesen) ist als Strafe oder Erziehungsmittel heilsam; das moralische Uebel (das sittlich Böse) hätte Gott nicht aufheben können, ohne die Freiheit der Selbstentscheidung nach dem erkannten Gesetze und damit die Moralität selbst aufzuheben. Der von Gott geordnete Lauf der Natur führt immer das für den Geist Zuträglichste herbei, und darin besteht die Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und der Gnade.

Als im Jahre 1711 Peter der Grosse nach Torgau kam, wurde Leibniz von ihm beauftragt, in Betreff der Justiz- und Finanzverwaltung im russischen Reiche Vorschläge zu machen, und wurde vom Czaren zum Geheimen Justizrathe mit einem Gehalt von 1000 Rubel ernannt. In den Jahren 1713 bis 1714 lebte er eine Zeit lang in Wien, wo er beim Kaiser die Gründung einer Akademie der Wissenschaften betrieb, die jedoch damals von den Jesuiten hintertrieben wurde. Dort schrieb er auch für den Prinzen Eugen von Savoyen in französischer Sprache einen Abriss seines Systems unter dem Titel „*La monadologie*", deren Original zuerst von Joh. Ed. Erdmann in seiner Ausgabe der „Opera philosophica" (1840) aus der in der königl. Bibliothek zu Hannover aufbewahrten Handschrift herausgegeben wurde. In deutscher Uebersetzung von J. H. Köhler wurde diese Abhandlung nach Leibnizens Tode unter dem Titel: „Des Herrn G. W. von Leibniz Lehrsätze über die Monadologie, ingleichen von Gott, seiner Existenz, seinen Eigenschaften und von der Seele des Menschen" (1720) veröffentlicht, und endlich aus dem Deutschen in's Lateinische übersetzt erschien dieselbe Schrift im siebenten Supplementbande der Leipziger „Acta eruditorum" (1721) und dann mit erklärenden Anmerkungen von M. G. Hansche in besonderer Ausgabe unter dem Titel „Principia philosophiae" (1728). In Wien ist wahrscheinlich auch die Abhandlung *„Principes de la nature et de la grâce fondés en raison"* abgefasst worden, welche erst nach seinem Tode in der Zeitschrift *„L'Europe savante"* (1718) gedruckt erschien. Die in Hannover verbrachten zwei letzten Jahre seines vielbewegten und vielgeschäftigen Lebens wurden durch literarische Fehden getrübt, die Leibniz zu bestehen hatte. Eine literarisch-polemische Correspondenz, die er mit Samuel Clarke führte, wurde durch Leibnizens Tod unterbrochen, welcher im Jahre 1716 in Folge von heftigen Gichtanfällen erfolgte. Ueber Leibnizens Persönlichkeit hat Karl Biedermann in seiner Schrift „Deutschland im achtzehnten Jahrhundert" ein treffendes Urtheil gefällt: „Wir sehen Leibniz sich an die Grossen drängen, um sich ihrer Unterstützung und ihres Einflusses für seine gemeinnützigen Ideen zu versichern, und in diesem Bestreben seine Unabhängigkeit, ja zuweilen fast seine Ehre oder doch die Würde des Philosophen auf's Spiel zu setzen, und wir müssen in seiner Seele beklagen, dass ihm auf diesem Wege zwar Einiges gelingt, was seinem Ehrgeiz oder seinem Verlangen nach äusserm Lebensbehagen Genüge thun mochte, aber wenig oder gar Nichts für die höheren Zwecke seines Strebens. Immerfort von der täuschenden Hoffnung getrieben, unmittelbar für die nächste Gegenwart als Diplomat, als Staatsmann, als Nationalökonom zu wirken, versäumt er allzusehr jene stille nachhaltige Thätigkeit des Reformirens, die in dem Ausstreuen einer zwar langsamen, aber sicher reifenden Saat grosser einfacher Ideen besteht, jene Thätigkeit, mittelst welcher ein Hugo Grotius, ein Locke, ja selbst ein Spinoza, trotz ihrer durch missliche Verhältnisse verkümmerten oder freiwillig von vornherein aufgegebenen öffentlichen Wirksamkeit dennoch die Urheber neuer und grosser Zukunftschöpfungen für ganze Völker und Zeitalter wurden." Leibniz war ohne Frage ein Mann von grosser geistiger Gewandheit und Beweglichkeit und ebenso vielseitiger, als umfassender Gelehrsamkeit und darum auch in seinem Philosophiren kein schöpferischer, sondern ein vorzugsweise eklektischer Denker, welcher die in seinen philosophischen Gelegenheitsschriften entwickelten Gedanken aus verschiedenen Systemen entlehnte und umbildete, darum auch von sich sagen konnte: „Nach meiner Meinung besteht die wahre Philosophie in einer Combination Platon's mit Aristoteles und Demokrit." Obwohl er Descartes und Spinoza bekämpfte, war er doch stark von deren Anschauungen beeinflusst, war dabei sehr belesen in Suarez, dem letzten Scholastiker, und entlehnte die Anschauung der an die Stelle von Demokrit's und Gassendi's Atomen gesetzten Monaden, die zugleich mathematische Punkte, Körper und Seelen sein sollen, von Giordano Bruno. Indem er zugleich sein Möglichstes that, die griechische mit der christlichen Philosophie zu vereinigen, widerstrebten ihm Locke's Lehren, welche in andere Bahnen wiesen. Durch die Verquickung der Philosophie mit der Theologie wird sein Philosophiren zum Verrath an der Philosophie, und es ist darum nicht zu verwundern, dass Leibniz nicht blos in der Stiftungsurkunde der Berliner Akademie, sondern auch in andern Vorschlägen dieser Art die Philosophie aus dem Kreis der akademischen Wissenschaften ausgeschlossen hat.

Sucht man aus Leibnizens eklektischem Gelegenheitsphilosophiren eine zusammenhängende Weltansicht zu gewinnen, die er

selbst nicht aufgestellt hat, so bildet die Monadenlehre den Kern und Mittelpunkt. Die Welt enthält nichts weiter, als lauter einfache und selbstthätige Kraftwesen oder Monaden, welche allesammt durch eine Urmonade in Harmonie mit einander versetzt worden sind. Das Wesen der Monade ist, dass sie einfache Substanz und für sich seiendes selbstthätiges Einzelwesen ist, welchem andere Monaden in gleicher Eigenschaft gegenüberstehen. Die Monaden sind untheilbare, durch keine äussere Gewalt zerstörbare ideale Punkte, anfangslos und von endloser Dauer, jede eine Welt für sich, d. h. Seelen oder vorstellende Wesen mit der Fähigkeit, die Dinge ausser ihnen vorzustellen oder die Welt in sich zu spiegeln, indem eine jede als ein lebendiger Spiegel des Universums die Bilder der übrigen Wesen selbstthätig hervorbringt. Denn eine jede Monade ist unbestimmbar durch Aeusseres, unabhängig von jeder äussern Einwirkung und nur allein sich selbst bestimmend. Jede Monade enthält aber ausser dem Princip thätiger Wirksamkeit zugleich ein Princip der Passivität oder des leidenden Verhaltens. Vermöge dieses ihr anhaftenden passiven Princips oder der Materie in der Monade sind ihre Vorstellungen gehemmt, und es gehört darum zu ihrem Wesen, Streben zu sein, d. h. von einer Vorstellung zu andern überzugehen, wiewohl es nie dazu kommt, dass die Monade wirklich alle möglichen Vorstellungen habe. Die verschiedenen Grade des Vorstellens, welche sich in den verschiedenen Monaden finden, machen deren eigentlichen Unterschied von andern aus. Machen die Monaden gewissermaassen die erste Materie in der Welt aus, so bilden die zusammengesetzten Körper, als Aggregate von Monaden, die zweite Materie. Die Monaden haben einen verschiedenen Grad von Klarheit der Vorstellungen. Auf der untersten Stufe stehen diejenigen Monaden, welche nur eine Vielheit verworrener Vorstellungen haben, die nicht zum Bewusstsein kommen. Dies ist die Stufe der unorganischen Natur; die Materie ist nur verworrene Vorstellung. Diejenigen Monaden, in welchen die Vorstellung als bildende Lebenskraft, aber noch ohne Bewusstsein thätig ist, bilden die Stufe der Pflanzenwelt. Gelangt die Monade zu Empfindung und Gedächtniss, so erhebt sie sich zur Stufe der Thierwelt und tritt als träumende Monade oder eigentliche Seele auf. Erhebt sich die lebende und empfindende Seele zur Vernunft und Reflexion, so nennen wir sie Geist oder Ich. Die Beschränkung einer Monade im Vergleich zu einer andern besteht nicht darin, dass sie weniger enthielte, als eine andere, sondern nur darin, dass sie dasselbe auf unvollkommnere Weise enthält, indem nicht jede in gleicher Weise dazu kommt, Alles gleich und ganz deutlich zu wissen. Jede enthält aber die ganze Unendlichkeit in sich und spiegelt das Universum, nur aber jede auf verschiedene Weise. Jede stimmt, trotz der vollen Selbstständigkeit ihrer Entwickelung in jedem Augenblick mit allen andern in genauer Conformität überein. Die gleiche Uebereinstimmung findet zwischen den Vorgängen in den Seelen und den Vorgängen in den Körpern Statt. Diesen Reflex von Spinoza's Parrallelismus zwischen der Ordnung der Ideen und der Ordnung der Dinge nennt Leibniz die vorherbegründete (prästabilirte) Harmonie. Als zureichender Grund der Monaden und ihrer prästabilirten Harmonie ist Gott die Einheit aller Monaden oder die Monade aller Monaden und der eigentliche „Architect der Natur“, ja eigentlich die Harmonie der Dinge selbst. Gott ist die letzte Ursache der Dinge, und darum die Erkenntniss Gottes Grund und Ziel aller Wissenschaft. Es heisst die Philosophie heiligen, wenn man ihre Bäche aus der Quelle der göttlichen Eigenschaften entspringen lässt. Statt die Endursachen (Zweckursachen) und die Betrachtung eines mit Weisheit handelnden höchsten Wesens auszuschliessen, muss man gerade auf Gott und seine Absichten Alles in der Naturlehre begründen. Ich gebe zu, dass die einzelnen Erscheinungen der Natur mechanisch erklärt werden können und müssen; aber die allgemeinen Grnndsätze der Physik und Mechanik hängen von einer selbstherrlichen Vorsehung ab und können ohne Beziehung auf diese nicht begriffen werden. Es ist klar, dass die Uebereinstimmung so vieler Wesen, von denen das eine keinen Einfluss auf das andere hat, nicht denkbar ist ohne eine allgemeine höchste Ursache, von welcher alle diese Wesen abhängen und welche eine unendliche Macht und Weisheit in sich vereinigen muss, um diese Uebereinstimmung hervorzubringen. Da Ausgedehntsein nur soviel heisst, als im Raume sein, dies aber nicht die wesentliche Natur des Gegenstandes ist, sondern nur eine Art, angeschaut zu werden; so macht das Ausgedehntsein des Körpers nicht das Wesen desselben aus, sondern wir stellen ihn als ausgedehnt vor, während er in Wirklichkeit als ein thätiges Ausgedehntes durch seine Thätigkeit den Raum erfüllt, welcher nur die Ordnung der möglichen gleichzeitigen Erscheinungen ist. Die Kraft, die das Wesen des Ausgedehnten ausmacht, ist die Kraft der Bewegung. Ruhe giebt es nicht, und was man sonst Trägheit nennt, ist selbst Thätigkeit und Bewegung, wodurch der Körper einen bestimmten Raum behauptet und der Bewegung widersteht. Was sich in der Natur unverändert erhält, ist die Summe der bewegenden Kraft und diese das eigentlich Wirkliche in Raum und Zeit. Leib und Seele folgen

beide unabhängig von einander ihren eigenen Gesetzen: der Leib folgt den mechanischen Gesetzen seines Wesens, die Thätigkeit der Seele ist bedingt durch Zwecke; die Einheit des Leibes und der Seele ist nur eine durch die „prästabilirte Harmonie" gesetzte Uebereinstimmung und ein Parallelismus ihrer Thätigkeiten. Die Seele bedarf eines mit ihr verbundenen organischen Körpers, sie ist aber keineswegs immer mit denselben Monaden verbunden, sondern die Monaden, welche den Leib der Seele bilden, wechseln beständig; es treten in den Bereich des Körpers immer neue Monaden ein und immer andere aus demselben heraus. So bleibt der Leib derselbe, wie ein Fluss derselbe bleibt, obgleich er immer andere Gewässer enthält. Was man Tod nennt, besteht nur darin, dass beim Verlust eines Theils der Monaden ihres Leibes die lebendigen Wesen in einen Zustand zurückkehren, welcher demjenigen ähnlich ist, worin sie sich befanden, ehe sie auf das Theater dieser Welt traten. Im Menschen steigert sich das Vorstellen der Monade zum Denken; alle Sinnesempfindungen sind verworrene Gedanken; ebenso das Gefühl von Lust und Unlust; alle Gedanken werden vom Geiste selbst producirt; auch das Lernen ist nur Hervorbringen von neuen Vorstellungen, die aus den früheren erwachsen, welche oft nur verworren und darum unbewusst sind. Das Streben der Monade zu neuen Vorstellungen steigert sich im menschlichen Geiste zum Wollen, wobei wir durch die Vorstellung eines Zweckes determinirt werden, welche uns jedoch nur aus einer unendlichen Menge von Neigungen und Dispositionen unserer Seele, also wiederum aus Vorstellungen kommt. Darum ist der Willensentschluss nichts Anderes, als das Product verschiedener sich kreuzender oder zusammenwirkender Vorstellungen, aus denen erst Unruhe, dann Trieb resultirt; der stärksten Determination folgt schliesslich der Wille. Passionen sind diejenigen Willenszustände, die nur aus verworrenen Vorstellungen hervorgehen; freie Willensentschlüsse diejenigen, in welchen wir uns der determinirenden Vorstellungen deutlich bewusst sind. Jeder Willensentschluss ist nothwendige Folge der ganzen Natur des Wollenden; der wollende Mensch ist ein Automat, in welchem alle seine künftigen Entschlüsse und Handlungen bereits dem Keime nach liegen und sich mit Nothwendigkeit daraus entwickeln. Was ist nun aber der Inhalt des Zweckes, durch dessen Vorstellung der Wille determinirt ist? Schon die ersten Bewegungen des Willens haben kein anderes Ziel, als den Genuss oder das Vergnügen. Ein denkendes und wollendes Wesen ist um so vollkommener, je mehr seine Lust zunimmt; es leidet und wird unvollkommener, je mehr sein Schmerz zunimmt. Lust und Schmerz sind jedoch vorübergehend; die erwachende Vernunft lehrt uns an der Hand der Erfahrung die Genüsse gegen einander abwägen und die Glückseligkeit oder den Zustand dauernder Freude suchen. In diesem Streben besteht die Weisheit des Lebens, worin das Suchen der Glückseligkeit mit dem Streben nach Vollkommenheit oder Erhöhung unseres Wesens zusammenfällt.

Als Anhänger der Lehren von Leibniz waren M. G. Hansch (1683—1752), J. A. Eberhard (1738—1809), J. Chr. Schwab und später C. J. Boström in Schweden aufgetreten. Die zerstreuten Gedanken und Anschauungen von Leibniz hat ein höchst mittelmässiger Philosoph, Christian Wolff (1670—1754), theilweise mit aristotelischen Gedanken combinirt, theilweise modificirt, insgesammt aber geordnet und mit schulgerechten Beweisführungen versehen, in ein zusammenhängendes System der Philosophie gebracht, worin freilich die Lehre des Leibniz von der prästabilirten Harmonie nur in einen Winkel des Systems gestellt und die Lehre von den Monaden auf den altscholastischen Satz reducirt wird, dass die Seele eine einfache und unkörperliche Substanz sei. Da nun fast alle Anhänger des Leibniz auch unter dem Einflusse Wolff's gestanden haben, so hiess die Leibniz'sche Schule die Leibniz-Wolff'sche, und die Lehre des Leibniz hat als Leibniz-Wolff'sche Philosophie während des achtzehnten Jahrhunderts bis auf die Zeit der Kant'schen Kritiken (seit 1781) in Deutschland die Herrschaft behalten und ist im Wesentlichen auch die Grundlage der deutschen Aufklärung geworden. Die eigentlichen philosophischen Werke, mit Ausschluss seiner übrigen, sind in chronologischer Ordnung vollständig enthalten in der Ausgabe von J. Ed. Erdmann unter dem Titel: „*G. G. Leibnitii opera philosophica quae extant latina, gallica, germanica omnia*" (1840), ausserdem in der Ausgabe von P. Janet unter dem Titel: „*Oeuvres philosophiques de Leibniz, avec une introduction et des notes*" (2 vols, 1866). Dazu kommen noch „*Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz, précédés d'une introduction par A. Foucher de Careil*" (1857).

G. E. Guhrauer, Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz (1842) in zwei Bänden.

L. Feuerbach, Darstellung, Entwickelung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie (1837).

K. Fischer, Geschichte der neuern Philosophie. II. (Leibniz und seine Schule) 2. Aufl. 1867.

Lemoine, Jacques Albert Felix, war 1824 in Paris geboren, hatte seit 1844 seine Studien in der dortigen Normalschule gemacht, war 1847 mit der Abhandlung „*Quid sit materia apud Leibnitium*" Doctor der Philosophie geworden und dann nach einander

zu Nancy, Bordeaux und am Lyceum Bonoparte in Paris als Lehrer der Philosophie thätig gewesen, dann mit einer Verwaltungsstelle im höhern Unterrichtswesen betraut und starb 1874. Ohne den Zusammenhang mit dem Ganzen der Philosophie aus dem Auge zu verlieren, hat er seine Thätigkeit besonders auf die Darlegung des Zusammenhanges der Psychologie mit der Physiologie gerichtet und in diesem Sinne folgende Schriften veröffentlicht: *Charles Bonnet, philosophe et naturaliste* (1850); *du sommeil* (1855); *l'âme et le corps* (1862); *l'aliéné devant la philosophie, la morale et la société* (1862); *le vitalisme et l'animisme de Stahl* (1864); *de la physiognomie et de la parole* (1865).

Leon (Magister) siehe Levi ben Gerson.

Leonardus Aretinus, siehe Bruni, Leonardo (aus Arezzo).

Leonhardi, Hermann Karl Freiherr von, war 1809 zu Frankfurt a. M. als der Sohn eines Kaufmanns geboren, hatte seine erste Bildung durch einen Anhänger Heinrich Pestalozzi's erhalten und dann das Gymnasium seiner Vaterstadt besucht, nachher in Göttingen zuerst auf seines Vaters Wunsch Rechtswissenschaft, dann Philosophie und Naturwissenschaften studirt und zu Krause's begeistertsten Zuhörern gehört. Weil er gegen den dortigen Professor Wendt, welcher fortwährend auf dem Katheder Krause'n herabwürdigte, freimüthig im Collegium aufgetreten war, wurde er dort relegirt und wandte sich 1829 zur Fortsetzung seiner Studien nach München, wo er mit Schelling, Oken und Baader verkehrte, mit dem Naturforscher Karl Schimper Freundschaft schloss und noch anderthalb Jahre lang mit seinem ebenfalls dorthin übergesiedelten Meister in nahem Verkehr stand und nach dem Tode desselben seit 1834 die Seele des Unternehmens war, die nachgelassenen Werke Krause's zum Druck zu bringen. Nachdem er den Winter 1837—38 wieder in Göttingen, dann zwei Jahre lang in Frankfurt zugebracht hatte, vermählte er sich 1842 mit Krause's zweiter Tochter und siedelte nach Heidelberg über, wo er öffentliche Vorlesungen über Krause's Philosophie hielt und für diese den sich dort als Student aufhaltenden Spanier Del Rio gewann. Nachdem er während der religiösen Bewegungen der vierziger Jahre mit dem Schriftchen „Gedanken über den Deutschkatholicismus" (1847) gegen Ronge's bekenntnisslose Bestrebungen aufgetreten war und zum Festhalten an den Grundwahrheiten der Religion gemahnt hatte, wirkte er 1845—49 in Volksversammlungen für besonnene zeitgemässe Reform und gegen Hecker's und Struve's Umsturzpläne. Statt einer ihm im Jahr 1849 angetragenen ordentlichen Professur in Prag glaubte er aus übergrosser Bescheidenheit nur eine ausserordentliche annehmen zu dürfen, so dass er erst 1866 in eine ordentliche einrückte. Der von ihm bereits seit 1865 geplante Philosophencongress kam erst 1868 in Prag zu Stande. Für diesen hatte er, als Entwurf zu Besprechungen auf demselben, „Sätze aus der theoretischen und praktischen Philosophie" und „Beiträge zur religiösen Zeitfrage", sowie die Schrift „Der Philosophencongress als Versöhnungsrath" veröffentlicht. Weitere Abhandlungen und Kritiken lieferte er in der von ihm begründeten Zeitschrift „Die neue Zeit" neben der Besorgung neuer Auflagen von Krause's Vorlesungen. Er starb im Jahr 1875 in Folge eines durch plötzlichen Schrecken bei der Nachricht von der schweren Erkrankung seiner Gattin veranlassten Schlaganfalls. Da Leonhardi nicht eigentlich durch philosophische Schriften im strengen Sinne des Wortes thätig gewesen ist, seine Bedeutung vielmehr in der Ausbreitung der Krause'schen Lehre liegt, so mögen die wichtigsten seiner oben erwähnten Thesen, als die Grund- und Kerngedanken seiner Propaganda für die Lehre seines Meisters hier folgen. Er hat dieselben unter die beiden Rubriken „aus der Menschheitslehre" und „aus der Wissenschaftslehre" gebracht und dabei vorbemerkt, dass es sich um den Ausdruck einer Sinnesart handle, die man als einen Conservativ-Radicalismus bezeichnen könne. 1) Der Mensch als panharmonisches Wesen vereinigt in sich Physisches, Psychisches und Höheres; die materialistische Auffassung ist wissenschaftlich unhaltbar, der Nachweis Gottes als höchsten Grundwesens ist von der Lösung untergeordneter Streitfragen unabhängig. 2) Die menschliche Vernunft ist nur als eine Vereinwesenheit des endlichen Wesens mit Gott, als eine ewig-allgemeine, der zeitlich-individuellen Weiterbestimmung fähige und bedürftige Offenbarung Gottes im Menschen und an ihn begreiflich. 3) Beide göttliche Offenbarnngen können sich nicht widersprechen; die Vernunft ist das Kriterium zur Unterscheidung wirklicher von vermeintlicher individueller Offenbarung. 4) Religion und religiöse Geselligkeit ist im Menschheitleben bleibend wesentlich. 6) Das Christenthum geht seiner höhern Entwickelung erst entgegen. 8) Das unbewusst im Menschheitleben Vorwärtstreibende findet durch Krause's Idee des Menschheitbundes seine wissenschaftliche Klärung. 9) Kirche und Staat sind nur im noch unreifen Leben abwechselnd und vorübergehend befugte Vormünder und Vertreter der Gesellschaft, keineswegs sind sie selbst die Gesellschaft. 10) Das Gesellschaftsleben ist ein geselliges Kunstwerk; die Grundkräfte eines haltbaren Zukunftbaues der Gesellschaft sind an's Licht zu stellen, um die nothwendig allseitige Höherbildung der Volks- und Menschheitwirthschaftslehre zu begründen. 11) Die Arbeitüberlastung, sowie die Erwerbgelegenheitnoth

und die Lebensmittelnoth eines grossen Theils der Menschen sind der Menschheit unwürdige, auf die Dauer unhaltbare und gefahrbringende Zustände. 13) Der Wissenschaftverein und der Bildungsverein ist im Gesellschaftleben ebenso wesentlich und zur Selbstverwaltung berechtigt, als der Religionsverein, die Kirche, und der Rechtsverein, der Staat. 14) Um die Aufgabe des Bildungsverein zu erfüllen, reicht „Emancipation der Schule“ nicht hin; dazu bedarf es noch der Gründung von Bildungsvereinen der verschiedensten Art und Stufe. 16) Beförderung des Studiums der Rechtsphilosophie bei allen Ständen, schon vorbereitet in der Schule, ist ein Mittel, den bei Vielen unterdrückten Rechtssinn wieder zu wecken. 17) Der Sittlichkeitverein ist ein bisher noch fehlendes, für das Gedeihen auch des Religionsvereins und Rechtsvereins und für Herstellung des innern und äussern Völkerfriedens unentbehrliches Glied im Gesellschaftsorganismus. 18) Die Verbesserung der Strafgesetzgebungen gemäss der Idee der Besserungsstrafe als alleiniger Rechtsstrafe und demgemässe Durchführung der Einzelhaft ist eine der wichtigsten Aufgaben des Zusammenwirkens von Rechtsverein, Sittlichkeitverein und Religionsverein. 19) Ein Hauptmittel, um bei den sich bekämpfenden Parteien den reinmenschlichen Ehrenpunkt und eine dem entsprechende menschenwürdige Gesinnung zu wecken, ist die Verbreitung der Einsicht in die principielle Uebereinstimmung des wahren Glaubens und der Ergebnisse freier Vernunftforschung. 20) Für Ausbreitung des auch von der Vernunft geforderten Gottesreiches auf Erden bedarf es einer Läuterung und Höherbildung der Geister und Gemüther. Um das behufs dieser erforderliche harmonische Zusammenwirken des Erzieher- und Lehrerstandes zu erreichen, ist vor Allem eine entsprechende Pflanzschule der Lehrerbildung nöthig. 21) Der erste Grund des angestrebten Umschwungs ist durch besser zu erziehende Mütter, schon im zartesten Alter, und durch den Fröbel'schen Kindergarten zu legen. Auf den Leistungen dieses hat die Volksschule weiterzubauen, wovon auch eine günstige Rückwirkung auf die Wissensschule zu erwarten ist. Der Kindergarten ist auch als Mutterschule und als Gelegenheit zur Vollendung der Vorbildung künftiger Lehrer wichtig. 30) Das Dasein zweier, verschiedenen Gesetzen unterworfener Weltbereiche, nämlich eines geistigen und eines physischen, ist auf induktivem Wege nachweisbar. 32) Ebenso ist ein induktiver Nachweis der sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes möglich. 38) Krause hat die Lebenskunstwissenschaft durch eine ihr entsprechende Fortbildung der Logik bleibend begründet. 39) Mit Krause beginnt ein neues, höheres Zeitalter der Philosophie sowohl hinsichtlich der Forschungsweise, wie des Lehrgehalts und der Beziehung der Philosophie zum Leben.

Leonicus Thomaeus, siehe Thomaeus.

Leônidês aus Rhodos wird von Strabon als ein Stoiker aus dem ersten Jahrhundert der Kaiserzeit genannt.

Leonteus aus Lampsakos, einer vorderasiatischen Küstenstadt, wird neben seiner Gattin Themistô als unmittelbarer Schüler des Epikûros genannt.

Leontion, eine berühmte attische Hetäre und Freundin Epikurs, welche mit dessen Schüler Mêtrodôros zusammen lebte, war selbst eine so eifrige Anhängerin der Lehre Epikurs, dass sie zu deren Vertheidigung eine (freilich nicht mehr vorhandene) Schrift gegen den Aristoteles-Schüler Theophrastos verfasste.

Lerées, François, war zu Domfront-en-Passais in der niedern Normandie gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts geboren, hatte im Collége zu Caen und nachher zu Paris seine Bildung erhalten, wurde später Professor am Collége zu La Marche und starb um das Jahr 1640. Einer seiner dortigen Zuhörer Malachias Kelly, gab nach seines Meisters Tode dessen „*Cursus philosophicus*“, in drei Bänden, 1642 heraus, worin noch ganz in scholastischer Methode die Bücher des Aristoteles erklärt und eine Vermittelung zwischen den scholastischen Parteigegensätzen des Nominalismus und Realismus versucht wurde.

Lerminier, Jean Louis Eugène, war 1803 in Paris geboren und in Strassburg, wo er seine Jugend verlebte, mit der deutschen Literatur und Philosophie bekannt geworden. Er studirte dann in Paris die Rechtswissenschaft und besuchte die Vorlesungen Cousin's. Nach Vollendung seiner Studien neigte er eine Zeitlang den Ideen des St. Simonismus zu und betheiligte sich an der Redaction der Zeitschrift „*Globe*“. Nach der Julirevolution erhielt er einen Lehrstuhl der vergleichenden Rechtswissenschaft am Collége de France und machte sich durch folgende Schriften bekannt: *La philosophie du droit* (1831) in zwei Bänden; *L'influence de la philosophie du 18. siècle sur la législation et la sociabilité du 19. siècle* (1833) und *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois* (1832), worin er sich über die Philosophen in Frankreich unter der Restauration ausspricht. In seinen philosophischen Anschauungen unstät und schwankend, hat sich Lerminier von Cousin öffentlich losgesagt, blieb aber auch der sensualistischen Philosophie abhold und zeigt sich bald von Kant'schen, bald von Hegel'schen Anschauungen beeinflusst.

Leroux, Pierre, war 1798 zu Paris geboren und hatte seine Ausbildung auf dem dortigen Lycée Charlemagne, später zu Rennes

erhalten. Nachdem er in Paris Buchdrucker und Corrector geworden war, betheiligte er sich an der Zeitschrift „*Globe*“, welche er seit 1831 zum Organ des St. Simonismus machte, ohne jedoch die bis zur Auflösung der Ehe führenden Ideen des Pater Enfantin über Emancipation der Frauen zu billigen. Später gründete er eine neue Zeitschrift „*L'encyclopédie nouvelle*“ und lieferte daneben Beiträge zur „*Revue des deux mondes*“, gründete aber gegen den Katholicismus, den philosophischen Eklekticismus und die Zeitpolitik 1841 die „*Revue indépendante*“. Schon vorher hatte er mehrere seiner in Zeitschriften veröffentlichten Abhandlungen zu einem Buch vereinigt unter dem Titel: „*Réfutation de l'éclecticisme où se trouve exposée la vraie définition de la philosophie et où l'on explique le sens, la suite et l'enchainement des divers philosophes depuis Descartes*“ (1839), womit er in die Reihen der Philosophen eingetreten war. Ausführlicher entwickelte er seine Ansichten über Philosophie und ihre Beziehungen zur Religion in dem zweibändigen Werke „*De l'humanité, de son principe et de son avenir*“ (1840, in zweiter Auflage 1845). Die in diesen beiden Schriften entwickelten Grundgedanken sind diese: Religion und Philosophie sind eins; sie haben denselben Gegenstand und den gleichen Endzweck, nämlich den Fortschritt und die menschliche Vervollkommnung. Darum kann sich die Philosophie von der überlieferten Religion trennen, um eine fortgeschrittenere Religion in's Leben einzuführen. Der metaphysische Hintergrund des Christenthums war die Lehre von der Dreieinigkeit, welche das Grundwesen des Menschengeistes selbst ist, sofern dieser Empfindung, Gefühl und Erkennen in sich vereinigt. In ihrer Art und auf verschiedenen Standpunkten sind die Philosophen zu allen Zeiten zugleich religiös gewesen. Die Philosophie auf Psychologie und Beobachtung gegründet zu haben, erklärt Leroux für Cousin's Grundirrthum, wogegen er den Satz aufstellt, dass die Metaphysik auf einer ähnlichen Inspiration beruhe, wie die poetische Begeisterung. Gott, Ewigkeit, Himmel sind nichts Jenseitiges, ausser Raum und Zeit zu Suchendes, sondern Gottes Geist erfüllt die wirkliche Welt mit seiner Weisheit und Liebe; die Ewigkeit trägt innerlich alles Zeitliche und lebt in Zeit und Raum sich dar. Im Universum, das uns umgiebt, und nach der Analogie der uns schon bekannten Gesetze, nur in einer höhern, entwickeltern Ordnung wird der einzelne Menschengeist in Gott und mit der Gesammtmenschheit fortleben. Jeder Geist ist durchaus individuell und eigenthümlich, aber gerade darum ist er ein Glied und Bruchtheil der in Gott geeinten Menschheit. Jeder Einzelne lebt daher die ganze Menschheit auf eigenthümliche Weise aus sich dar und ist ewig durch den Antheil, den er am ewigen Leben der Menschheit in Gott hat. Alles Endliche ist aber vom Gesetze der Dreiheit beherrscht, die sich im Menschengeiste durch die Vereinigung von Empfindung, Gefühl und Intelligenz zu einem lebendigen Ich zeigt. Diesen seinen drei Grundeigenschaften entsprechend erzeugt der Mensch in der Gemeinschaft drei Güter: das Eigenthum, die Familie und den Staat, welche die Quelle seines höchsten Glückes sind, so lange der Friede waltet. Sobald sich ihrer der Streit bemächtigt, so werden sie der Grund der Despotie im Staate, der Roheit in der Familie, der Habsucht im Eigenthume. Diesem Geist der Kaste kann nur die wechselseitige Solidarität entgegentreten, welche auf dem höchsten Gesetze aller Gemeinschaft, der Gleichheit beruht, welche in allen Formen durchgeführt das Gesetz der Zukunft ist, so dass die wahre Gesellschaftstheorie nur eine consequente Analyse dieses Begriffs ist und das Resultat sich ergiebt, dass einem Jeden der seiner geistigen Individualität angemessene Antheil an allen Gütern des Lebens zugesichert werde. Damit lenkt Leroux zum Communismus hin.

Im Jahre 1843 übernahm er eine Druckerei zu Boussac im Departement La Creuse und und gab daselbst die „*Revue sociale*“ heraus, worin er seine social-demokratischen Ideen weiter entwickelte und gegen Proudhon's Angriffe vertheidigte. Weiter ausgeführt begegnen uns dieselben in folgenden Schriften: *D'une réligion nationale ou du culte* (1846); *De l'humanité, solution pacifique du problème du prolétariat* (1848); *Projet d'une constitution démocratique et sociale* (1848); *Du christianisme et de ses origines démocratiques* (1848); *De l'égalité* (1848). Die Grundgedanken seiner communistischen Theorie sind diese: Jener anthropologischen Trias entsprechend lassen sich drei geistige Klassen unterscheiden: die Wissenschaftlichen, die Künstler und die Arbeitenden. Diese drei Klassen müssen, völlig gleichgestellt, bei jeder einzelnen Arbeit und Verrichtung zusammen wirken. Das gesellschaftliche Element der Arbeit besteht daher nicht aus Einem, sondern aus drei Individuen, in deren steter gegenseitiger Ergänzung die Quelle ihrer Freundschaft liegt. Eine aus allgemeiner Wahl hervorgegangene höchste Trias hat die Arbeiten und Bedürfnisse zu beaufsichtigen und einem Jeden aus dem gemeinsamen Erbe den gleichen, aber seiner Individualität angemessenen Antheil zukommen zu lassen. Die Vertheilung besteht nicht blos in einem gleichen Antheil am physischen Wohlsein; sie beabsichtigt vielmehr die angemessene Verwendung der geistigen Neigungen und vereinigt so den Vortheil des Gemeinwesens mit der wahren Ausbildung und innern

Befriedigung der Individuen. Die Vertheilung geschieht nach dem Grundsatze der Fähigkeit, der Arbeit und des Bedürfnisses; die Fähigkeit wird zur rechten Leistung berufen und eben dadurch belohnt; die Arbeit empfängt durch angemessene Musse ihren Lohn; das Bedürfniss endlich wird nach der ganzen Eigenthümlichkeit des Individuums befriedigt, indem nicht nur die materiellen, sondern auch die wissenschaftlichen und die ästhetischen Güter ihm zu Theil werden, deren es bedarf.

Nachdem Leroux im Jahr 1848 Mitglied der constituirenden Versammlung und 1849 Mitglied der gesetzgebenden Versammlung gewesen war, trat er nach dem Staatsstreich vom 2. December 1851 in das Privatleben zurück und brachte als Flüchtling bis zur allgemeinen Amnestie vom 15. August 1869 in Lausanne zu. Nach Paris zurückgekehrt starb er während der Herrschaft der Commune im April 1871.

Leroy, Georges, war zu Paris 1723 geboren und später als Oberaufseher der Jagden im Park zu Versailles angestellt. Er lebte in regem Verkehr mit den Gelehrten der von Diderot und d'Alembert herausgegebenen „Encyclopédie", an welcher er selbst mitarbeitete und gehörte zu der Gesellschaft, die sich regelmässig um den Baron Holbach zu versammeln pflegte. Zur Vertheidigung des vielgeschmähten Helvétius hatte er ein „*Examen des critiques du livre de l'esprit*" (1760) und gegen Voltaire anonym „*Reflexions sur la jalousie*" (1772) veröffentlicht. Sein hauptsächlichstes Verdienst besteht jedoch in seinem Versuche einer vergleichenden Psychologie, den er in seinen „*Lettres sur les animaux*" (1781) bekannt gemacht hatte. Sie wurden 1802 wieder gedruckt und neuerdings mit einer Einleitung von Robinet versehen von Neuem herausgegeben (1862). Aus zerstreuten Aufsätzen entstanden, die der Verfasser in den Jahren 1762—65 in Zeitschriften veröffentlicht hatte, zeigen diese thierpsychologischen Briefe den Schüler Condillac's, und Robinet sieht in ihm einen Vorläufer der „positiven Philosophie" von Auguste Comte. Er starb 1789.

Lessing, Gotthold Ephraim, war 1729 zu Kamenz in der Oberlausitz als der Sohn eines Predigers geboren, in der Fürstenschule zu Meissen mathematisch und philosophisch vorgebildet für den Besuch der Universität in Leipzig, wo er mit der damals in ihre Blüthezeit getretenen Philosophie Christian Wolf's bekannt wurde, von welcher er freilich später bekannte, dass dieselbe, obwohl in sie einige Leibniz'sche Ideen manchmal etwas verkehrt verwebt seien, gewiss nicht Leibnizens System gewesen sein würde. Nachdem er sich 1747 einige Zeit in Berlin aufgehalten hatte, dann 1752 in Wittenberg Magister der freien Künste geworden war, ging er 1753 wiederum nach Berlin, wo er besonders mit Moses Mendelssohn in Verkehr stand, hielt sich dann 1754—58 wieder in Leipzig auf, kam 1759 zum dritten Male nach Berlin, wo er 1760 Mitglied der Akademie der Wissenschaften wurde und lebte dann 1760—65 als Secretär des Generals von Tauenzin in Breslau, wo er zuerst neben einem ernsten Studium Spionza's zugleich die im Jahr 1765 zum Druck gelangten „*Nouveaux essais*" von Leibniz kennen lernte. Nach einem vierten Aufenthalt in Berlin (1765—67) trat er 1767 in Hamburg mit dem Theater in nähere Verbindung und schrieb 1767—69 seine „Hamburger Dramaturgie", bis er endlich 1770 eine Anstellung als Bibliothekar in Wolfenbüttel erhielt, wo er die für die Geschichte der religiösen Aufklärung in Deutschland epochemachend gewordenen „Wolfenbüttler Fragmente" herausgab, sich 1776 nach vieljährigem Verlöbniss mit Eva König verheirathete, nach dem schon 1778 erfolgten Tode seiner Gattin in dem literarischen Kampf mit dem Hamburger Pastor Göze seine polemische Meisterschaft in vernichtenden Kritiken zeigte, im Jahr 1780 seinen „Nathan" und die „Erziehung des Menschengeschlechtes" veröffentlichte und im 52. Lebensjahre 1781, einige Wochen vor dem Erscheinen der Kant'schen „Kritik der reinen Vernunft" starb, um seitdem mit seinem Geiste über die Geister Deutschlands zu herrschen. „Wenn man Lessing's Namen hört, (sagt Zeller in seiner Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz) wird man immer zunächst an die Verdienste erinnert, welche sich dieser seltene Mann um das Ganze unserer Literatur und unseres geistigen Lebens erworben hat. Es ist nicht die erfolgreiche Bearbeitung eines einzelnen Faches, worauf seine Grösse beruht, sondern seine Wirkung, die er nach allen Seiten geübt hat, die zündenden und erleuchtenden Funken, die dieser Feuergeist, mit was er sich auch beschäftigen mochte, unablässig aussprühte. Er ist uns in erster Reihe der unabhängige, auf sich selbst stehende Charakter, welcher die Sache der Geistesfreiheit rastlos und furchtlos verfochten hat; der geniale, unübertroffene Kritiker, welcher den falschen Geschmack und die sich aufblähende Mittelmässigkeit schonungslos verfolgte, welcher der Poesie und der Schauspielkunst ihre Aufgabe mit musterhafter Schärfe bestimmte, welcher das Verhältniss der Kunst und Wissenschaft, das Verhältniss der Künste und Kunstgattungen zu einander, das Verhältniss der Philosophie zur Theologie und der Theologie zur Religion durch Reinhaltung und Abgrenzung jedes Gebietes aufhellte; der klassische Schriftsteller, welcher unter den Begründern des deutschen Schauspiels und der deutschen Prosa eine der ersten Stellen einnimmt. Nur ein Blatt in dem

Kranze seines Ruhms, und nicht dasjenige, welches am Meisten in die Augen fällt, gehört der Philosophie an. Lessing war kein systematischer Philosoph und wollte keiner sein; es fehlte ihm auch bei aller logischen Schärfe dasjenige Maass von Geduld und von Gewöhnung an ein methodisches, Schritt für Schritt vorgehendes, kein Mittelglied überspringendes Denken, dessen der systematische Philosoph als solcher bedarf. Wenn daher die Geschichte der Philosophie nur von denen erzählen dürfte, welche Stifter oder Anhänger eines bestimmten Systems waren, so müsste sie an Lessing mit Stillschweigen vorübergehen. Hat sie dagegen von Allen zu sprechen, welche in der einen oder der andern Weise zur Ausbildung und Klärung der philosophischen Begriffe beigetragen haben, so wird sie ihn nicht allein berücksichtigen, sondern ihn auch (abgesehen von Kant) als den grössten von den Philosophen der deutschen Aufklärungsperiode bezeichnen müssen.“ Er verdient der „Patriarch der deutschen Geistesfreiheit“, wie ihn Arnold Ruge genannt hat, mit um so grösseren Rechte zu heissen, als er einerseits den Aufklärungsverstand in seinem Kampf mit dem Autoritäts- und Buchstabenglauben beförderte, andererseits die damalige Verstandsaufklärung von ihrer Befangenheit und Schranke befreite und dadurch nicht blos ihr ausgezeichnetster Führer für seine Zeit geworden ist, sondern auch durch die tiefsten, allseitigsten und fruchtbarsten Anregungen eine ebenso nachhaltige wie allgemeine Wirkung auf die nachkantische Philosophie bis auf die Geisteskämpfe der letzten Jahrzehnte des gegenwärtigen Jahrhunderts erlangt hat. Wie Lessing in polemischer und positiver Weise, durch Kritik und Ideal diejenige Form der deutschen Aufklärung darstellt, welche weit entfernt, in das seichte Fahrwasser der Trivialität überzugehen, vielmehr den Kern und Gehalt früherer Bildungsstufen von der Schale zu trennen und für die neue Gestalt des Zeitgeistes festzuhalten und auszubeuten versteht und vor einer geist- und gesinnungsvollen Orthodoxie ebenso hohe Achtung hegt, als er die damals sich breit machende seichte Aufklärungsweisheit für ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen erklärt; so lag seinem kritischen Streben eine tiefethische Idee, ein tiefreligiöser Wahrheitssinn, nämlich die Ueberzeugung zum Grunde, das die Wahrheit auch durch die schärfste Kritik keinen Verlust erleiden könne, da sie die unerschöpfliche Quelle aller Beseligung des Menschengeistes, und alle Religion im Grunde nur die Liebe zur Wahrheit sei. In einer im Jahre 1752—53 niedergeschriebenen, unvollendet gebliebenen kleinen Abhandlung unter dem Titel „Das Chrisenthum der Vernunft“ tritt der Anschluss Lessings an die wesentlichen Anschauungen Leibnizens von den einfachen vorstellenden (beseelten) Wesen als den Urbestandtheilen aller Dinge, von deren Gradunterschieden und ihrer stetig sich vervollkommnenden Stufenreihe, von der universellen Harmonie alles Geschehens und von der Einheit dieser Urwesen in der vollkommensten Urmonade hervor, nur aber dass Lessing die Monaden als zertheilt existirende göttliche Vollkommenheiten, somit als Theile des göttlichen Ganzen fasst. Den in diesem Bruchstücke zugleich enthaltenen Versuch, die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit philosophisch zu begründen, hat Lessing selbst in spätern Jahren als einen verfehlten erkannt. In dem während seines Aufenthaltes in Breslau um das Jahr 1763 niedergeschriebenen Aufsatze „Ueber die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott“, von welcher sich Lessing ebensowenig, wie von einer persönlichen ausserweltlichen Gottheit einen Begriff machen zu können erklärt, begriff er die göttliche Vernunft als die allumfassende und die wirklichen Dinge als in Gott seiend. Die Welt ist ihm das Bild Gottes, welches entsteht, indem sich Gott seine Vollkommenheiten vorstellt, und weil sie nur durch dieses Vorstellen existirt, haben die Dinge keine Wirklichkeit ausser Gott. Anzunehmen, dass die Dinge noch ausser diesem Urbilde für sich existiren, hiesse das Urbild derselben auf ebenso unnöthige, als ungereimte Weise verdoppeln. Auch in dem später verfassten kleinen Aufsatze „Dass mehr als fünf Sinne für den Menschen existiren können“ spricht Lessing die allgemeine Beseeltheit der Welt bis in ihre kleinsten Theile aus. Ist Nichts in der Welt ohne Folgen, Nichts ohne ewige Folgen, so gilt ihm die angebliche Freiheit des menschlichen Willens als etwas, was wir nicht brauchen. Ueber denselben Punkt spricht er sich in einer Anmerkung zu den von ihm im Jahr 1776 herausgegebnen philosophischen Aufsätzen von K. W. Jerusalem also aus: „Was verlieren wir, wenn man uns die Freiheit abspricht? Etwas — wenn es Etwas ist —, das wir nicht brauchen, weder zu unserer Thätigkeit hier, noch zu unserer Glückseligkeit dort; etwas, dessen Besitz weit unruhiger und besorgter machen müsste, als das Gefühl seines Gegentheils nimmerhin machen kann. Zwang und Nothwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirkt, wie viel willkommener sind sie mir, als die kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können! Ich danke dem Schöpfer, dass ich muss, das Beste muss. Wenn ich selbst in diesen Schranken so viele Fehltritte noch thue, was würde geschehen, wenn ich mir ganz allein überlassen wäre? einer blinden Kraft überlassen wäre, die sich nach keinen Gesetzen richtet und mich darum nicht minder dem Zufall unterwirft, weil dieser

Zufall sein Spiel in mir selber hat?" Bekennt sich hier Lessing zur unbedingten Verneinung des freien Willens oder (wie es in der philosophischen Sprache heisst) zum Determinismus, so ist es auch nicht befremdlich, wenn Lessing in einem Gespräche, das er im Juli 1780 mit Jacobi über Spinoza führte, mit dem Bekenntnisse schliesst: „Es giebt keine andere Philosophie, als die Philosophie Spinoza's!" Im Jahr 1780 erschien, ohne den Namen Lessing's, die kleine Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts", welche die Grundzüge einer Entwickelungsgeschichte des sittlichen Bewusstseins der Menschheit enthält. Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlecht geschehen ist und noch geschicht; sie giebt dem Menschengeschlechte Nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde, sondern sie gab und giebt ihm die wichtigsten Dinge nur früher. Warum sollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter Nichts als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Ortes einzig und allein entwickeln konnte und noch ferner entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen? Diesen unsern Hohn, diesen unsern Unwillen verdiente in der besten Welt Nichts, und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bei Allem im Spiele, nur bei unsern Irrthümern nicht? Das Neue Testament hat das zweite, bessere Elementarbuch für das Menschengeschlecht abgegeben und giebt es noch ab. Auch war es höchst nöthig, dass jedes Volk dieses Buch eine Zeitlang für das Aeusserste seiner Erkenntniss halten musste. Aber hüte dich, du fähiges Individuum, der du am letzten Blatte dieses Elementarbuchs stampfst und glühst, hüte dich, es deine schwächern Mitschüler merken zu lassen, was du witterst und schon zu sehen beginnst! Sie wird gewiss kommen, die Zeit eines neuen, ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Testaments versprochen wird; vielleicht, dass der neue Bund ebensowohl antiquirt werden müsse, als es der alte geworden, die nämliche Oekonomie des nämlichen Gottes, der nämlichen Plan der allgemeinen Erziehung des Menschengeschlechts. Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll. Sie wurden geoffenbart, um Vernunftwahrheiten zu werden; sie waren gleichsam das Facit, welches der Rechenmeister seinen Schülern voraussagt, damit sie sich im Rechnen einigermaassen danach richten können. Wollten sich die Schüler an dem vorausgesagten Facit begnügen, so würden sie nie rechnen lernen. Speculationen über geoffenbarte Wahrheiten, mögen sie auch im Einzelnen ausfallen, wie sie wollen, sind unstreitig die schicklichsten Uebungen des menschlichen Verstandes, so lange das menschliche Herz überhaupt höchstens nur vermögend ist, die Tugend wegen ihrer ewigen glückseligen Folgen zu lieben. Denn bei dieser Eigennützigkeit des menschlichen Herzens auch den Verstand nur allein an dem üben zu wollen, was unsere körperlichen Bedürfnisse betrifft, würde ihn mehr stumpfen, als wetzen heissen. Er will schlechterdings an geistigen Gegenständen geübt sein, soll er zu seiner völligen Aufklärung gelangen und diejenige Religion des Herzens hervorbringen, die uns fähig macht, die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben. Oder soll das menschliche Geschlecht zu diesen höchsten Stufen der Aufklärung und Reinheit nie kommen? Nie — Nie? Lass mich diese Lästerung nicht denken, Allgütiger! Die Erziehung hat ihr Ziel, beim Geschlechte nicht weniger, als bei den Einzelnen; was erzogen wird, wird zu Etwas erzogen. Das grosse langsame Rad, welches das Geschlecht seiner Vervollkommnung näher bringt, wird nur durch kleinere, schnellere Räder in Bewegung gesetzt, deren jedes sein Einzelnes eben dahin liefert. Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muss jeder einzelne Mensch, der Eine früher, der Andere später erst durchlaufen haben. Die letzte Absicht des Christenthums ist nicht unsere Seligkeit, sie mag herkommen, woher sie will, sondern unsere Seligkeit vermittelst unserer Erleuchtung, welche letztere nicht blos als Bedingung, sondern als Ingredienz zur Seligkeit nothwendig ist und in welcher am Ende unsere ganze Seligkeit besteht. — Dies waren die fruchtbaren Grundgedanken Lessing's, deren Entwickelung und Fortbildung zu den wesentlichsten Verdiensten der deutschen Philosophie im kant'schen und nachkant'schen Zeitalter gehört.

Th. W. Danzel, Gotthold Ephraim Lessing. Sein Leben und seine Werke, in zwei Bänden. 1850. 53.

A. Stahr, Gotthold Ephraim Lessing. Sein Leben und seine Werke, in zwei Theilen. 1859.

Leukippos, ein älterer Zeitgenosse des Dêmokritos, wird bei den Alten als erster Begründer der von Dêmokritos weiter ausgebildeten Atomenlehre genannt und scheint noch Aristoteles eine Schrift von ihm gekannt zu haben.

Le Vayer, François de la Mothe, war 1588 in Paris geboren und durch sorgfältige Erziehung frühzeitig mit der Geschichte und dem klassischen Alterthum bekannt geworden. Späterhin stand er durch feine Weltbildung und Menschenkenntniss bei den Cardinal-Ministern Richelieu und Mazarin in Gunst, wurde 1640 in Folge einer über den Unterricht des Dauphin veröffentlichten Ab-

handlung in die Akademie der Wissenschaften aufgenommen und unter Richelieu zuerst zum Erzieher des Herzogs von Anjou und später mit dem Titel als Staatsrath zum Erzieher Ludwig's des XIV. ernannt. Nachmals lebte er mitten im Geräusche des Hoflebens seinen Studien und veröffentlichte eine grosse Anzahl von Schriften, unter welchen für die Geschichte der Philosophie nur das pseudonym veröffentlichte Werk zu erwähnen ist: *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Horatius Tubero* (1671). Dies war nämlich der Name eines Römers, welchem der Skeptiker Ainesidêmos seine acht Bücher über die pyrrhonischen Bedenken gewidmet hatte. (Siehe die Artikel Ainesidêmos und Pyrrhon). Der Verfasser dieser „Fünf Dialoge" starb im Jahr 1672, nachdem er sich sechs Jahre vorher, als Sechsundsechziger, nach dem Tode seines einzigen Sohnes, nochmals verheirathet hatte. In deutscher Uebersetzung erschien das Werk 1716 in zwei Theilen. Im ersten Dialog sucht er den Zweifelsstandpunkt in der Weise des Sextus Empirikus vorzugsweise von Seiten des aus der Verschiedenheit und dem Widerstreit menschlicher Meinungen, Sitten und Gewohnheiten hergenommenen Gesichtskreises zu begründen, und zieht daraus die Folgerung, dass es nicht einmal allgemein verbindliche Sittengesetze geben könne. Der zweite Dialog heisst „*Banquet scéptique*" (das skeptische Gastmahl) und ist eine Nachahmung der gleichnamigen platonischen, xenophontischen und plutarchischen Schriften. Es werden darin mit Witz und Laune; zum Theil in dem damaligen leichtfertigen Tone des Pariser Zeitgeschmacks, aus den über Wein und Liebe herrschenden Ansichten die Motive zur Empfehlung der „heiligen und göttlichen Zweifelslehre" genommen. Eine ernstere Haltung hat der dritte Dialog, worin die philosophische Einsamkeit mit ihren stillen und reinen Freuden als wirksamer Ersatz für viele eingebildete und entbehrliche Güter des Lebens gerühmt wird. Nachdem im vierten Dialog durch ein satyrisches Lob des Esels die Thorheiten und Schwächen des damaligen Zeitgeistes gegeisselt worden, wird im fünften Dialoge aus der Verschiedenheit der Religionen der Schluss gezogen, dass es auch im Gebiete der Vernunftreligion nichts Sicheres gebe, wogegen freilich die positive Religion in der durch göttliche Gnade mitgetheilten Offenbarung eine feste und sichere Grundlage des Glaubens besitze. Das Ergebniss aus allen fünf Dialogen wird mit den spanischen Versen gezogen, welche besagen: „Unter allen gewissen Dingen ist das gewisseste der Zweifel".

L. Etienne, essai sur la Mothe le Vayer. 1840.

Levi ben Gerson, auch kurzweg Gersûni oder Gersonides, auch Magister Leon, bei den Juden gewöhnlich Ralbagh, auch Leon di Baniolas oder Bagnols genannt, war 1288 zu Bagnols an der spanischen Grenze im südlichen Frankreich geboren und um das Jahr 1344 gestorben. Er war einer der eifrigsten jüdischen Peripatetiker des Mittelalters, indem er in der aristotelischen Philosophie geradezu die absolute Wahrheit fand und nach ihren Grundanschauungen die Bibel und die jüdischen Glaubenslehren auszulegen suchte. Ausser seinen zahlreichen biblisch-exegetischen Schriften hat er als eigentlich philosophische Werke folgende verfasst: 1) Commentare über die sogenannten mittlern aristotelischen Commentare des Ibn Roschd, welche in der Pariser Nationalbibliothek handschriftlich vorhanden und zum Theil in lateinischer Uebersetzung des Jacob Mantino in den alten lateinischen Ausgaben des Aristoteles abgedruckt sind. Seine Angriffe auf Ibn Roschd wurden von Elia del Medigo (1491) widerlegt. 2) Milchamôth Adonâi d. h. Kriege des Herrn, im Jahr 1329 vollendet, stellt in sechs Büchern die Entwickelung seines philosophischen Systems dar, welches sich im Allgemeinen als ein averroistischer Peripatetismus kundgiebt, der von Seiten orthodoxer Rabbinen vielfachen Anfeindungen ausgesetzt war. Es werden darin die Lehren über die Natur und Unsterblichkeit der Seele, über die Kenntniss der künftigen Dinge und den prophetischen Geist, über die Erkenntniss der einzelnen oder zufälligen Dinge durch Gott, über die göttliche Vorsehung, über die himmlischen Körper und über die Schöpfung vorgetragen und in Bezug auf letztere zuerst unter den mittelalterlichen Juden die Schöpfung aus Nichts bestritten. Mit Weglassung einer im fünften Buch enthaltenen astronomischen Abhandlung wurde dieses Werk zuerst im Jahr 1560 gedruckt und neuerdings (1866) mit deutscher Uebersetzung wieder abgedruckt.

M. Joël, Levi ben Gerson als Religionsphilosoph. 1862.

J. Weil, philosophie religieuse de Levi ben Gerson. 1868.

Le Voyer, Jean, (lateinisch Visorius) war zu Anfang des 16. Jahrhunderts in Mans geboren und als Professor der Philosophie am Collége in Bourgogne einer der ersten Gegner des scholastischen Aristotelismus, etwas später als Lefèvre d'Etables (Faber Stapulensis) und etwas früher als Pierre Ramée (Petrus Ramus). Ausser einem gedrängten Auszug aus den Büchern des Rudolph Agricola über die dialektische Erfindung erschienen von ihm folgende Schriften im Druck: „*Joannis Visorii ingeniosa nec minus elegans ad dialectices canditatos methodus*" (1534) und „*Topica Marci Tullii Ciceronis cum Anicii Manlii Boëtii et Johannis Visorii commentariis*" (1538). In diesen Schriften finden sich gelegentlich interessante Nachrichten über den Zustand der

philosophischen Schulen im ersten Drittel des sechszehnten Jahrhunderts und über die damaligen Streitigkeiten zwischen den Thomisten und Scotisten.

Libanios aus Antiochia (in Syrien) hatte sich als Lehrer der Beredsamkeit während der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts in Konstantinopel, Nikomedia und Antiochia grossen Ruhm erworben und stand auch bei dem Kaiser Julian und dessen Nachfolgern in Gunst. Ohne eigentlich philosophischer Schriftsteller gewesen zu sein, hatte er doch dem Neuplatonismus einen Theil seiner Bildung zu verdanken gehabt.

Lichtenberg, Georg Christoph, war 1742 zu Ober-Ramstadt unweit Darmstadt als Sohn eines Pfarrers geboren, auf dem Gymnasium zu Darmstadt gebildet, welches er mit einer Abschiedsrede in deutschen Versen „von der wahren Philosophie und philosophischen Schwärmerei“ verliess, um Mathematik und Naturwissenschaften in Göttingen zu studiren, wo er seit 1770 fast dreissig Jahre lang als Professor der Mathematik und Physik eine Zierde der Hochschule war. Abgesehen von seinen fachwissenschaftlichen Arbeiten hat er sich 1778 durch eine Schrift „Ueber die Physiognomik wider die Physiognomen, zur Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntniss“ und 1794 durch seine in Lieferungen veröffentlichte „Ausführliche Erklärung der Hogarth'schen Kupferstiche“ und in kleinern Aufsätzen als humoristisch-satyrischer Schriftsteller bekannt gemacht. Er starb 1799 in Göttingen. Ohne Philosoph vom Fache zu sein und ein zusammenhängendes philosophisches System aufzustellen, hat er doch dann und wann einen Anlauf zum Philosophiren genommen und in seinen hinterlassenen „*Memorandum-books*“ oder „Sudelbüchern“, wie er sie nannte, die Ergebnisse seines Nachdenkens als Eingebungen des Augenblicks und der Stimmung, die durch seine Lectüre angeregten Gedanken und Hypothesen, seine psychologischen Beobachtungen, die Früchte seiner Welt- und Menschenkenntniss niedergelegt, welche in der durch seine Söhne veranstalteten Ausgabe seiner vermischten Schriften zusammengestellt worden sind. Die darunter enthaltenen philosophischen Bemerkungen zeigen insbesondere die Wirkung, die der durch Kant in der Philosophie hervorgebrachte Umschwung auf Lichtenberg ausübte, und haben für die Kenntniss seiner philosophischen Welt- und Lebensansicht eine grosse Bedeutung. Wir stellen seine wesentlichen Gedanken in Folgendem zusammen.

Der Philosoph muss sich um Alles bekümmern, und über Alles, auch die gemeinsten Dinge zu schreiben, befestigt das System mehr als irgend etwas; man erhält dadurch Ideen und kommt auf neue Vorstellungen. Philosophie ist immer Scheidekunst, man mag die Sache wenden, wie man will. Der Bauer braucht alle Sätze der abstractesten Philosophie, nur eingewickelt, versteckt, gebunden (wie der Physiker und Chemiker sagt), der Philosoph giebt uns die reinen Sätze. Ein Inbegriff der Meinungen eines Menschen ist seine Philosophie. Menschliche Philosophie überhaupt ist die Philosophie eines einzelnen gewissen Menschen, durch die Philosophie der andern, selbst der Narren corrigirt, und dies nach den Regeln einer vernünftigen Schätzung der Grade der Wahrscheinlichkeit. Sätze, worin alle Menschen übereinkommen, sind wahr; sind sie nicht wahr, so haben wir gar keine Wahrheit. Andere Sätze für wahr zu halten, zwingt uns oft die Versicherung solcher Menschen, die in der Sache viel gelten, und jeder Mensch würde das glauben, der sich in eben den Umständen befände. Sobald dieses nicht, ist eine besondere Philosophie da und nicht eine, die im Rath der Menschen ausgemacht ist. Aberglaube selbst ist Localphilosophie; er giebt seine Stimme auch. Unsere ganze Philosophie besteht darin, uns dessen deutlich bewusst zu werden, was wir schon mechanisch sind. Man empfiehlt Selbstdenken, oft nur um die Irrthümer Anderer beim Studiren von Wahrheit zu unterscheiden. Wenn man die Menschen lehrt, wie sie denken sollen, und nicht ewighin was sie denken sollen, so wird auch dem Missverständniss vorgebeugt. Es ist eine Art von Einweihung in die Mysterien der Menschheit. Was bin ich? Was soll ich thun? Was kann ich glauben und hoffen? Hierauf reducirt sich Alles in der Philosophie. Was heisst, mit Kant'schem Geiste denken? Ich glaube, es heisst, die Verhältnisse unsers Wesens, es sei nun was es wolle, gegen die Dinge, die wir ausser uns nennen, ausfindig zu machen, d. h. die Verhältnisse des Subjectiven gegen das Objective zu bestimmen. Dies ist freilich immer der Zweck aller gründlichen Naturforscher gewesen; allein die Frage ist, ob sie es je so philosophisch angefangen haben, als Kant. Man hat das, was doch schon subjectiv ist und sein muss, für objectiv gehalten. Eine der grössten Stützen für die Kant'sche Philosophie ist die gewiss wahre Betrachtung, dass wir ja auch so gut etwas sind, als die Gegenstände ausser uns. Wenn also etwas auf uns wirkt, so hängt die Wirkung nicht allein von dem wirkenden Dinge, sondern auch von dem ab, worauf gewirkt wird. Beide sind, wie beim Stoss, thätig und leidend zugleich; denn es ist unmöglich, dass ein Wesen die Einwirkungen eines andern empfangen kann, ohne dass die Einwirkung gemischt erscheine. Mit eben dem Grade von Gewissheit, mit dem wir überzeugt sind, dass etwas in uns vorgeht, sind wir auch überzeugt, dass etwas ausser uns vorgeht. Was aber auch die

Dinge sein mögen, so ist doch wohl ausgemacht, dass wir schlechterdings Nichts von ihnen wissen können, als was in unserer Vorstellung liegt; von unsern Vorstellungen aber zu der Ursache giebt es keine Brücke. Wir können uns nicht denken, dass etwas ohne Ursache sein könne; aber wo liegt denn diese Nothwendigkeit? Wiederum in nns, bei völliger Unmöglichkeit, aus uns heraus zu gehen. Nach dieser Vorstellnng sieht man leicht, wie Recht Kant hat, Raum und Zeit für blosse Formen der Anschauung zu halten. Es ist nicht anders möglich. Die Herren, die gegen Kant's Vorstellungen von Raum und Zeit disputiren, sollte man billig fragen, was sie denn eigentlich unter ihrer wahren Kenntniss der Gegenstände verstehen, und ob überhanpt eine solche Kenntniss möglich ist. Es ist ein ganz vergebliches Bemühen, Kant widerlegen zu wollen. Aeussere Gegenstände zu erkennen, ist ein Widerspruch; es ist dem Menschen unmöglich, aus sich heraus zu gehen. Wenn wir glauben, wir sähen Gegenstände, so sehen wir blos uns; wir können von Nichts in der Welt etwas eigentlich erkennen, als uns selbst und die Veränderungen, die in uns vorgehen. Es ist gewiss sehr schwer zu sagen, wie wir zu dem Begriff „ausser uns“ kommen, da wir doch blos in uns empfinden. Etwas ausser sich empfinden, ist ein Widerspruch; wir empfinden nur in uns; das, was wir empfinden, ist blos Modification unserer selbst, also in uns. Weil diese Veränderungen nicht von uns abhängen, so schieben wir sie andern Dingen zu und sagen: es giebt Dinge ausser uns, d. h. wir denken uns diese Dinge im Raume ausserhalb (*extra*) unser; das ist offenbar nicht Empfindung, sondern es scheint etwas zu sein, was mit der Natur unsers sinnlichen Erkenntnissvermögens innigst verwebt ist; es ist die Form, unter der uns jene Vorstellung des „ausser (*praeter*) uns“ gegeben ist, Form der Sinnlichkeit. Wir werden uns gewisser Vorstellungen bewusst, die nicht von uns abhängen; Andere glauben, wir wenigstens hingen von uns ab; wo ist die Grenze? Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. Es denkt, sollte man sagen, sowie man sagt: es blitzt. Zu sagen: *cogito,* ist schon zuviel, sobald man es durch „Ich denke“ übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postuliren, ist praktisches Bedürfniss. Man kann nicht genug beherzigen, dass die Existenz eines Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und dergleichen blos gedenkbare, aber nicht erkennbare Dinge sind. Es sind Gedankenverbindungen, Gedankenspiele, denen nicht etwas Objectives zu correspondiren braucht. Es ist doch fürwahr zum Erstaunen, dass man auf die dunkeln Vorstellungen von Ursachen den Glauben an einen Gott gebaut hat, von dem wir Nichts wissen und Nichts wissen können; denn alles Schliessen auf einen Urheber der Welt ist immer Anthropomorphismus. Anstatt dass sich die Welt in uns spiegelt, sollten wir vielmehr sagen, unsere Welt spiegle sich in der Welt. Wir können nicht anders, wir müssen Ordnung und weise Regierung in der Welt erkennen; dies folgt aus der Einrichtung unserer Denkkraft. Es ist aber noch keine Folge, dass etwas, was wir nothwendig denken müssen, auch wirklich so ist; denn wir haben von der wahren Beschaffenheit der Aussenwelt gar keinen Begriff; also daraus allein lässt sich kein Gott erweisen. Der Glaube an einen Gott ist Instinct; er ist dem Menschen natürlich, sowie das Gehen auf zwei Beinen. Modificirt wird er freilich bei Manchen, bei Manchen gar erstickt; aber in der Regel ist er da, und ist zur innern Wohlgestalt des Erkenntnissvermögens unentbehrlich. Die Vorstellung, die wir uns von einer Seele machen, hat viel Aehnliches mit der von einem Magneten in der Erde; es ist blos Bild; es ist ein dem Menschen angebornes Empfindungsmittel, sich Alles unter dieser Form zu denken. Ehe man noch die gemeinen Erscheinungen in der Körperwelt erklären konnte, fing man an, Geister zur Erklärung zn gebrauchen. Jetzt, da man ihren Zusammenhang besser kennt, erklärt man Eins aus dem Andern, und die Geister, bei denen wir stille stehen, sind endlich doch ein Gott und eine Seele. Die Seele ist also jetzt gleichsam das Gespenst, das in der zerbrechlichen Hülle unsers Körpers spukt. Aber ist dieses Verfahren selbst nur nnserer eingeschränkten Vernunft gemäss? Dürfen wir etwa schliessen: was unserer Meinung nach nicht durch Dinge geschehen kann, die wir kennen, muss durch andere Dinge geschehen, als wir kennen? Das ist nicht blos ein falsches, sondern ein abgeschmacktes Raisonnement. Ich bin so sehr überzeugt, dass wir von dem uns Begreiflichen soviel als Nichts wissen, und wie viel mag nicht noch zurück sein, das unsere Gehirnfibern gar nicht darbilden können? Bescheidenheit und Behutsamkeit in der Philosophie, znmal in der Psychologie, geziemt uns vorzüglich. Was ist Materie, so wie sie sich der Psychologe denkt? So etwas giebt es vielleicht in der Natur nicht; er tödtet die Materie und sagt hernach, dass sie todt sei. Der Mensch wird ein Sophist und überwitzig, wo seine gründlichen Kenntnisse nicht mehr hinreichen. Alle müssen es folglich werden, wenn von Unsterblichkeit und Leben nach dem Tode die Rede ist. Materialismns ist die Asymptote der Psychologie. Ich glaube, dass tieferes Studium der Natur, noch Jahrtausende fortgesetzt, endlich auf Spinozismus führen wird. Sowie nnsere Kenntniss der Köperwelt zunimmt, so ver-

engern sich die Grenzen des Geisterreiches. Träge Materie ist ein blosses menschliches Geschöpf und etwa blos ein abstracter Begriff; wir eignen nämlich den Kräften eine träge Basis zu und nennen sie Materie, während wir doch offenbar von Materie Nichts kennen, als eben diese Kräfte; die träge Basis ist blos Hirngespinst. Daher rührt das infame Zwei in der Welt: Leib und Seele, Gott und Welt. Das ist aber nicht nöthig; wer hat denn Gott erschaffen? Mit einem Worte: Alles, was ist, das ist Eins und weiter Nichts. Wenn die Welt noch eine unzählbare Zahl von Jahren steht, so wird die Universalreligion geläuterter Spinozismus sein. Sich selbst überlassene Vernunft führt auf Nichts anders hinaus, und es ist unmöglich, dass sie auf etwas Anderes hinausführe. Es giebt schlechterdings keine andere Art, Gott zu verehren, als die Erfüllung unserer Pflichten und ein Handeln nach Gesetzen, die uns die Vernunft gegeben hat. „Es ist ein Gott" kann, meiner Meinung nach, nichts Anderes sagen, als: ich fühle mich, bei aller Freiheit des Willens genöthigt, Recht zu thun. Was haben wir weiter einen Gott nöthig? Das ist er. Ueberhaupt erkennt unser Herz einen Gott, und nachdem ihn das Herz erkannt hatte, suchte ihn die Vernunft auch. Wer die Geschichte der Philosophie und Naturlehre betrachten will, wird finden, dass die grössten Entdeckungen von Leuten sind gemacht worden, die dasjenige für blos wahrscheinlich hielten, was die Andern für gewiss ausgegeben haben, also eigentlich von Anhängern der neuern Akademie, die das Mittel zwischen der strengen Zuverlässigkeit des Stoikers und der Ungewissheit und Gleichgültigkeit des Skeptikers hielt. Eine solche Philosophie ist um so mehr anzurathen, als wir unsere Meinungen zu der Zeit sammeln, da unser Verstand am schwächsten ist. Newton hat die Farben zu scheiden gewusst; wie wird der Psychologe heissen, der uns sagt, woraus die Ursachen unserer Handlungen zusammengesetzt sind? Der Mensch ist gewiss nicht frei; allein es gehört sehr tiefes Studium der Philosophie dazu, sich durch diese Vorstellung nicht irre führen zu lassen, ein Studium, zu welchem unter Tausenden nicht Einer die Zeit und Geduld, und unter Hunderten, die sie haben, kaum Einer den Geist hat. Freiheit ist daher eigentlich die bequemste Form, sich die Sache zu denken, und wird auch allezeit die übliche bleiben, da sie so sehr den Schein für sich hat. Dass die Menschen Alles aus Interesse und um ihres Vortheils willen thun, bin ich so sicher überzeugt, dass ich glaube, es ist zur Erhaltung der Welt so nöthig, als die Empfindlichkeit zur Erhaltung des Körpers.

G. Chr. Lichtenberg's Ideen, Maximen und Einfälle, nebst dessen Charakteristik, herausgegeben von G. Jördens, 1827—29, zwei Theile.

Lignac, Joseph Adrien Le Large, Abbé de, stammte aus einer adeligen Familie aus Poitiers und war in Paris ebenso mit der Philosophie wie mit den Naturwissenschaften vertraut geworden. Als Priester des Oratoriums war er zugleich Anhänger der Philosophie des Cartesius und des Malebranche. Seine Schrift: *Eléments de la métaphysique, tirées de l'expérience, ou Lettres à un matérialiste sur la nature de l'âme* (1753) zeigt ihn als Gegner Locke's auf dem psychologischen Standpunkt der schottischen Schule, indem er mittelst des sogenannten innern Sinnes zugleich das Dasein Gottes zu beweisen sucht. Später trat er in seinem *Examen sérieux et comique des discours sur l'esprit* (2 vols, 1759) als Gegner des Helvétius auf und starb 1762 in Paris.

Le Goff, de la philosophie de l'abbé de Lignac. 1863.

Lindemann, Heinrich Simon, war 1807 in Landau als der Sohn armer Eltern geboren und unter gedrückten Jugendverhältnissen aufgewachsen. Durch Unterstützung edler Wohlthäter konnte er im Gymnasium zu Zweibrücken seinen Wissensdurst befriedigen und die Universität München für das Studium der Jurisprudenz beziehen. Durch Mangel wiederholt in seinen Studien unterbrochen, arbeitete er eine Zeitlang als Setzer in Schaffhausen und dann als Amtsschreiber in Kaiserslautern und wurde bei seinem dritten Aufenthalt in München von der Persönlichkeit und Lehre des damals dort sich aufhaltenden Philosophen Krause so ergriffen, dass er sich im Geiste dieser Philosophie der pädagogischen Thätigkeit zu widmen beschloss und in Krause fortan seinen geistigen Vater verehrte, dem er seine Wiedergeburt, die Wiederherstellung seines festen Seelenfriedens und kindlichen Gottvertrauens und die andauernde Begeisterung für alles Höhere, sowie die Aussöhnung mit den Uebeln des Lebens zu verdanken habe. Er gründete ein Privatinstitut in München und eine Kleinkinderschule, habilitirte sich dann nach seiner Verheirathung (1839) als Privatdocent in Heidelberg, wo ihm zugleich der philosophische Unterricht am Lyceum übertragen wurde. Nachdem er die „Uebersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre K. Chr. Fr. Krause's" (1839) veröffentlicht hatte, erhielt er 1840 eine Lehrstelle in Solothurn, wo er 1844 sein Hauptwerk unter dem Titel „Die Lehre vom Menschen oder Anthropologie: ein Handbuch für Gebildete aller Stände" herausgab. In ausführlicher Darstellung der psychologischen Grundlehren seines Meisters entwickelt er die menschliche Persönlichkeit als das Ebenbild der göttlichen und das Ur-Ich im

Menschen als den Grund der Leibesgestaltung wie der Gemüths- und Gedankenwelt. Darauf folgte 1846 die „Denklehre oder Logik“ und gleichzeitig in den Noack'schen „Jahrbüchern für speculative Philosophie“ eine Abhandlung über „Das Princip der Philosophie“, worin er sich um die Heilmittel gegen die um sich greifende Zersplitterung und Systemmacherei der deutschen Philosophie bemühte und unter dem Banner der Verbrüderung und Innung die Gründung von jährlichen Philosophenversammlungen erstrebte, deren nach den ersten Versuchen wieder erloschene Wirksamkeit er selbst nicht mehr erlebte. Als Professor der Philosophie an der Universität in München, wohin er 1847 berufen worden war, veröffentlichte er seinen „Grundriss zu den Vorlesungen über Anthropologie“ (1848), zog sich jedoch durch seine Sympathie für den, seiner Meinung und Absicht nach im Sinn und Geist der Lehren Krause's zu reformirenden Deutschkatholicismus den pfäffischen Vorwurf religionswidriger, atheistischer oder pantheistischer Lehren zu, wodurch ihm die letzten, überdies durch ein langwieriges Magenleiden getrübten Jahre seines Lebens verbittert wurden. Er starb 1855 in München.

Lindner, Otto, war 1820 zu Breslau geboren und auf dem Magdalenengymnasium gebildet, studirte dann ebendort klassische Philologie und Philosophie, wurde mit einer lateinischen Abhandlung über das Verhältniss der Metaphysik Spinoza's zur Lehre des Cartesius Doctor der Philosophie, konnte es aber als Verehrer des missliebigen Professors Nees von Esenbeck wegen seines unverhohlen kundgegebnen politischen und religiösen Freisinnes nicht zur Zulassung als Privatdocent bringen, nahm deshalb wider seine eigentliche Neigung in Berlin eine Hauslehrerstelle an und erhielt 1847 eine Anstellung bei der Redaction der „Vossischen Zeitung“, deren Chef-Redacteur er 1863 wurde. Er starb 1867 zu Berlin. Neben seiner Redactionsthätigkeit war er als Schriftsteller auf den Gebieten der Kunstgeschichte und Kunstkritik, sowie der Philosophie thätig. In der Sonntagsbeilage zur „Vossischen Zeitung“ hatte er im Sommer 1862 eine Reihe von (10) Abhandlungen über die Philosophie Arthur Schopenhauer's veröffentlicht, wovon die fünf ersten in das gemeinsam von Lindner und Frauenstädt herausgegebne Werk „Arthur Schopenhauer; von ihm, über ihn“ (I, 3—130: Ein Wort der Vertheidigung; II, 133—762: Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke Schopenhauers) 1863 aufgenommen wurden. Lindner's philosophische Grundanschauungen, worin er sich im Wesentlichen an die Lehren Schopenhauer's anschliesst, sind in der Abhandlung „Ueber künstlerische Weltanschauung“ enthalten, worin die Grundlinien und Bausteine zur Metaphysik, Psychologie, Ethik und Aesthetik gegeben werden. Diese Abhandlung ist die letzte der sechs unter dem Titel „Zur Tonkunst“ (1864) vereinigten Abhandlungen Lindner's. Es treten darin folgende Grundgedanken hervor: Wie der Riese Antäus nur durch die stets erneuerte Berührung seiner Mutter Erde frische Kräfte gewann und, als dieselbe verhindert wurde, machtlos verkam; so bedarf es für das bewusste Erkennen einer steten Rückkehr zur unmittelbaren, anschaulichen Erfahrung, einer nie aufhörenden Beobachtung der wirklichen Vorgänge in der Aussenwelt sowohl, wie im eignen Willen, wenn die Erkenntniss nicht in abgeblasste Schemen aufgehen soll. Alle Erscheinungsformen der Welt bilden nur die Grundlage, auf welcher der Mensch auftritt, als die höchste Gestalt der natürlichen Welt, worin letztere sich selber anschaut. Unbedingt steht der Mensch ihr gegenüber als der allein Erkennende, nur aber ist solche Erkenntniss nur vorhanden vermöge der ursprünglichen Gleichartigkeit des Wesens Beider. Von der einfachsten unorganischen Gestalt bis zum entwickeltsten Thier herauf ist jedes Wesen nur erfüllt von der eignen blinden Nothwendigkeit und erkennt weder sich selbst, noch Anderes; der Mensch erkennt sich selber und sie alle, und dieses sein Selbstbewusstsein macht ihn zum Herrn seiner selbst und der ihn umgebenden Welt. Dieses der ganzen Erscheinungswelt gemeinsame Wesen aber, welches der Inhalt alles Daseins ist, giebt sich als Wille zu erkennen, als fortdauernd Wirkendes, von dessen Wirken kein Grund angegeben werden kann, als grundloses Wirken. Dieses beharrende Wesen erkennt erst im Menschen sich selbst, wird selbst bewusster Wille und eigentliches Wollen nach bewussten Motiven. Wir erkennen den Willen in seiner ersten Wirksamkeit als das unmittelbare Setzen seiner selbst, als sich selbst gestaltend, als formgebend in seiner leiblichen Erscheinung. Mit andern Worten: der Wille schafft die Grundlage seines Vorstellungsvermögens oder Bewusstseins, indem er zeitlich sich entwickelnd zugleich räumlich sich gestaltet und zwar durch und durch in einer zweckmässigen Gliederung von Organen, sodass der Leib der ursprüngliche Ausdruck des Willens ist. Nur indem er sich leiblich vorfindet, wird der Wille sich gegenständlich und seiner bewusst. Das Bewusstwerden geht vom Anschauen aus. Jede bestimmte Anschauung aber beruht auf der sinnlich wahrgenommenen Wirkung, zu welcher der Verstand die Ursache sucht. Der Bildungsprocess der Anschauung ist es, welcher in unserm Kopfe die Vorstellung einer ausser uns befindlichen Gegenständlichkeit hervorbringt, zu der wir vermöge unsers Leibes selbst gehören. So unterscheiden wir deutlich zwischen uns selbst und dem

Gegenständlichen und fassen sowohl die Gegenständlichkeit, als auch unser eignes Wesen anschaulich zusammen. Dieser Process stellt sich vornämlich dar in der Sprachbildung, welche mit den ersten Eindrücken, die der Mensch empfängt, sofort beginnt und vermöge deren er von sich selbst, wie von der Aussenwelt dauernde Vorstellungen festhält. Der Laut reflectirt den empfangenen Eindruck im menschlichen Organismus; der Mensch vernimmt dadurch sich selbst, nimmt sich in einer bestimmten Weise wahr, während gleichzeitig durch denselben Laut eine bestimmte äussere Anschauung für ihn bezeichnet wird. Hiermit beginnt seine Besinnung: er wird seiner selbst inne, sowie der Erscheinungswelt ausser ihm, und während er die letztere in bestimmten Anschauungen festhält, schaut er sich selbst an in der Continuität der Zeit, als das Beharrende im Wechsel äusserer Eindrücke und innerer Bewegung. Dies ist aber nur möglich, wenn auch die Vergangenheit im Bewusstsein vorhanden ist. Dieses Zusammenfassen von Gegenwart und Vergangenheit nennen wir Erinnerung. Unser Wesen entwickelt sich ebenso in seiner Einwirkung auf die Welt, wie durch die Einwirkung, welche es von dieser erfährt, als ein ganz bestimmtes, welches in seiner Eigenthümlichkeit sich zunächst seine eigne Welt gestaltet, dabei aber doch ein allgemeineres Verständniss der Welt überhaupt erlangt. Der Wille tritt zunächst im Kinde so auf, als wäre Nichts ausser ihm selber vorhanden; der Egoismus ist sein einfaches Wesen, die Befriedigung desselben sein Bestreben, nnbewusst im Anfange, dann mehr und mehr bewusst und überlegt. Erst die Art dieses Strebens wird für die sittliche Bestimmung bezeichnend. Zunächst ist der Zweck jedes einzelnen Wesens nur, seine bestimmte Art zur Geltung zu bringen, sich auszuleben, sein eignes Sein zum Dasein zu bringen. Dasselbe Leben aber, in welches das Einzelwesen hereintritt und in welchem es sich zum fröhlichen Dasein entfalten will, hemmt zugleich sein Emporblühen, droht aller Wegen mit Hindernissen und setzt an die Stelle fortdauernd erhöhter Bejahung des Selbst die entschiedenste Verneinung desselben, den Tod. Es bedarf darum einer Erhebung über die Selbstsucht, um dauernden Frieden zu finden; so erzeugt die Verneinung, welche der unmittelbaren Bejahung der Selbstsucht entgegentritt, den Bruch dieser Selbstsucht, und es geht aus ihr eine Umwandlung des Wollens hervor zum Wohlwollen, welches sich und alle Wesen von dem aller Entfaltung in der Erscheinungswelt anhaftenden Bösen befreit und zu wahrhaft selbstbefriedigendem Wirken erhebt. Dadurch wird selbstverständlich nicht das Wesen, sondern nur die Richtung und Wirksamkeit des Selbst geändert, weil die Gesammtrichtung eine entgegengesetzte geworden ist. So bringt die Erfahrung, durch die wir unsern eignen Willen kennen lernen, sittliche Begriffe hervor, und allenthalben wird die Lösung der Grundfrage des Lebens: was ist gut? praktisch (d. h. ohne Rücksicht auf die Form der Erkenntniss) übereinstimmend in die Selbstüberwindung gesetzt. Mit der Familie tritt der gesellschaftliche Zustand des Menschen ein, von den ersten Anfängen bis zur völligen Ausbildung eines gemeinschaftlichen, d. h. staatlichen Lebens. Aber auch die staatliche Sphäre gewährt gegen die Leiden des Lebens, gegen die Hemmungen und Schmerzen, welche der Eigenwille erfahren muss, keine durchgreifende Sicherheit. Erst in einer gemeinsamen Religions-Anschauung und -Uebung geht der Eigenwille völlig in einen höhern, über ihm stehenden ein; seine eigne Erkenntniss, seine bewusste Erfahrung wird einem fremden Walten untergeordnet. Mit den steigenden Lebensjahren stirbt die blinde Energie, der unmittelbare Lebensdrang des Willens; unter den Erschütterungen des Lebens reift er heran zu der Erkenntniss, dass alles Thun und Lassen des Eigenwillens als solchen ein eitles ist und seine volle Befriedigung nur darin gefunden wird, dass das Bewusstsein frei sei von Schuld. Diese Erfahrung des Greises über sich selbst und die Welt ist nicht mehr die praktische Klugheit des Mannes; sie ist die Weisheit des Lebens überhaupt und erfüllt ihn mit allgemeinem Wohlwollen. Die durch die gegenständliche Welt gewonnenen Anschauungen, das dadurch geweckte Bewusstsein des Menschen von sich selbst und der Gegenständlichkeit werden vermöge der gestaltungsfähigen schöpferischen Einbildungskraft zu einer angeblich objectiven Weltanschauung gestaltet, welche ihrerseits für die allein wahre und wirkliche Darstellung der Welt gelten will, aber nicht das gemeinsame Werk der Gesellschaft, sondern nur einzelner hervorragender Menschen ist. Dies ist die Kunst, deren Wesen als solcher nur in der Formgebung besteht.

E. **Hirsemenzel**, Otto Lindner; biographische Skizze. (In der von Michelet herausgegebnen Zeitschrift „Der Gedanke", Bd. VII, S. 294 bis 318) 1867.

Lintholtz (Lindholtz, Lyntholtz), Johannes, aus Münchberg, wurde in Leipzig Doctor des Rechts und der Philosophie und zuerst Lehrer am dortigen Gymnasium, als welcher er 1500 in einer Monographie die scholastische Streitfrage von der Bedeutung der allgemeinen Begriffe (Universalien) ganz im Sinne des Thomas von Aquino, unter Berücksichtigung des Albertus Magnus und des Aegidius Romanus (de Colonna) behandelte. Später wurde er Professor der Philosophie in Frankfurt a. d. Oder, wo er noch

mehrere Schriften (über die „*Summa*“ Albert's des Grossen, über Aristoteles' Bücher von der Seele, über Petrus Hispanus u. a.) verfasste und 1535 starb.

Lipsius, Justus, (eigentlich: Joost Lipps) war 1547 in dem Dorfe Isea bei Brüssel geboren und hatte dort und in Köln und Löwen bei den Jesuiten scholastische Philosophie studirt. Nachdem er eine Zeit lang in Rom, dann in Jena und Brüssel gelebt hatte, erhielt er 1579 zu Leiden eine Lehrstelle und ging zur reformirten Kirche über, aus welcher er jedoch 1592 von den Jesuiten wieder zum Katholicismus zurückgeführt wurde und in Löwen eine Professur erhielt, die er bis zu seinem, im Jahr 1606 erfolgten Tode bekleidete. Obwohl die Hauptbedeutung seiner literarischen Wirksamkeit auf dem Gebiete der klassischen Philologie liegt, so verdient er doch in der Geschichte der Philosophie Erwähnung wegen seiner Vorliebe für die stoische Philosophie, welche er durch seine „*Manuductio ad Stoicam philosophiam*“ (1604) und die nach seinem Tode veröffentlichte Abhandlung „*Physiologiae Stoicorum libri III*“ (1610) aus der mittelalterlichen Vergessenheit hervorzog.

Locke, John, war im Jahr 1632 zu Wrington, einem Flecken unweit Bristol in der Grafschaft Sommersetshire geboren. Sein Vater war Hauptmann unter den Truppen des Parlaments und verlor unter Karl I., während der bürgerlichen Unruhen, einen Theil seines Vermögens. Nachdem er in Westminster zu London den ersten Unterricht erhalten hatte, kam er in das Collegium der „Kirche Christi“ nach Oxford, wo er in die scholastisch-aristotelische Philosophie des Mittelalters eingeführt wurde, die ihm aber sehr wenig Genüge that, obwohl er als der talentvollste Schüler galt. Erst die Schriften des Descartes, die ihm zufällig in die Hand fielen, erweckten wieder sein Interesse an der Philosophie, in welcher er sich 1658 den Doctorgrad erwarb. Sein Hauptstudium waren jedoch in Oxford die Naturwissenschaften und die Medicin, obwohl er dieselbe niemals praktisch ausgebildet hat. Damals lernte er auch den Lord Antony Ashley, spätern Grafen von Shaftesbury kennen, mit welchem er seitdem in enger Verbindung stand. Mit dem Grafen von Northumberland machte er 1668 eine Reise nach Frankreich, wo er in Gesellschaft der Gräfin blieb, während deren Gemahl eine Reise nach Rom machte, auf welcher er starb. Nach England zurückgekehrt stand er dem Lord Ashley bei der Wahl einer Gattin für seinen Sohn zur Seite. Nachdem sein Gönner 1672 zum Grafen von Shaftesbury erhoben worden war, erhielt Locke die einträgliche Stelle als Secretär einer Handelscommission, welche Stelle er jedoch schon im folgenden Jahr, als der Graf am Hof in Ungnade gefallen war, wieder verlor. Zur Kräftigung seiner Gesundheit unternahm Locke 1675, auf seiners Gönners Wunsch eine Reise nach Frankreich, auf welcher er den Lord Herbert, nachmaligen Grafen von Pembrock, kennen lernte, mit welchem er in ein enges Freundschaftsverhältniss trat. Als im Jahr 1679 der Graf von Shaftesbury sich mit dem Hofe wieder ausgesöhnt hatte und Präsident des geheimen Rathes geworden war, erhielt Locke wiederum eine Anstellung im Staatsdienst, die er jedoch ebenfalls bald wieder verlor, da der Graf abermals in Ungnade fiel und sich nach Holland zurückzog, wohin ihm Locke (1683) nachfolgte, um bald seines Gönners Tod zu betrauern. In Amsterdam, wo er zuerst lebte, gerieth er in den Verdacht, gegen die englische Regierung feindselige Schriften verfasst zu haben und lebte, da von derselben seine Auslieferung verlangt wurde, abwechselnd in Utrecht, Cleve und Amsterdam. Im Jahr 1688 kehrte er, nach der englischen Revolution, mit dem auf den englischen Thron erhobenen Prinzen Wilhelm von Oranien nach England zurück und erhielt eine Stelle am Appellationsgericht als „*Commissioner of appeals*“, später als Commissionär der Handelschaft und der Colonien. Schon im Jahr 1685 hatte Locke anonym seinen schon 1667 in englischer Sprache niedergeschriebenen „Brief über die Toleranz“ lateinisch umgearbeitet, welcher 1689 in Gonda erschien, worauf 1690 ein „*Second letter for toleration*“ und 1692 ein dritter Brief folgte. In einem vierten ward er durch seinen Tod unterbrochen. In diesen vier Briefen hat Locke die unbeschränkte und gleichmässige Duldung gegen jede religiöse Ansicht und Gemeinschaft für Recht, Pflicht und Bedürfniss erklärt und sich dadurch einen ehrenvollen Platz unter den religiösen Freidenkern Englands erworben. Er verlangt nicht blos dieselben und gleichen Rechte in Bezug auf Versammlungen, Feste und öffentlichen Gottesdienst für die Einen wie für die Andern, sondern es sollen sogar Juden, Muhamedaner und Heiden ihrer Religion wegen von den Rechten der Staatsbürger nicht ausgeschlossen werden. Nur die Atheisten sollen von der Duldung ausgeschlossen bleiben. Duldung gilt ihm als das Hauptunterscheidungszeichen der wahren Kirche; denn der Zweck der christlichen Religion besteht darin, das Leben des Menschen nach den Gesetzen der Tugend und Frömmigkeit zu regeln. Wer gegen Meinungen unduldsam, gegen Laster duldsam ist, der trachtet nach einem andern Reiche, als dem Reiche Gottes. Die Kirche ist ein freiwilliger Verein zum Behufe der öffentlichen Verehrung Gottes nach der Weise, die man für Gott gefällig und seligmachend hält; sie ist ein freier Verein, denn Niemand wird als ein Mitglied einer Kirche geboren,

sondern muss sich erst freiwillig an einen religiösen Verein anschliessen. Die Mittel, der Kirche Gehorsam zu verschaffen, sind nur sittliche: Ermahnung, Erinnerung, Rath; die Anwendung der Gewalt steht der Kirche nicht zu. Die Pflicht der Duldung folgt aber auch aus dem Begriffe des Staates, welcher ein Verein ausschliesslich für bürgerliche Interessen ist, d. h. für Leben, Freiheit, leibliches Wohl und Besitz äusserer Dinge; zur Sorge für die Seelen hat die Obrigkeit keine Vollmacht, weder von Gott, noch vom Volke. Ueberzeugung ist etwas Freies und kann nicht erzwungen werden. Ueber den Kultus, sowie über theoretische Lehren und Religionsartikel hat der Staat keine Autorität. Anders verhält es sich mit den praktischen Meinungen, weil sittliche Handlungen ebenso zur Gerichtsbarkeit der Obrigkeit, wie des Gewissens gehören. Darum hat über praktische Meinungen die Obrigkeit und Gesetzgebung insofern zu wachen, als sie für die Sicherheit und das äussere Wohl der Gesellschaft zu sorgen hat. Die Obrigkeit darf keine Meinung dulden, welche den zur Erhaltung der bürgerlichen Gesellschaft nothwendigen Regeln zuwiderläuft. Die Kirche ist etwas vom Staate absolut Getrenntes, die Grenzen zwischen beiden sind unbeweglich festgestellt; der Staat hat nur mit dem leiblichen Wohle, die Kirche nur mit dem Seelenheile zu thun. Sobald das Gesetz der Toleranz so festgestellt ist, dass alle Kirchen ihrer eignen Freiheit die Duldung zur Grundlage geben und Gewissensfreiheit als ein natürliches Recht anerkennen müssen, das den Dissenters ebensogut, als ihnen selbst zukommt; so hören alle Besorgnisse auf, als ob die religiösen Versammlungen und Conventikel die Pflanzschulen von Parteiung und Aufruhr seien. Nur die Verweigerung der Duldung für diejenigen, welche verschiedener Meinung sind, ist es, welche allen Lärm und Kriege, die hinsichtlich der christlichen Religion in der christlichen Welt entstanden sind, hervorgebracht hat.

Dies sind die Grundsätze, die Locke in seinen Briefen (Flugschriften) über die Toleranz mit ebensoviel Geist als kräftigem Freimuthe ausgeführt und geltend gemacht hat. Sie haben seitdem ihren Gang durch die Welt genommen. Im Jahre 1687 hatte Locke sein schon 1670 entworfenes philosophisches Hauptwerk „über den menschlichen Verstand“ vollendet, wovon er selbst einen Auszug anfertigte, der durch Leclerc (Clericus) in's Französische übersetzt und in dessen „*Bibliothèque universelle*“ veröffentlicht wurde. Das Werk selbst, wodurch sich der Verfasser seinen Platz in der Geschichte der Philosophie errungen hat, erschien 1689 und 1690 unter dem Titel „*An essay concerning human understanding*“ (in vier Büchern) und hat in vierzehn Jahren, bis zum Tode Locke's, sechs Auflagen erlebt. Nach der vierten Ausgabe (1700) wurde dasselbe von Coste in's Französische, von Burridge in's Lateinische (1701), später von Poley (1757) und Tennemann (1795—1797) in's Deutsche übersetzt. Neuerdings wurde eine deutsche Uebersetzung desselben von J. H. von Kirchmann 1872 in der „Philosophischen Bibliothek“ veröffentlicht. Nachdem Locke 1693 seine „*Thoughts on education*“ (Gedanken über Erziehung) herausgegeben hatte, erschien 1695 sein Werk „*The reasonableness of christianity, as delivered in the scriptures*“ (Die Vernünftigkeit des Christenthums, wie es in der Schrift überliefert ist). Wegen dieser Schrift, die noch in demselben Jahre in's Französische übersetzt wurde, hatte Locke einen heftigen Angriff von einem Doctor John Edward zu erleiden, der ihn als einen Socinianer bezeichnet hatte, wodurch Locke veranlasst wurde, 1696 zwei Vertheidigungsschriften erscheinen zu lassen. Locke's Gesundheit war keine feste; er litt an Brustbeschwerden und war schon ein Jahr vor seinem Tode so schwächlich, dass er wenig oder gar Nichts mehr arbeiten konnte. Er lebte zuletzt zu Oates in der Grafschaft Essex bei Ritter Masham, dessen Gattin ihren einzigen Sohn nach Locke's „Gedanken über Erziehung“ erzog. Dort starb er 1704 im Alter von 73 Jahren. Seine philosophische Bedeutung liegt in der „Untersuchung über den menschlichen Verstand“, welche den Anstoss zu der empirischen Richtung der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts in England, Frankreich und Deutschland gab und den Sieg über den aristotelischen Scholasticismus des Mittelalters und über den Cartesianismus davontrug, in Deutschland aber durch die Leibniz-Wolff'sche Philosophie eingeschränkt wurde. In der Vorrede erzählt Locke, da einige seiner Freunde bei einer philosophischen Disputation zu keinem Ergebnisse hätten kommen können, sei er auf den Gedanken gekommen, dass allen philosophischen Forschungen eine Untersuchung darüber vorausgehen müsse, wie weit unser Verstandesvermögen reiche und welche Gegenstände innerhalb seiner Sphäre liegen, welche andere dagegen jenseits seines Gesichtskreises fallen; denn sobald man sich über diese Grenzen hinaus in die Tiefen begebe, wo der Verstand keinen festen Fuss fassen kann, so sei es kein Wunder, wenn immer neue Fragen und Streitigkeiten entstehen, welche nur die Zweifel mehren und zu einem völligen Skepticismus führen. Dem zu entgehen, gebe es nur Einen Weg, dass man nämlich das Erkennen selbst zum Gegenstande des Erkennens mache, um die Art und Weise zu erklären, wie der Verstand zu seinen Begriffen von Objecten gelange, den Grad der Gewissheit unserer Erkennt-

niss zu bestimmen, die Grenzen zwischen dem Meinen und Wissen zu erforschen und die Grundsätze zu untersuchen, nach denen wir in solchen Dingen, wo keine gewisse Erkenntniss stattfindet, unsern Beifall und unsere Ueberzeugung bestimmen sollen. Um den Boden seiner Untersuchung zuerst von vorgefassten Meinungen zu reinigen, sucht nun Locke den durch Descartes hervorgehobenen Satz zu widerlegen, dass es angeborene Grundsätze oder Principien in unserm Geiste gebe und wendet sich dabei gegen den populären Schluss, wonach aus der allgemeinen Anerkenntniss gewisser theoretischer und praktischer (speculativer und moralischer) Principien folgen soll, dass dies bleibende Eindrücke seien, welche die Seele des Menschen sogleich mit auf die Welt gebracht habe. Er antwortet darauf, wenn es einen anderen Weg gebe, wie die Menschen zu jener vorgeblich allgemeinen Uebereinstimmung über derartige Grundsätze gelangen, so beweise dieselbe Nichts für das Angeborensein dieser Principien; jene behauptete Uebereinstimmung sei aber gar nicht einmal vorhanden. Die unter dem Namen des Satzes der Identität: was ist, das ist! und des Satzes des Widerspruches: dasselbe Ding kann nicht zugleich sein und nicht sein! bei wissenschaftlichen Demonstrationen zum Grunde liegenden speculativen Principien sind einer grossen Menge von Menschen, z. B. Kindern und Allen, die ohne wissenschaftliche Bildung sind, gar nicht bekannt, und es ist doch fast ein Widerspruch, anzunehmen, dass der Seele Wahrheiten eingeprägt seien, von denen sie kein Bewusstsein und keine Einsicht habe. Die Ausflucht aber, dass wenigstens die Fähigkeit dazu angeboren sei, lässt den Unterschied zwischen angeborenen und erworbenen Wahrheiten ganz verschwinden; denn der Mensch hat in Betreff aller die Fähigkeit, sie zu erlangen. Auch die Evidenz solcher Wahrheiten beweist nicht ihr Angeborensein; denn sonst müsste auch der Satz, dass eins und zwei gleich drei sei, nebst unzähligen anderen angeboren sein. Ebensowenig gibt es angeborene praktische Grundsätze oder moralische Principien; denn dann müssten sie allgemein und ohne alle Zweifelsfragen angenommen und zugleich allgemein befolgt werden, während doch die moralischen Regeln den Menschen erst bewiesen werden müssen, und gerade die verschiedene Art, wie sie bewiesen werden, zeigt deutlich, dass sie nicht angeboren sind. Auch auf das Gewissen, d. h. unser eigenes Urtheil über die Moralität unserer eigenen Handlungen, können wir uns nicht berufen, da dieses bei verschiedenen Menschen auch verschiedentlich lobt und tadelt. Angeboren sind zwar das Verlangen nach Glückseligkeit und der Abscheu gegen Elend; aber diese Motive aller unserer Handlungen sind nur Richtungen des Begehrens und nicht Eindrücke auf den Verstand. Grundsätze können nicht angeboren sein, wenn die Begriffe, die in sie eingehen, nicht angeboren sind. Die abstracten Begriffe aber sind den Kindern die fernliegendsten und unverständlichsten, welche erst durch einen hohen Grad von Nachdenken und Aufmerksamkeit richtig gebildet werden können. Sogar die Gottesvorstellung ist nicht angeboren, was man daraus sieht, dass nicht alle Völker dieselbe haben und auch bei verschiedenen Personen die Gottesvorstellungen verschieden sind. Nachdem nun Locke im ersten Buche seines Werkes die Vorstellung von angebornen Principien und Ideen als irrig abgewiesen hat, sucht er im zweiten Buche den Nachweis zu liefern, woher unser Verstand seine Vorstellungen erhalte. Es bleibt nichts anders als die Ansicht übrig, dass die Seele gleich einem weissen, unbeschriebenen Papier ursprünglich leer d. h. ohne alle Vorstellungen ist und sie ihr alle von der Erfahrung kommen. Diese aber ist eine zwiefache: entweder äussere oder Sinnesauffassung (Sensation) oder innere Spiegelung (Reflexion). Diese beiden sind daher die einzigen Quellen unserer Erkenntniss. Die Sinnesempfindung führt von den äussern Gegenständen dasjenige in unser Inneres, was darin die Vorstellung von Gelb, Weiss, Heiss, Kalt, Weich, Hart, Süss, Bitter und überhaupt von den sinnlichen Beschaffenheiten hervorbringt. Von diesen empfangenen Vorstellungen werden in unserm Innern Wirkungen ausgeübt, welche theils Thätigkeiten, theils passive Zustände sind. Nimmt unsere Seele diese Thätigkeiten oder Zustände wahr und reflectirt über dieselben, so enthält sie eine andere Reihe von Vorstellungen, die wir als Wahrnehmen, Denken, Zweifeln, Glauben, Schliessen, Erkennen, Wollen bezeichnen. Dazu gehören auch die leidenden Zustände, welche aus empfangenen und in uns gespiegelten Eindrücken entstehen, wie Lust oder Unlust, Befriedigung oder Unbehagen. Der Mensch fängt also erst dann an, Ideen oder Vorstellungen zu haben, wenn er Empfindungen und Wahrnehmungen hat, und erst allmälich kommt er dazu, auf seine eignen Thätigkeiten hinsichtlich dieser sinnlich ermittelten Vorstellungen zu reflectiren; hinsichtlich derselben aber verhält er sich passiv: er kann sie weder abwehren, noch verändern, noch auslöschen, ebensowenig wie ein Spiegel die Bilder, die sich in ihm abspiegeln. Auf dieser gewonnenen Grundlage werden nun von Locke die wichtigsten einfachen und zusammengesetzten Vorstellungen und die aus der Vergleichung der Vorstellungen gewonnenen Verhältnissbegriffe genauer untersucht. Er unterscheidet ursprüngliche oder primäre und abgeleitete oder secundäre Qualitäten

der Dinge, fasst die complexen Ideen unter die des Modus, der Substanz und des Verhältnisses zusammen. Zu den Modalbegriffen gehören die Modificationen des Raums, der Zeit, des Denkens, des Vermögens oder der Kraft. Unter den Relationsbegriffen werden besonders die Begriffe von Ursache und Wirkung hervorgehoben, ferner die Begriffe der Identität und Verschiedenheit. Im dritten Buche seines Werkes handelt Locke über die Sprache, indem die Worte als Zeichen, die Gemeinnamen als Bezeichnung für vorgestellte Objecte erklärt werden. Im vierten Buche versucht er den Umfang und die verschiedenen Arten unserer Erkenntniss zu bestimmen. Unsere Erkenntnisse sind real, insoweit Uebereinstimmung zwischen unsern Vorstellungen (Ideen) und der Wirklichkeit der Dinge ist. Das Wissen hat verschiedene Grade. Wo der Verstand zwischen zwei Ideen ganz unmittelbar, ohne einer dritten dazu zu bedürfen, Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung wahrnimmt, da hat er eine intuitive Erkenntniss, und solche Erkenntnisse sind durch sich selbst evident, und der Verstand kann sie nicht in Abrede stellen. Einen zweiten Grad der Gewissheit hat diejenige Erkenntniss, welche durch Raisonnement, Gründe, Beweise, kurz vermittelst anderer Vorstellungen oder Ideen gewonnen wird, und dies ist das auf die intuitive Erkenntniss sich gründende demonstrative Wissen. Jede Ueberzeugung aber, die nicht intuitiv oder demonstrativ ist, kann auch kein Wissen, sondern nur ein Meinen oder Glauben heissen. Eine dritte Art des Wissens ist die Ueberzeugung vom Dasein sinnlicher Dinge. Ein demonstratives Wissen ist das Wissen vom Dasein Gottes, welches von Locke also bewiesen wird: Wir haben eine klare unmittelbare Empfindung von unserm eignen Dasein; da nun aber ein reines Nichts ein wirkliches Wesen nicht hervorbringen kann, so muss von Ewigkeit etwas gewesen sein, und das ewige Wesen, welches alle andern Wesen hervorbringt, muss alle Vollkommenheiten in sich haben, welche es dem nicht ewigen Wesen gegeben hat. Zum Schlusse seines Werkes sucht Locke den ganzen Complex des Wissens in ein System zu bringen und damit eine Gliederung der Wissenschaft zu geben. Als Naturphilosophie ist die Wissenschaft die Erkenntniss der Dinge, ihres Wesens und ihrer Eigenschaften. (Unter dem Titel „*Elements of natural philosophy*“ hat dieselbe Locke besonders bearbeitet.) Als Ethik gibt die Wissenschaft Anweisung, wie der Mensch seine Kräfte richtig anwenden und handeln muss, um die guten und nützlichen Dinge zu erreichen. Endlich als Logik betrachtet die Wissenschaft die Natur der Zeichen für Dinge und Ideen, nämlich die Worte und ihren richtigen Gebrauch. (In der Abhandlung „*The conduct of the understanding*“ hat Locke einen Versuch über dieses Gebiet gemacht.)

In Betreff der religiösen Anschauungen Locke's wären noch folgende mehr populäre Auslassungen hinzuzufügen, welche seinen Standpunkt unter den englischen Deisten oder Freidenker charakterisiren. Alles Wissen von Gott und göttlichen Dingen stammt ebenso, wie alle unsere sittlichen Begriffe, aus der Erfahrung. Gott hat aller Welt so leserliche Schriftzüge seiner Werke und seiner Vorsehung vorgelegt und allen Menschen ein so hinlängliches Licht der Natur gegeben, dass auch diejenigen, zu denen sein geschriebenes Wort nicht gekommen ist, sobald sie sich nur zum Forschen anlassen wollen, weder über das Dasein eines Gottes, noch über den ihm schuldigen Gehorsam im Zweifel sein konnten. Denn obwohl wir keine angeborne Idee Gottes haben, so hat sich doch Gott nicht unbezeugt gelassen, indem er uns vollständig mit den Mitteln versehen hat, ihn zu entdecken und kennen zu lernen, soweit es für den Zweck unsers Daseins und für unsere Glückseligkeit erforderlich ist. Da der Glaube eigentlich Nichts anders ist, als die feste Beistimmung des Geistes, welche, wenn sie geregelt ist, nur auf gute Gründe hin stattfinden darf; so kann der Glaube der Vernunft nicht entgegengesetzt sein. Vernunft ist die Entdeckung der Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit von Wahrheiten, auf welche der Geist durch Ableitung von solchen Ideen kommt, welche er durch den Gebrauch seiner natürlichen Vermögen erhalten hat. Glaube dagegen ist die Zustimmung zu Sätzen, die nicht sowohl durch rationelle Ableitung ausgemacht sind, sondern auf die Glaubwürdigkeit dessen hin angenommen werden, welcher sie als auf ausserordentlichem Wege von Gott mitgetheilt vorträgt. Und diesen Weg, den Menschen Wahrheiten zu entdecken, nennen wir Offenbarung. Gleichwohl kann kein von Gott inspirirter Mensch durch irgend eine Offenbarung Andern neue einfache Ideen mittheilen, welche sie nicht vorher durch Sinnesempfindung und Reflexion, also durch ihre natürlichen Fähigkeiten erlangt haben. Jede Wahrheit, die wir durch Betrachtung unserer eignen Ideen klar entdecken, wird uns immer gewisser sein, als diejenige, welche uns durch überlieferte Offenbarung mitgetheilt wird. Denn die Kenntniss, die wir davon haben, dass diese Offenbarung ursprünglich von Gott kam, kann nie so sicher sein, als die Kenntniss, die wir in Folge der klaren und bestimmten Einsicht in die Uebereinstimmung oder Unvereinbarkeit unserer eignen Ideen haben. Deswegen können wir auch nie etwas als Wahrheit oder als göttliche Offenbarung annehmen, was unserm klaren und bestimm-

ten Wissen widerspricht; denn dies hiesse ja die Grundlagen alles Wissens, aller Beistimmung und Evidenz untergraben. Angesichts solcher Wahrheiten aber, welche Andern geoffenbart und durch schriftliche oder mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt sind, ist es die Vernunft allein, die uns bewegen kann, dieselben anzunehmen. Namentlich kann die Frage, ob ein Buch inspirirt sei oder göttliche Autorität habe, falls dies nicht unmittelbar offenbart wird, nicht Sache des Glaubens sein, sondern nur durch Vernunft entschieden werden. Endlich gibt es aber viele Dinge, wovon wir entweder nur sehr unvollkommene oder gar keine Begriffe haben, und andere Dinge, von deren vergangenem, gegenwärtigem oder künftigem Dasein wir gar keine Kenntniss haben. Diese sind also übervernünftig und sind, wenn sie geoffenbart werden, der eigentliche Gegenstand des Glaubens. In Allem, was für uns blos wahrscheinlich ist, kann Gott Offenbarung ertheilen, sodass wir dann Gewissheit haben. Durch solche neue Entdeckungen in Betreff der Wahrheit, welche von der ewigen Quelle alles Wissens kommen, wird die Vernunft nicht beeinträchtigt oder gestört, sondern verbessert; immer aber hat die Vernunft darüber zu urtheilen, ob es in Wahrheit eine Offenbarung sei und welches der Sinn der Worte sei, in denen sie mitgetheilt ist. Dem unstatthaften Erheben des Glaubens über die Vernunft dürfen wir grossentheils die Widersinnigkeiten zuschreiben, welche beinahe alle Religionen ausfüllen. Denn von der Meinung ausgehend, dass man in Sachen der Religion, wenn sie auch noch so offenkundig dem gesunden Menschenverstande widersprechen, die Vernunft nicht zu Rathe ziehen dürfe, haben die Menschen ihren Einbildungen und ihrem natürlichen Aberglauben die Zügel schiessen lassen und sind so in die seltsamsten und lächerlichsten Meinungen und Uebungen verfallen, so dass die Religion, die uns am meisten als vernünftige Geschöpfe über die Thiere erheben sollte, es vielmehr gerade ist, in welcher die Menschen oft höchst unvernünftig und sinnloser, als selbst die Thiere, sich darstellen. — Nachdem im Jahre 1706 „*Posthumous works*“ von John Locke erschienen waren, wurden seine sämmtlichen (*The works of John Locke*) 1704 und öfter, neuerdings (1853) in 9 Bänden herausgegeben, die „*Philosophical works*“ für sich durch St. John 1853 und 1854 in zwei Bänden.

Lord **King**, the life of John Locke. 1829 (2. ed, 1830), 2 vols.

G. Hartenstein, Locke's Lehre von der menschlichen Erkenntniss, in Vergleichung mit Leibnizens Kritik derselben dargestellt. 1861.

Em. Schärer, John Locke; seine Verstandestheorie und seine Lehren über Religion, Staat und Erziehung. 1860.

Lombardus, Petrus (Peter der Lombarde), siehe Petrus von Novara.

Longinos, Dionysios Kassios, aus Athen, war durch Ammonios Sakkas und Origines, den Platoniker, in Alexandrien für die neuplatonische Lehre gewonnen worden und hatte selber in Athen, neben vielen Andern, auch den Porphyrios zum Schüler. Nachmals ward er in Syrien Lehrer und Rathgeber der Königin Zenobia in Palmyra und wurde vom Kaiser Aurelian nach der Eroberung von Palmyra (273) hingerichtet. Von seinen eigentlich philosophischen Abhandlungen metaphysischen, psychologischen und moralischen Inhalts, sowie von seinen Commentaren zu den platonischen Dialogen Timaios und Phaidon haben wir nur wenige Bruchstücke überkommen. Wie er darin den epikureischen und stoischen Materialismus bestreitet, so stimmt er auch mit des Plotinos Auffassung und Fortbildung der platonischen Lehre nicht durchweg überein und verwarf namentlich dessen Unterscheidung des „Nûs“ (göttlichen Verstandes) vom höchsten Urwesen und die Lehre von der Ekstase oder überschwänglichen Erhebung des Menschen zu Gott, sodass ihn Plotinos gar nicht als Philosophen gelten lassen wollte. Durch sein Werk „Ueber das Erhabne“ (griechisch und deutsch von C. H. Heinecke, 1737 und später öfter herausgegeben), worin er das Erhabne von der rhetorisch - poëtischen Seite betrachtet, hat er mit feinen und treffenden Bemerkungen die Aesthetik wahrhaft bereichert.

Lossius, Johann Christian, war 1743 zu Liebstedt geboren und 1813 als Professor der Theologie und Philosophie und Oberschulrath zu Erfurt gestorben. Gegen Basedow's „Philalethie“ ist seine Schrift „Physische Ursachen des Wahren“ (1775) gerichtet, worin er auf die physiologischen Grundlagen des menschlichen Geisteslebens zurückgeht, worauf J. N. Tetens mit „philosophischen Versuchen über die menschliche Natur“ (1776) als sein Gegner auftrat. Eine Logik gab er unter dem Titel „Unterricht der gesunden Vernunft“ (1776—77, in zwei Bänden) heraus. Auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie bewegen sich seine in den Jahren 1778—82) veröffentlichten sieben Stücke „Neueste philosophische Literatur“ und drei Stücke „Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur“ 1784 bis 85). Als Gegner Kant's trat er auf in seiner Vorlesung „Etwas über Kant'sche Philosophie in Hinsicht des Beweises für das Dasein Gottes“ (1789). Im Ganzen zeigt er sich in seinen philosophischen Grundanschauungen als Eklektiker.

Lott, Franz Karl, war 1807 in Wien als Sohn eines Fabrikanten geboren, auf dem damaligen Piaristengymnasium in Wien gebildet und las schon als dreizehnjähriger

Knabe, um seine religiösen Zweifel zu zerstreuen, Leibniz, Lessing und das „*Système de la nature*“ und wurde dadurch für die Philosophie gewonnen. Während er auf seines Vaters Wunsch in Wien Rechtswissenschaft studiren sollte, beschäftigte er sich eifrig mit Rechtsphilosophie, höherer Mathematik und Herbart'scher Psychologie und studirte ausserdem Kant's Kritik der reinen Vernunft und Fichte's Wissenschaftslehre. Nachdem er seine Studien beendet und ein Jahr lang beim Criminalsenate des Wiener Gerichts prakticirt hatte, warf er sich ganz auf seine philosophischen Studien, verheirathete sich 1833 und ging nach seines Vaters Tode (1838) nach Göttingen, um Herbart zu hören, habilitirte sich 1840 in Heidelberg und nach Herbart's Tode (1841) in Göttingen als Privatdocent mit einer lateinischen Abhandlung „über Herbart's Lehre von der Seele“. Im Jahr 1842 stellte er in seinen Vorlesungen über Encyclopädie der Philosophie bereits sein zwar auf Herbart'sche Voraussetzungen gebautes, aber in der Grundanschauung von Herbart abweichendes System einer theistischen Weltansicht auf, worin die realen Wesen Herbart's als ewige Thätigkeiten des persönlichen Gottes sich aus dem Zustande der Bewusstheit in's Unbewusste umsetzen. Obwohl er dadurch von Herbart abwich, hat er sich gleichwohl zur Herbart'schen Schule gerechnet. Eine Abhandlung „Zur Logik“ erschien 1845 als besonderer Abdruck aus dem „Göttinger Studien“. Nachdem er 1848 ordentlicher Professor geworden war, wurde er 1849 als solcher nach Wien berufen, wo er jedoch seit 1851 durch ein Lungenleiden in seiner Thätigkeit beständig gelähmt, 1872 in Ruhestand versetzt wurde und 1874 starb.

Th. Vogt, Franz Karl Lott. 1874.

Lucius wird als Stoiker und Schüler des Tyriers Musonius (wahrscheinlich des unter dem Namen Musonius Rufus bekannten Stoikers) genannt und traf in Rom mit dem stoischen Kaiser Marcus Aurelius zusammen.

Lucius, ein Tyrrhener (aus Etrurien) wird bei Plutarch als ein Neupythagoreer aus der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts und als Schüler des Moderatus genannt.

Lucretius, genauer Titus Lucretius Carus, war 99 v. Chr. geboren, zog sich aber als römischer Ritter unter den Wirren der Bürgerkriege von allen öffentlichen Geschäften zurück und widmete sich lediglich der Philosophie. Nachdem er mit der Abfassung eines nach dem Muster des Empedokles gebildeten Lehrgedichtes „*De rerum natura*“ (über die Natur der Dinge) in sechs Büchern, sein Lebenswerk vollbracht hatte, nahm er sich selbst in seinem 44. Lebensjahre (55 v. Chr.) in einem Anfalle von Wahnsinn das Leben. Indem er sich bewusst war, damit alle frühern philosophischen Versuche lateinischer Epikuräer, wie Amafanius und Catius verdunkelt zu haben, durfte er sich rühmen, zuerst die Lehre des Epikuros in die lateinische Sprache übersetzt zu haben. Seine in der Einleitung des Werkes ausgesprochene Absicht war keine andere, als die Menschen von der Abhängigkeit und Gebundenheit durch die Furcht vor den Göttern, in welcher er die Quelle aller Uebel und der grössten Greuel erblickt, zu befreien und sie zum Bewusstsein ihrer Macht über das Schicksal zu erheben. Er verspottet den Glauben, dass der Herr des Himmels uns in Blitz und Donner seine Macht zeige, und macht sich lustig über die alten tyrrhenischen Gesänge, welche in Blitzen die Zeichen des göttlichen Willens zu erblicken glaubten. Er fragt, warum so viele Blitzstrahlen zwecklos in Gewässer und Wüsten geschleudert würden, warum Jupiter, statt seine eignen Bildsäulen und Tempel, nicht lieber die Frevler treffe. Gegen die Meinung derer, welche in der Ordnung der Natur einen Beweis erblicken, dass Götter die Welt gebildet hätten, sieht er in den vielen Unregelmässigkeiten und Uebeln, die sich in der Welt finden, den besten Gegenbeweis. Der Besorgniss, dass die Verleugnung der Religion zu gottlosen Grundsätzen und Schandthaten führen könne, hält er die Greuelthaten vor, welche die Religion in ihrem Gefolge habe. Frömmigkeit sei es nicht, vor Altären zu knieen und sie mit Opferblut zu begiessen, vor den Götterbildern die Hände auszustrecken und Gelübde auf Gelübde zu häufen, sondern Frömmigkeit sei der ruhige und unerschütterliche Sinn des Weisen. Er leitet die Verehrung der Götter von der Unwissenheit der Menschen her, welche sich unsterbliche Wesen in menschlicher Gestalt und mit übermenschlicher Kraft begabt dachten, um die grossen und gewaltigen Naturerscheinungen, deren Ursachen man nicht einsah, auf die Macht der Götter zurückzuführen. Darum gilt es ihm ebenso im Interesse der Aufklärung, wie zur Beförderung des wahren menschlichen Glückes, die Unwissenheit über die Naturerscheinungen zu zerstreuen und den engen Verschluss zu zerbrechen, in welchem sich der Götterglaube die Natur vorgestellt habe. Auch die „Schrecken des Acheron“ sucht er zu vertreiben, indem er die Meinung von der Unsterblichkeit der Seele angreift. Wenn man die Natur der Seele erkannt hat, wie sie aus Wärme, Luft und Hauch und den feinsten empfindenden Atomen zusammengesetzt ist, wie kann man dann noch zweifeln (fragt er), dass dieses schwache Wesen, seiner Hülle beraubt und vom Leibe ausgeschieden, alsbald vom geringsten Anstosse zerstreut werden müsse? So bleibt die Natur seine einzige Göttin; ihre heilige Gesetzmässigkeit will er ver-

künden, wie sie Alles schafft, Alles nach bestimmten Maassverhältnissen wachsen und dann auch wieder abnehmen und vergehen lässt. Denn Nichts kann jemals aus dem Nichts entstehen; sondern durch ein zu bestimmter Zeit erfolgendes Zusammenströmen der Samen der Dinge vollzieht sich die Schöpfung. Es ist daher anzunehmen, dass es gewisse Körper gebe, welche wie die Buchstaben den Worten, vielen Dingen gemeinsam sind. Ebensowenig geht irgend Etwas wirklich unter; vielmehr zerstreuen sich nur die Theile der vorgehenden Dinge ebenso, wie sich die Theile sammeln, wo etwas entsteht. Nicht Alles ist aber mit Stoffen ausgefüllt, es giebt vielmehr einen leeren Raum, in welchem sich die Atome („Anfänge der Dinge") bewegen. Ausser den Körpern und dem leeren Raume giebt es Nichts; Alles was ist, ist entweder aus diesen beiden verbunden oder ein Vorgang an diesen beiden; auch die Ereignisse der Geschichte, als Vorgänge in der Zeit, sind nur als Vorgänge an Körpern und im Raume derselben zu betrachten. Die Theilbarkeit der Dinge in's Unendliche ist unmöglich; nur weil die Theilbarkeit eine Grenze hat, werden die Dinge erhalten. Dagegen ist eine Grenze und ein wirkliches Ende der Welt undenkbar. Mit einem begeisterten Lobe des Agrigentiners Empedokles, dessen Lehrgedicht „von der Natur" sich Lukrez zum Vorbilde genommen hatte, nahm er auch dessen Ansicht auf, dass unter zahllosen zufälligen organischen Naturgebilden die meisten als misslungene Versuche wieder untergingen und in der unendlichen Reihenfolge des mechanischen Geschehens eben nur die zweckmässigen Gebilde sich als einzig lebensfähig erhalten haben. „Denn wahrlich (sagt er) weder haben sich die Atome nach scharfsinniger Erwägung ein jedes in seine Ordnung gestellt, noch sicher festgestellt, welche Bewegungen ein jedes geben sollte; sondern weil ihrer viele in vielfachen Wandlungen durch das All von Stössen getroffen von Ewigkeit einhergetrieben werden, so haben sie jede Art der Bewegung und Zusammensetzung durchgemacht und sind endlich in solche Stellungen gekommen, aus welchen diese ganze Schöpfung besteht, und nachdem diese sich durch viele und lange Jahre erhalten hat, bewirkt sie, nachdem sie einmal in die passende Bewegung geworfen ist, dass die Ströme mit reichen Wogen das gierige Meer ernähren und dass die Erde, vom Strahl der Sonne erwärmt, neue Geburten erzeugt und das Geschlecht der Lebenden spriest und blüht und die hingleitenden Funken des Aethers lebendig bleiben." Die Atome sind in ewiger Bewegung, diese aber ist nach dem Naturgesetz ein beständig gleichmässiger ewiger Fall durch die schrankenlose Unendlichkeit des leeren Raumes. Mannigfach der Form nach, bald glatt und rund bald rauh und spitzig, verästelt oder hakenförmig, üben die Atome je nach ihrer Beschaffenheit einen bestimmten Einfluss auf unsere Sinne oder auf die Eigenschaften der Körper aus, in deren Bestand sie eingehen. Die Zahl der verschiedenen Formen ist begrenzt, von jeder Form aber giebt es unendlich viele. In jedem Körper verbinden sich die verschiedensten Atome in besondern Verhältnissen mit einander, und durch diese Combination ist, wie bei der Combination der Buchstaben in den Worten, eine ungleich grössere Mannigfaltigkeit der Körper möglich, als sie sonst aus den verschiedensten Formen der Atome folgen könnte. Farbe und sonstige sinnliche Qualitäten kommen nicht den Atomen an sich zu, sondern sind nur Folgen ihrer Wirkungsweise in bestimmten Verhältnissen und Zusammensetzungen. Nicht aus Allem kann unter allen Umständen sofort Empfindung hervorgehen, sondern es kommt sehr auf die Feinheit, Form, Bewegung und Ordnung des Stoffes an, ob er Empfindendes und Sinnbegabtes zeuge oder nicht. Nur im thierischen Körper ist Empfindung, aber sie kommt auch hier nicht den einzelnen Atomen, sondern dem organischen Ganzen zu. Ueber uns, unter uns, neben uns sind Welten in unermesslicher Zahl, bei deren Erwägung jeder Gedanke an eine Lenkung dieses unendlichen Weltganzen durch die Götter schwinden muss. Sie alle sind dem Werden und Vergehen unterworfen, indem sie stets bald neue Atome aus dem endlosen Raume anziehen, bald durch Zerstreuung der Theile immer grössere Einbusse erleiden. Die Wärme und Lebensluft, welche im Tode den menschlichen Körper verlässt, bildet die Seele, und der feinste innerste Bestandtheil derselben ist der Geist, welcher in der Brust seinen Sitz hat und allein empfindet. Beide aber, Seele und Geist, sind körperlicher Natur und bestehen aus den kleinsten, rundesten und beweglichsten Atomen. Der Tod ist für uns gleichgültig, da eben mit dem Eintritte desselben kein Subject mehr da ist, welches irgend ein Uebel empfinden könnte. Die Menschen in der Urzeit waren stärker und kräftiger als die jetzigen. Abgehärtet gegen Frost und Hitze, lebten sie nach Art der Thiere ohne irgend welche Künste des Ackerbaues; von selber bot ihnen die fruchtbare Erde die Nahrung dar und den Durst stillten Flüsse und Quellen. Ohne Sitten und Gesetz wohnten sie in Wäldern und Höhlen. Der Gebrauch des Feuers und selbst der Felle zur Bekleidung war ihnen unbekannt. Im Kampf mit der Thierwelt besiegten sie die meisten und wurden nur von wenigen verfolgt. Allmälig lernten sie sich Hütten bauen und Felder herzurichten und das Feuer benutzen; die Bande des Familienlebens knüpften sich, und das Menschengeschlecht begann milder zu werden. Es begann Freundschaft

der Nachbarn, Schonung der Frauen und Kinder, und herrschte auch noch nicht völlig Eintracht, so hielten doch die Meisten Frieden. Die Natur liess den Menschen die mannigfaltigsten Laute ausstossen und aus deren wiederholter Anwendung bildeten sich die Namen der Dinge. Bei Erfindungen und Entdeckungen folgte auf mehr oder weniger blinde Versuche allmälig das Richtige. Die durch Muth und Begabung hervorragenden Männer begannen Städte zu gründen und sich Burgen zu bauen und dann als Könige Land und Besitz nach Gutdünken unter ihre Anhänger zu vertheilen. Mit der Auffindung des Goldes bildeten sich Vermögensverhältnisse, der Reichthum schaffte sich nun ebenfalls Anhänger und verband sich mit dem Ehrgeiz, sodass allmälig Viele nach Macht und Einfluss strebten. — Diese Grundanschauungen der epikuräischen Philosophie hat Lukrez durch eingeflochtene poëtische Schilderungen zu beleben und den Lesern seines Lehrgedichts anziehend zu machen verstanden, sodass er dadurch für die Ausbreitung der Weltanschauung Epikur's unter den Römern mächtig gewirkt hat.

Lukrez' Lehrgedicht von der Natur der Dinge, in's Deutsche metrisch übertragen von Karl Ludwig von Knebel 1821 (2. Aufl. 1831), in zwei Bänden.

Lukianos war aus Samosata am Euphrat in Nordsyrien gebürtig und hatte ursprünglich Bildhauer werden sollen, war aber seiner Neigung zu gelehrten Studien gefolgt und hatte sich als Lehrer der Beredtsamkeit und Schriftsteller in verschiedenen Städten des römischen Reiches Ruhm und Geld erworben. Als Vierzigjähriger wurde er durch den Platoniker Nigrinus in Rom für die Philosophie gewonnen. Später lebte er in Alexanandrien als Schriftführer beim Gerichte der römischen Statthalter unter Mark Aurel und dessen nächsten Nachfolgern und war ein Freund des Christenspötters Kelsos. Seine hinterlassenen Schriften haben meistens die Form von philosophischen Gesprächen mit satyrischer Tendenz, indem er keine Philosophenschule des Alterthums, ebensowenig die „Secte der Christianer" verschont und den Pythagoras, Herakleitos, Demokritos, Pyrrho und Chrysippos ebenso wie Sokrates, Platon und Aristoteles mit seinem Spotte angreift. Dabei aber anerkennt er doch immer die ächt philosophische Gesinnung, die Unabhängigkeit des Charakters und Bedürfnisslosigkeit, Redlichkeit, Menschenfreundlichkeit gleich unbefangen bei allen Philosophen. Ganz besonders wird jedoch Epikuros von ihm als ein Mann gerühmt, welcher die Natur der Dinge erforscht, das Wahre vom Falschen geschieden, den religiösen Aberglauben und die philosophische Träumerei bekämpft und in seinen moralischen Lehren die beste Anweisung zur Glückseligkeit hinterlassen habe. Daraus ist jedoch noch keineswegs zu schliessen, dass Lukianos selbst zur epikuräischen Schule gehört habe. Vielmehr lässt sich aus den gelegentlich in seinen Dialogen zerstreuten Aeusserungen über seine philosophischen Ansichten der Ekletiker und Popularphilosoph erkennen, welcher mit skeptischer Geringschätzung nutzloser philosophischer Grübeleien die Philosophie als praktische Lebensweisheit und Lebenskunst fasste, welche bei den Gebildeten an die Stelle der Religion tritt. Seine Schriften sind durch Wieland (1788 — 89) verdeutscht und mit trefflichen Anmerkungen und Erläuterungen versehen worden. Neuerdings (1827) erschien auch eine deutsche Uebersetzung von A. Pauly.

Tiemann, über Lucian's Philosophie und Sprache. 1804.

Lullus, Raymundus (auch Lullius genannt) war 1234 zu Palma auf der Insel Majorca geboren, wo sein Vater unter dem Könige Jakob von Arragonien Kriegsdienste gethan hatte. Als Jüngling lebte er bis gegen sein dreissigstes Lebensjahr als Cavalier am Hofe dieses Königs als einer der ausschweifendsten Wüstlinge. Durch den Anblick der vom Krebs zerfressenen Brust, welche ihm eine bis in die Kirche verfolgte Person auf ihrem Zimmer zeigte, wurde er so sehr erschüttert, dass er seine bisherige Lebensweise aufgab und eine Zeitlang mit Fasten, Beten und Kasteiungen hinbrachte. In seinen Visionen erhielt er vom Gekreuzigten Ermahnungen zur Umkehr und Nachfolge Christi. Er beschloss, das Evangelium unter den Sarazenen zu verbreiten und begann seine Studien damit, dass er von einem catalonischen Sklaven arabisch lernte, um die arabischen Philosophen lesen zu können. Nachdem er seine gelehrten Studien zehn Jahre lang eifrig fortgesetzt hatte, kam er (1272) durch eine göttliche Erleuchtung, wie er meinte, auf die von ihm sogenannte „grosse Kunst", welche ohne weiteres Lernen und Nachdenken über alle Fragen der Wissenschaft Auskunft zu geben lehren sollte. Nachdem er diese „grosse Kunst" in verschiedenen Schriften auszulegen begonnen und auf Reisen in Paris, Montpellier, Genua und Rom vergebens Unterstützung für seine Pläne zur Heidenbekehrung gesucht hatte und nicht einmal die Erlaubniss erlangte, seine Erfindung in Rom vorzutragen, durchreiste er einen Theil von Asien und Afrika, wo er (1286) in Tunis durch einen religiösen Disput mit einem Muselmanne in Lebensgefahr kam. Bei einer zweiten Reise nach Afrika wurde er (1291) in's Gefängniss geworfen und erst durch Vermittelung genuesischer Kaufleute wieder entlassen. Noch in hohem Alter war er zum dritten Mal nach Afrika gegangen, wo er in Tunis grausame Martern erduldete und wiederum durch genuesische Kaufleute gerettet wurde. Er starb auf der Rückfahrt

in die Heimath 1315 im 81 Lebensjahre an den erlittenen Misshandlungen. Zwischen den Jahren 1285 — 1314 hat Lullus eine grosse Zahl theologischer, juristischer, medicinischer, philosophischer Schriften verfasst, denen er seinen Ruhm verdankt. Er war der Erste in seinem Zeitalter, welcher die Philosophie von der überlieferten Schulsprache des Mittelalters zu emancipiren suchte, indem er namentlich logische Schriften neben lateinischen Bearbeitungen auch in seiner catalonischen Muttersprache, z. Th. in gereimten Versen wiedergab. Seine Werke erschienen in einer von Salzinger in Mainz veranstalteten Gesammtausgabe 1721 — 42 in zehn Foliobänden. Da sich jedoch der siebente und achte Band in keiner einzigen europäischen Bibliothek befindet, so ist die Vermuthung nahe gelegt, dass dieselben (wohl in Folge einer Opposition der Jesuiten) niemals gedruckt worden sind. Und überdies findet sich in den gedruckten Bänden Manches, was wahrscheinlich nicht von Lullus selbst, sondern erst von spätern Anhängern desselben unter seinem Namen veröffentlicht worden ist. Die auf seine „grosse Kunst" bezüglichen Schriften waren schon früher durch den Strassburger Buchhändler Zetzner unter dem Titel *„Raymundi Lullii opera ea quae ad adinventam ab ipso artem universalem scientiarum et artium omnium pertinent"* (1609) veröffentlicht worden. Diese neue Erfindung besteht in Nichts weiter, als in einer logisch-mechanischen Methode, die Begriffe in gewisse Oerter zu vertheilen und in einer bestimmten Weise miteinander zu verknüpfen, um hiernach sogleich zu finden, was sich über einen Gegenstand sagen oder wie sich eine vorlegte Aufgabe lösen lässt. Er befestigte nämlich sechs concentrische Kreise so übereinander, dass alle gedreht werden konnten, immer aber einer den andern überragte. Auf diesen verschiedenen Kreisen waren nun Begriffe und Gedankenformen verzeichnet, und sobald man einen dieser Kreise bewegte, kamen immer andere und wieder andere Begriffe unter einander zu stehen. Nach seiner Angabe sollte man nun irgend einen Gegenstand nehmen und durch die verschiedenen Kreise herumführen, wo er unfehlbar auf mehrere Rubriken treffen musste, die sich als Stoff zur nähern Bestimmung des Gegenstandes darboten, und dann sollte man zusehen, wie sich der Gegenstand oder das aufgegebne Wort zu diesen Bestimmungen und zu den verschiedenen Verknüpfungen verhalte, die durch das Drehen der Kreise erfolgen mussten. Der äusserste feste Kreis, auf welchem sich die fünf andern bewegen, und welchen Lullus den Schlüssel der Erfindung nannte, enthält die Fragen: ob was? wovon? warum? wie viel (wie gross)? wie beschaffen? wann? wo? wie? wozu? Der zweite Kreis enthält neun Klassen des wesentlichen Seins, nämlich: das elementare, das vermittelnde (werkzeugliche), das göttliche, das engelische, das himmlische, das menschliche, das scheinbare (eingebildete), das sensible, das vegetabile Sein. Der dritte Kreis umfasst neun Aussagebestimmungen oder Kategorien des physischen Seins: Substanz, Qualität, Quantität, Beziehung, Thätigkeit, Leiden, Verhältniss, Lage, Zeit, Ort. Der vierte Kreis enthält die Bestimmungen der moralischen Verhältnisse in neun Ordnungen, je eine Tugend und ein Laster. Der fünfte und sechste Kreis umfasst die physischen und metaphysischen Prädicate der Dinge, und zwar die absoluten nach der dreigliederigen Haupteintheilung in Wesenheit, Einheit und Vollkommenheit, die relativen nach der gleichfalls dreigliederigen Eintheilung von Bestimmung, Eintheilung und Zusammenfassung. Bei den leeren Wortgefechten der scholastischen Wissenschaft des Mittelalters mochte eine derartige Gedankenmaschinerie nicht unwillkommen sein; für die wirkliche Wissenschaft ist sie ganz werthlos. In den letzten Jahrhunderten des Mittelalters wurde die „Lullische Kunst" eifrig gepflegt und geübt. Ihre Anhänger wurden „Lullisten" genannt. Und da Lullus selbst seine „grosse Kunst", über die er mehrere Schriften unter besondern Titeln verfasst hatte, als eine göttliche Lehre oder Weisheit bezeichnete und auf eine göttliche Eingebung oder Offenbarung zurückführte, so darf es uns nicht wundern, wenn die spätern Anhänger der „Kabbala" (siehe diesen Artikel) unter den christlichen Lehrern sich häufig der „Lullischen Kunst" zuwandten und mittelst derselben ihre kabbalistischen Lehren zu begründen suchten. Möglicher Weise wäre sogar die unter den Werken des Lullus befindliche Schrift *„De auditu cabbalistico"*, die einzige, worin die Kabbala erwähnt und den Kabbalisten das Studium der „grossen Kunst" empfohlen wird, als eine nicht ungeschickte Bearbeitung der letztern aus der Feder eines spätern Kabbalisten geflossen und unter dem Namen des Lullus verbreitet worden. Als einer der aufgeklärtesten Lullisten gilt der Arzt Arnoldus de Villanova, ein im Jahr 1312 gestorbener Zeitgenosse des Lullus, dessen Werke von Nicolaus Taurellus in Basel im Jahr 1585 durch den Druck veröffentlicht wurden. Der theosophische Schwärmer Agrippa von Nettesheim schrieb Commentare zur „Lullischen Kunst" und einen Auszug daraus. Ja sogar in Giordano Bruno's beweglichem und phantasievollem Geiste fand dieselbe einen Wiederklang. Er nahm dieselbe wieder auf, entwarf fertige Modelle von Begriffen, wonach alles Mögliche gefunden und beurtheilt werden sollte und suchte die Lullische Kunst in mehreren Schriften zu verbessern. Sie

galt ihm als die Kunst der Gedankenbildung, der Erinnerung und Vergegenwärtigung der Vorstellungen und insofern zugleich als Gedächtnisskunst. Ja, er rühmte von ihr, dass hier die Quelle der Weisheit fliesse, aus welcher sogar ein Denker, wie Nicolaus von Cusa geschöpft habe. Uebrigens bietet Lullus ausser den auf die logische Mechanik seiner Erfindungskunst bezüglichen Schriften auch noch ein Mittelding zwischen der „grossen Kunst“ und der gewöhnlichen Schul-Logik in einer Schrift unter dem Titel *„De nova logica“* dar, welche 1512 zu Valencia im Druck erschien. Endlich befinden sich unter seinen Schriften auch einige Bearbeitungen der gewöhnlichen Schullogik selbst, darunter ein über die Universalien (Gemeinbegriffe) und Kategorien handelndes Buch unter dem Titel *„Liber Chaos“*. Viele Aufzeichnungen von Lullus sind noch ungedruckt in der Münchener Staatsbibliothek vorhanden, welche in Folge der philosophischen Liebhaberei eines pfalzbayerischen Herzogs eine Menge lateinischer und catalonischer Schriften des Lullus besitzt. Uebrigens bezog sich die Bewunderung und Verehrung der Lullisten keineswegs blos auf die „grosse Kunst“ ihres Meisters, sondern auch auf den gnostisch-theosophischen Inhalt seiner Lehre selbst, die er in verschiedenen theologischen und philosophischen Schriften darlegte und um deren willen er als der „erleuchtetste Lehrer“ (*„Doctor illuminatissimus“*, als das „Organ Gottes“, als „Quelle der Wahrheit“, und als „Wiederhersteller der Kirche“ von seinen Anhängern gerühmt wurde, einer Kirche freilich, von welcher seine Lehre im Jahr 1376 verdammt und seine Schriften noch im sechzehnten Jahrhundert durch den Papst Paul IV. verboten wurden.

In seinen philosophischen Schriften hat es Lullus besonders auf die Bekämpfung der averroistischen Scholastiker abgesehen und zeigt sich als eifrigen Gegner der Lehre von der zwiefachen Wahrheit. In der Schrift *„Duodecim principia philosophiae seu lamentatio philosophiae contra Averroistas“* lässt er die Philosophie mit ihren zwölf Prinzipien (Form, Stoff, Entstehen, Vergehen, elementare, vegetative, sensitive, imaginäre Kraft, Bewegung, Intellect, Wille und Gedächtniss) auftreten und über die Unbilden klagen, welche ihr in Paris von den Averroisten angethan worden seien. Elf dieser Prinzipien bezeugen der Philosophie, dass sie keineswegs feindselig und hinterlistig gegen die Theologie sei, sondern sich als treue Magd derselben bewähre. Nur der Intellect hatte geschwiegen und erklärt endlich, er sei zu Paris durch die falschen philosophischen Lehren der Averroisten so verfinstert und fast erstickt worden, dass er kaum mehr Kraft habe, Athem zu holen. Lullus wird darauf gebeten, den König der Franken zum Einschreiten gegen die Pariser Averroisten zu veranlassen, was er auch zu thun verspricht, nachdem jedes der zwölf Prinzipien der Philosophie gezeigt hat, dass es überall mit der Theologie im besten Einklang stehe. Dabei wird erklärt, dass der menschliche Intellect nur in Grammatik, Logik und Geometrie sich eigentlich thätig verhalte, in den übrigen Wissenschaften dagegen leidend, und als Drittes komme die Tugendübung hinzu. Seinen gnostisch-theologischen Standpunkt entwickelt Lullus hauptsächlich in den Schriften *„De convenientia fidei et intellectus“*, *„De contemplatione Dei“* und *„Articuli fidei sacrosanctae“*. Lass dein Erkennen sich emporschwingen (so lehrt er), so wird sich auch deine Liebe emporschwingen; der Himmel ist nicht so hoch, als die Liebe eines heiligen Menschen; je mehr du arbeiten wirst, um emporzusteigen, desto mehr wirst du emporsteigen. Zum Verständniss der Wahrheiten des Glaubens kann der Geist nicht gelangen, so lange er noch gegen dieselben eingenommen ist und in der Voraussetzung, dieselben enthielten etwas Unmögliches, von seiner Auflehnung gegen dieselben nicht ablassen will. Man muss den Inhalt der Glaubenswahrheit vorerst als etwas Mögliches setzen, um zur Untersuchung desselben fortschreiten können, welche nicht möglich ist, wenn man nicht voraussetzt, dass etwas wahr oder falsch sein könne. Glauben und Wissen stehen nach ihrer Bethätigung, ihrem Verhalten und ihrem Vermögen mit einander im Einklange. Je höher der Geist aber auf der Leiter der Einsicht zu Gott aufsteigt, desto höher erhebt sich auch der Glaube und umgekehrt, und nur wenn Verstand (Intellect) um gewisser Hindernisse willen sich zum Erkennen nicht erheben kann, so vertritt dessen Stelle der Glaube, damit sich der Geist dadurch die Wahrheit aneigne. Steigt der Intellect durch Erkennen zur Stufe des Glaubens hinauf, so erhebt sich von hier aus der Glaube über den Intellect. Wie der Glaube in hohen Dingen stehen und sich nicht zu Vernunftgründen herablassen will, so erhebt sich die Vernunft zu hohen Dingen, welche sie zum Erkennen herabsteigen lässt. Sobald der Glaube in hohen Dingen steht und die Vernunft zu ihm hinaufsteigt, dann befinden sich beide im Einklang, weil der Glaube der Vernunft die Erhebung verleiht und die Vernunft durch den erhabenen Schwung des Glaubens geadelt und gekräftigt wird, dass sie versuche, durch Erkenntniss zu dem zu gelangen, was der Glaube schon erreicht hat. Und kann die Vernunft jene Höhe, zu welcher sich der Glaube aufgeschwungen hat, nicht erreichen; so wird mit der Anstrengung der Vernunft und durch diese Anstrengung, jene hohen Dinge zu erkennen, um so mehr der Glaube erhöht, so dass Glaube und Vernunft durch gegen-

seitige Hülfe emporsteigen. Der Glaube ruft die Vernunft vom Möglichen zum Wirklichen hervor, die Vernunft lässt den Glauben vom Wirklichen zum Möglichen übergehen, und so macht der wahre Glaube den Intellect frei und gross. In der Natur sind viele und grosse Geheimnisse, und der menschliche Intellect reicht nicht aus, um alle Werke der Natur zu erkennen und zu begreifen; denn die Kraft der Natur, nach ihrem Laufe zu wirken, ist weit grösser, als die Kraft der menschlichen Seele, die Werke der Natur zu verstehen. Findet nun der Mensch in der Natur solche Schranken, wie wird er alles Uebernatürliche zu erkennen vermögen, zumal wenn er das über den Grenzen der Natur hinausliegende als etwas in diesen Grenzen Beschlossenes erkennen will? Das Natürliche und das Uebernatürliche kann Beides nur im Zusammenhange mit einander recht erkannt werden. Das Verständniss des Einen bedingt das Verständniss des Andern. Und in Wahrheit ist die Vernunft im Stande, alle Geheimnisse des Christenthums, sogar das rein Thatsächliche in demselben aus sich allein mit zwingenden Beweisgründen darzuthun. Freilich sucht der Gläubige diese Beweise nicht, um dadurch zum Glauben zu gelangen; sondern die gewonnene Einsicht in die Glaubenswahrheiten ist eine geistige Speise, welche der Gläubige dem Glauben selbst verdankt, der dadurch nicht blos nicht ausgelöscht, sondern vielmehr nur um so vollkommener wird, wie das in einem Wassergefässe oben schwimmende Oel immer höher steigt, je mehr das Wasser im Gefässe steigt. Das Dasein Gottes beweist sich daraus, dass es ein höchst Gutes, ein unendlich Grosses, ein Ewiges, ein unendlich Mächtiges, ein höchst Wirksames geben muss, welches wir eben Gott nennen, und dass dieses Wesen zugleich ein dreieiniges sein muss. Ohne die Annahme der göttlichen Dreieinigkeit wird man zur Annahme einer ewigen Schöpfung hingetrieben, oder man muss die Idee der Vollkommenheit Gottes beeinträchtigen. Weil Gott ist, durch Handeln wie durch Sein, hat er in seinem Wesen unterschiedene Personen. Die Güte Gottes kann zu keiner Zeit wirkungslos gedacht werden; zum Wesen des höchsten Gutes gehört die Selbstmittheilung, welche sich als vollkommene nur in der Dreieinigkeit denken lässt. Alles was Gott in sich selber erkennt, ist Gott. Insofern das Lieben in Gott etwas Hervorgebrachtes ist, erscheint es persönlich; sofern es nichts Hervorgebrachtes ist, denken wir es als das Wesen Gottes. Insofern der göttliche Geist sich als Vater erkennt, erzeugt er den Sohn; insofern Vater und Sohn durch die Liebe sich anschauen, erzeugen sie den heiligen Geist. Die thätige Wirksamkeit Gottes beginnt beim Vater und findet ihr Ziel im heiligen Geist, welcher keine andere Person mehr erzeugt, weil in ihm Alles sein Ziel und seine Ruhe findet. Die Welt und ihre Theile waren von Ewigkeit her in der göttlichen Vernunft durch die Ideen, da dieselbe von ihrem Wesen oder dem Wesen ihrer Attribute Nichts anders als nur sich selber hervortreten lässt, gleichwie das im Spiegel sich darstellende Bild an sich selbst dasselbe bleibt. Gott wollte, dass aus Nichts dasjenige geschaffen werde, was er von Ewigkeit her durch die Idee bei sich hatte. Da aber dasjenige, was auf ewige Weise in ihm ist, nicht in Quantität, Zeit, Bewegung übergehen konnte, so müssen wir unterscheiden zwischen dem Geschaffenen als solchem und demselben, wie es durch die göttliche Weisheit von Ewigkeit her begriffen wird. Gottes schaffende und erhaltende Thätigkeit unterscheiden sich von einander nur, wie unmittelbares und vermitteltes Wirken; Schöpfung und Erhaltung durch Gott ist eins und dasselbe. Das Vermittelnde für die erhaltende Thätigkeit Gottes ist die den Dingen anerschaffende „erhaltende Kraft“, welcher Alles von Aussen Kommende nur zur Hülfe gereicht. Die Schöpfung ist ein Werk der freien Liebe Gottes. Aber diese einmal vorausgesetzt, ist die Menschwerdung Gottes, obgleich sie nur aus Gottes freiem Willen abgeleitet werden kann, gleichwohl nothwendig, weil Gott sonst nicht erfüllen würde, was er sich und seiner Würde schuldig ist. Nach der Sünde des ersten Menschen und deren Vererbung ist die Menschwerdung nothwendig, damit der Zweck der Welt nicht vereitelt, sondern trotz jener Störung durch die Sünde dennoch erreicht werde.

A. Helfferich, Raymund Lull und die Anfänge der catalonischen Literatur. 1858.

Lykôn aus Troas (in Vorderasien) hatte in Athen den Physiker Stratôn aus Lampsakos gehört und stand nach dem Tode desselben, seit 269—226 vor Chr. der peripatetischen Schule vor. Wegen seines angenehmen und fliessenden Vortrags wurde er auch Glykôn (der Süsse) genannt. Er beschäftigte sich auch mit den öffentlichen Angelegenheiten von Athen und wurde als politischer Mann wie als Philosoph von den pergamenischen und syrischen Königen bewundert. Von seinen Schriften, deren Handschriften er seinen Schülern vermachte, ist uns Nichts übrig geblieben. Doch werden von ihm ausser einer Bestimmung des höchsten Gutes, als mit der wahren Lust zusammenfallend, einige pädagogische Aussprüche überliefert.

Lykophrôn, ein Rhetor und Sophist aus der Schule des Gorgias, wird von Aristoteles wegen seiner paradoxen Redeweise erwähnt, wonach er das „Sein“ ganz aus der Sprache verbannt und z. B. statt „der Mensch ist weiss“ lieber gesagt wissen wollte: „der Mensch weisset“.

Lysimachos lebte als Stoiker im dritten

christlichen Jahrhundert in Rom und war der Lehrer des Amelius, welcher jedoch nachmals von der stoischen Schule zu Plotinos überging.

Lysis, ein Tarentiner und Zeitgenosse des Archytas, lebte als Pythagoräer in Theben und war der Lehrer des Epaminondas. Ueber eine ihm später in neupythagoreischen Kreisen zugeschriebene Schrift ist nichts Näheres bekannt.

M.

Maass, Johann Gebhard Ehrenreich, war 1766 zu Krottendorf bei Halberstadt geboren und seit 1780 in der Domschule zu Halberstadt gebildet, studirte seit 1784 in Halle Theologie und Philosophie und gab daneben Unterricht in der hebräischen Sprache und in der Mathematik. Im Jahr 1787 wurde er mit einer lateinischen Abhandlung „zur Geschichte der Lehre von der Ideen-Association" Magister der Philosophie und hielt als Privatdocent Vorlesungen über Logik, Metaphysik und Naturrecht. In mehreren Abhandlungen, die er in Eberhard's „philosophischem Magazin" veröffentlichte, griff er mit vielem Scharfsinn die Erörterungen Kant's über die transscendentale Aesthetik und über die synthetischen Urtheile an, 1788 auch die Antinomien der Vernunft. Im Jahr 1791 war er ausserordentlicher, 1798 ordentlicher Professor der Philosophie geworden und starb 1823 in Halle. Nachdem er in der Schrift „Ueber die Aehnlichkeit der christlichen mit der neuern (Kant'schen) philosophischen Sittenlehre" (1791) seine Ansichten mehr im Kant'schen Sinne modificirt hatte, beschränkte er sich auf logische und psychologische Arbeiten, deren Titel diese sind: Versuch über Einbildungskraft (1792), Grundriss der Logik (1793), Versuch über die Leidenschaften (1805—7, in zwei Bänden) und: Versuch über die Gefühle (1811).

Mably, Gabriel Bonnot de, war 1709 in Grenoble als älterer Bruder des Abbé Condillac geboren, hatte zu Lyon seine erste Bildung bei den Jesuiten erhalten, welche merkwürdigerweise auch Diderot, Helvétius, Condorcet, Lamettrie und Voltaire zu Schülern hatten, darauf war er in das geistliche Seminar von St. Sulpice eingetreten, verschmähte jedoch die Laufbahn im Kirchendienst und trat als Abbé in seinem 32. Lebensjahre als historisch-politischer Schriftsteller mit einer Vertheidigung der absoluten Monarchie hervor (1742) und wurde auch zu politischen und diplomatischen Geschäften benutzt. Bald jedoch änderten sich seine Anschauungen, und er trat in einer neuen Schrift (1748) als Vertheidiger der demokratischen Ideen hervor. Andere historische und politische Schriften folgten nach. Als philosophische Schriften sind von ihm zu nennen: *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale et de la politique* (1763), *Principes de la législation* (1776) und *Principes de morale* (1784). Seine Ansichten über die menschliche Natur klingen an Rousseau's Lehren an. Der Mensch soll vor Allem seine Vernunft ausbilden, um innere Ruhe zu gewinnen und die Dinge richtig schätzen zu lernen, die Natur zu erkennen und zu ihr zurückzukehren. Die Natur aber hat unser Glück und unsere gesellschaftlichen Tugenden an die Erhaltung der Gleichheit geknüpft, denn die Ungleichheit des Vermögens und Standes zersetzt gewissermaassen die natürlichen Gefühle des menschlichen Herzens. Indem sie übermässige Begierden erzeugt, erfüllt sie den Geist mit Vorurtheilen, ehrgeizigen Leidenschaften, Uneinigkeit und Hass. Zwar theilt auch die Natur ihre Gaben ungleich aus, jedoch nicht so übermässig, wie es in den heutigen Zuständen der Gesellschaft der Fall ist. Auch hat nicht die Natur dem Menschen die beiden Laster Ehrgeiz und Habsucht gegeben, welche am meisten zu seinem Unglück beitragen. Gegenwärtig besteht die Kunst des Gesetzgebers hauptsächlich darin, den Ehrgeiz und die Habsucht im Schlummer zu erhalten. Da sich jetzt der Einführung der Gütergemeinschaft unübersteigliche Hindernisse entgegensetzen, so muss sich die Gesetzgebung darauf beschränken, den übeln Einwirkungen der Ungleichheit entgegen zu arbeiten. Reichthum soll kein Recht zu Aemtern gewähren, und diese sollen so vertheilt werden, dass man sie ohne Besoldung ausüben kann. Testamente soll es nicht geben, sondern das Gesetz soll über die Güter des Sterbenden verfügen. Die Aufwandsgesetze sollen sich auf Alles erstrecken, und auch der Ehrgeiz, obwohl er, geschickt geleitet, manche bürgerliche Tugenden erzeugt, muss durch die Gesetzgebung möglichst beseitigt werden. Die gesellschaftlichen Sitten und Tugenden sollen durch eine angemessene öffentliche Erziehung erhalten werden. Die erste Tugend der Kinder ist Ehrfurcht vor ihren Eltern und

Erziehern; hieraus muss Vertrauen und Freundschaft entstehen. Durch fortgesetzte gemeinschaftliche Uebungen werde der Müssiggang verbannt, der die Jünglinge zum Rausch und zur Wollust verführt. Durch folgerichtige Ausbildung der Vernunft soll der junge Mensch in sich selbst die Waffen zur Bekämpfung seiner Leidenschaften finden. Jene erhabene Intelligenz aber, welcher wir alle unsere Wissenschaften und Künste verdanken und welche eine zweite Schöpfung für uns bewirkte, wird nicht unfähig sein, uns den Weg zur Selbsterkenntniss und zum Glücke zu zeigen. — Der Abbé de Mably starb 1785 zu Paris. Seine sämmtlichen Werke erschienen daselbst 1794 in 15 Bänden.

Mackintosh, James, war 1765 zu Aldourie bei Inverness in Schottland geboren, hatte seit 1775 eine Pension im Städtchen Fortrose auf der schottischen Insel Black-Island besucht und 1780 die Universität zu Aberdeem bezogen, um Medicin zu studiren, welches Studium er seit 1784 in Edinburgh fortsetzte. Als Doctor der Medicin reiste er 1788 nach London, wo er seine ärztliche Praxis eröffnete und sich 1789 verheirathete. Darauf gründete er eine politische Zeitschrift „das Orakel" und trat 1791 in einer politischen Schrift als Vertheidiger der Revolution auf. Im Jahr 1795 gab er die Medicin auf und ging in ein Advokatenbureau und erlangte als Vertheidiger in einem politischen Process 1802 einen solchen Ruf, dass er 1804 zum Recorder (Syndikus) in Bombay ernannt wurde, wo er mit seiner Familie bis 1812 blieb. Nach seiner Rückkehr in die Heimath wurde er Vertreter einer schottischen Grafschaft im Parlament, erhielt 1830 eine Anstellung im Ministerium und starb 1832 in London. In seinen schriftstellerischen Arbeiten zeigte sich Mackintosh als einen der letzten Vertreter der schottischen Schule. Von geistvollen Kritiken abgesehen, welche er in der *„Edinburgh Review"* veröffentlichte, lieferte er darin auch drei Essays „über die Geschichte der Philosophie seit der Wiederherstellung der Wissenschaften", welche von L. Simon in's Französische übersetzt und unter dem Titel *„Mélanges philosophiques de Sir James Mackintosh"* (1820) herausgegeben worden sind. In der *„Encyclopaedia britannica"* erschien seine kritische Geschichte der Moralphilosophie, welche unter dem Titel *„Dissertation on the progress of the ethical philosophy, chiftly during the 17 & 18 centuries"* besonders abgedruckt 1830 in London und 1836 in Edinburgh erschien und von H. Poret unter dem Titel: *„Histoire de la philosophie morale"* (1834) in's Französische übersetzt wurde. In Bezug auf die Erkenntnissprincipien bekämpft Mackintosh den Sensualismus, in der Moral das Princip der Selbstliebe. In letzterem Betracht wird Kant's Widerlegung dieses Princips beifällig erwähnt und an Kant gerühmt, dass er das moralische Gebiet in seiner Unabhängigkeit von allem blos sinnlichen Wohlgefallen und von selbstischen Motiven nachgewiesen habe und sonach mit den Ergebnissen der schottischen Schule übereinstimme.

Macrobius (Ambrosius Aurelius Theodosius Macrobius) blühte in den ersten Jahrzehnten des fünften christlichen Jahrhunderts und bekleidete unter Honorius im weströmischen Reich einige Aemter. Er ist Verfasser eines Commentars zu Cicero's *„Somnium Scipionis"* und der übrigens nicht vollständig erhaltenen „Saturnalien" (*Saturnalium conviviorum libri VII ed. Eyssenhardt*, 1868), worin mancherlei philosophiegeschichtliche Notizen enthalten sind. In seinen eignen philosophischen Ansichten hält er sich durchaus an die Schule Platon's und stellt neben Platon selbst auch den Neuplatoniker Plotinos sehr hoch. Er verlangt vom Philosophen die Erhebung über die blos mythologische Einkleidung der Wahrheit zum Gedanken des Höchsten und Obersten der Götter, welcher das Gute und die erste Ursache sei und dessen Ausfluss, der Nûs (göttlicher Verstand) die Ideen als Urbilder der Dinge enthalte. Zugleich hält er an der Anfangslosigkeit der Welt und mit Platon gegen Aristoteles an der Selbstbewegung der Seele fest.

Magnenus, Johannes Chrysostomus, war zu Luxeil (in der Franche Comté) geboren, hatte zu Dôle Medicin studirt und ging dann nach Italien, wo er erst als Arzt lebte und um die Mitte des 17. Jahrhunderts als Professor der Philosophie in Pavia wirkte. In dieser Stellung hat er den Dêmokritos aus seiner mittelalterlichen Vergessenheit hervorgezogen in seiner Schrift: *„Democritus reviviscens sive de atomis"*, nebst einem Anhange *„de vita et philosophia Democriti"* (1646), welches Werk solchen Erfolg hatte, dass es in Leyden (1648), im Haag (1658) und in London (1688) wieder gedruckt und von Gassendi später bei seiner Wiedererweckung des Epikûros benutzt worden ist. Sein Todesjahr ist unbekannt; doch lebte er noch 1660, in welchem Jahre er den italienischen Gesandten am französischen Hofe Fuensaldagne nach Paris begleitete.

Maimon, Salomon, war 1753 als der Sohn eines armen polnischen Rabbiners zu Neschwitz im Grossfürstenthum Litthauen geboren und schon als Knabe gründlich im Talmud geschult, im elften Jahre verheirathet, im vierzehnten Jahre Vater. Neben dem Talmud hatte er auch schon frühe kabbalistische Schriften und das Lebenswerk des Moses Maimonides nicht blos studirt, sondern auch commentirt. Nachdem er deutsch gelernt und zufällig zuerst medicinische Schriften in dieser Sprache gelesen

hatte, ging er in der Absicht, Medicin zu studiren, nach Berlin, wo er krank und elend ankam und eine Zeitlang vom Betteln lebte, bis er hülfreiche Gönner fand, die ihm eine Hofmeisterstelle in Posen verschafften. Nach einigen Jahren ging er abermals nach Berlin und fing nun an, Wolff's Metaphysik zu studiren und darüber in hebräischer Sprache mit seinen Glaubensgenossen zu disputiren. Dadurch ward er mit Moses Mendelssohn bekannt, der sich seiner annahm und seine philosophischen Studien leitete. Bald jedoch entfremdete er sich seinen dortigen Freunden, verliess Berlin und trieb sich erst in Holland, dann in Hamburg herum. In Hamburg wollte er sich taufen lassen, kam jedoch wieder davon ab, weil der Prediger, an den er sich wandte, mit seinem Glaubensbekenntniss nicht zufrieden war. Endlich wurde er in den Stand gesetzt, als alter Knabe noch einige Jahre in Altona das Gymnasium zu besuchen, wo er lateinisch und Mathematik lernte. Mit einem guten Abgangszeugnisse versehen, wandte er sich abermals nach Berlin, wo er in hebräischer Sprache ein mathematisches Lehrbuch für polnische Juden verfasste, welches jedoch nicht zum Druck gelangte. Er ging nach Breslau, wo er mit Garve bekannt wurde und Medicin zu studiren begann, welche ihm jedoch bald zuwider wurde. Er übersetzte Mendelssohn's „Morgenstunden" in's Hebräische, schrieb in hebräischer Sprache eine Naturlehre nach Newton's Grundsätzen, gab Unterricht in der Algebra und im Lateinischen und trieb sich in Kneipen herum.

Nachdem er seiner nach Breslau gekommenen Frau, die sich von ihm scheiden liess, seine letzte Baarschaft gegeben hatte, wandte er sich wieder nach Berlin, wo mittlerweile (1786) Mendelssohn gestorben war. Der 33jährige geschiedene Ehemann studirte jetzt Kant's Kritik der reinen Vernunft, und machte dazu schriftliche Erläuterungen und Einwendungen, welche von dem mit Kant befreundeten jüdischen Arzt Marcus Herz dem Königsberger Philosophen mitgetheilt wurden und, nachdem dieser ein günstiges Urtheil über die Arbeit abgegeben hatte, unter dem Titel „Versuch über die Transscendentalphilosophie, nebst einem Anhang über die symbolische Erkenntniss" (1790) im Druck erschienen. In den nächsten Jahren wurden von ihm eine Reihe von philosophischen Aufsätzen über Denken und Erkennen (als Probe rabbinischer Weisheit), über Wahrheit, über Bacon und Kant, über Weltseele, über das Genie und den methodischen Erfinder, über den grossen Mann, über die Sophistik des Herzens, über Täuschung, über das Vorhersagungsvermögen, über Theodicee, über den moralischen Skeptiker und andere in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht, welche zum Theil wiederum in das im Jahr 1791 von Maimon herausgegebene erste Stück eines philosophischen Wörterbuchs zur „Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie in alphabetischer Ordnung" aufgenommen wurden. Nachdem Leonhard Reinhold, mit welchem Maimon brieflich verkehrte, diesen Anfang des philosophischen Wörterbuchs dem Verfasser nicht ganz zu Gefallen beurtheilt hatte, veröffentlichte dieser in dem Buche „Streifereien im Gebiete der Philosophie" (1793) seinen mit Reinhold geführten Briefwechsel und in demselben Jahre die durch eine Preisaufgabe der Berliner Akademie veranlasste Schrift „Ueber die Progresse der Philosophie" (1793). Darauf folgte die Schrift „Die Kategorien des Aristoteles, mit Anmerkungen erläutert und als Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens dargestellt" (1794) und letztere selbst, als Maimon's bedeutendste philosophische Leistung, unter dem Titel „Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens" (1794). Die beste Gesammtdarstellung seiner philosophischen Ansichten findet sich in Maimon's letzter Schrift, welche unter dem Titel „Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntniss- und Willensvermögen" (1797) erschien. Bei seiner unsteten und ungeregelten Lebensweise würde Maimon bis an sein Lebensende aus Mangel und Noth nicht herausgekommen sein, wenn ihm nicht noch in seinen letzten Lebensjahren der Graf von Kalkreuth auf einem seiner Güter zu Nieder-Siegersdorf in Schlesien ein glückliches Asyl gewährt hätte, wo er im Jahr 1800 starb. Nachdem ihm Kant 1790 das Zeugniss gegeben hatte, dass unter allen seinen Gegnern ihn Maimon am Besten verstanden habe, bezeichnete der Alte vom Königsberge später die „Nachbesserung der kritischen Philosophie, dergleichen die Juden gern versuchen, um sich auf fremde Kosten ein Ansehen von Wichtigkeit zu geben" als unverständlich. Dagegen hatte Fichte bei Uebersendung seiner kleinen Schrift „über den Begriff der Wissenschaftslehre" (1794) an Maimon seine „grenzenlose Achtung" vor dessen Talent ausgesprochen, und auch der junge Schelling in seiner ersten Schrift als Anhänger Fichte's „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie" (1795) mit Anerkennung von Maimon's „Neuer Logik" gesprochen. Maimon war, wie ihn Rosenkranz (in seiner Geschichte der Kant'schen Philosophie treffend bezeichnet) ein rechter talmudischer Ideenspalter, ein Zerdenker, ein für die geschickte Verwirrung des Einzelnen fruchtbarer, aber für die Organisation des Grossen und Ganzen leerer Geist, welcher bei einiger Unbehülflichkeit und Incorrectheit in der Darstellung seiner Gedanken doch in einem leidlich guten Styl und einer

zum Theil witzig seinsollenden Fortsetzung der Mendelssohn'schen Verstandeseleganz seine Gedanken vorzutragen wusste. In Uebereinstimmung mit Reinhold hielt er die Kant'sche Philosophie, bei aller Hochachtung für dieselbe, weder für die einzig mögliche, noch für die beste. Er bestreitet mit Reinhold die Kant'sche Trennung der Sinnlichkeit und des Verstandes als zwei gesonderter Stämme der menschlichen Erkenntniss, da dieselben vielmehr aus dem Bewusstsein überhaupt, als ihrer gemeinschaftlichen Quelle abgeleitet werden müssten. Im Einklang mit G. E. Schulze, dem Verfasser der gegen Kant und Reinhold gerichteten Schrift „Aenesidemus" (1792) bestreitet Maimon nicht blos die Möglichkeit, die Kategorie der Causalität oder des Verhältnisses von Ursache und Wirkung auf die angeblich hinter den Erscheinungen verborgenen „Dinge an sich" anzuwenden, sondern läugnet auch, dass die letzten überhaupt ausser unserm Erkenntnissvermögen existiren, da man sich von solchen schlechterdings keinen Begriff machen könne und dieselben vielmehr als imaginäre Grössen oder Undinge zu bezeichnen seien. Was ausser uns wäre, könnte kein Stoff unserer Vorstellungen in uns sein. Der allem bewussten Denken vorausgehende Stoff ist, nach Maimon, ein doppelter. Erfahrungsmässig sind uns die Empfindungen als ein Mannigfaltiges ohne verknüpfende Einheit gegeben; vor der Erfahrung sind uns Raum und Zeit als die Bedingungen und Weisen gegeben, um das Mannigfaltige zur Einheit des Bewusstseins zusammenzufassen. Die Sinnlichkeit liefert uns die Gegenstände, deren Entstehung uns unbekannt ist, als Erzeugnisse unseres Denkens. Werden wir uns der Regeln bewusst, nach welchen wir dieselben hervorbringen, so erhebt oder entwickelt sich die Sinnlichkeit zum Verstande. In den Verstandeskategorien wollte Maimon den Uebergang zur Realität durch den von ihm aufgestellten Grundsatz der Bestimmbarkeit nachweisen, wonach diejenige Verbindung von Gedanken, bei welcher wohl das eine Prädicat ohne das andere, dieses aber nicht ohne jenes gedacht werden kann, ein reales Denken ergebe, während das willkürliche Denken solche Prädicate verbinde, die ohne einander gedacht werden können. Indem er die Anwendbarkeit der Causalität läugnet, tritt er auf die Seite des Skeptikers Hume, indem er mit diesem läugnet, dass uns die Erfahrung jemals eine Erkenntniss wirklicher Allgemeinheit und Nothwendigkeit geben könne. Darum nennt sich Maimon, Kant gegenüber, einen empirischen Skeptiker, d. h. einen Zweifler an der Wirklichkeit der Erfahrung, indem er nur der Mathematik allgemeine und nothwendige Erkenntnisse zugesteht. Während Kant die Ideen aus der Vernunft abgeleitet hatte, werden dieselben von Maimon auf die Einbildungskraft zurückgeführt, welche allein uns auf ein letztes Glied in der Reihe der Erscheinungen führe. Wenn wir uns darum mit der Vorstellung oder Idee eines Unbedingten in Widersprüche verwickeln, so wird dies von Maimon nicht als ein Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, sondern als ein Streit der Einbildungskraft mit der Vernunft gefasst. Indessen läuft diese Unterscheidung auf einen Wortstreit hinaus, da ja auch bei Kant die Annahme der Ideen auf einer Täuschung beruht. In der praktischen Philosophie wird Kant darüber getadelt, dass er dasjenige Princip, welches das einzige Motiv unsers Handelns sei, den Genuss, der nicht physisch zu nehmen sei und nach Aristoteles in der Erkenntniss seine höchste Befriedigung finde, durch ein ganz unpraktisches Princip verdrängt habe. Er selbst findet das Motiv des sittlichen Handelns in dem angenehmen Gefühle der eignen Würde, deren wesentlichen Bestandtheil eben das Erkennen bilde.

Sal. Maimon's Lebensgeschichte, von ihm selbst beschrieben und herausgegeben von K. Th. Moritz (1792) in 2 Bänden.

Sab. Jos. Wolff, Maimoniana oder Rhapsodien zur Charakteristik Sal. Maimon's, aus seinem Privatleben gesammelt. 1814.

Maimonides (Maimûni), siehe Moses ben Maimon.

Maine de Biran, François Pierre Gonthier, war 1766 zu Grateloup unweit Bergerac (im alten Perigord oder Departement Dordogne) geboren, hatte zuerst in der adeligen Leibgarde gedient und war mit seinem zarten, schüchternen, fast mädchenhaften, Wesen der Liebling der feinen Welt gewesen. Schon vor der Revolution war er Präfecturrath in seinem Departement und lebte während der Schreckenszeit, in welcher er Vater, Mutter und zwei Brüder verlor, auf seinem Landgut in der Nähe von Bergerac, glücklich verheirathet, in stiller Zurückgezogenheit seinen Studien. Unter dem Kaiserreich wurde er correspondirendes Mitglied des Pariser Instituts für Geschichte und alte Literatur, nach der Restauration wurde er Mitglied der zweiten Kammer und Staatsrath. Er hat nur ein einziges Mal in seinem Leben Frankreich verlassen, indem er 1822 eine Reise in die Schweiz machte, und starb nach kurzer Krankheit im Jahr 1824. Er liess sich seine Grabschrift mit den Worten Bonnet's setzen: „*Mon cerveau est devenu pour moi une retraite, où j'ai gouté des plaisirs, qui m'ont fait oublier mes affections.*" Die von ihm bei seinen Lebzeiten veröffentlichten Werke erschienen gesammelt als „*Oeuvres philosophiques de Maine de Biran, publiées par Victor Cousin,* 1841, in 4 vols. Aus seinem Nachlasse wurden veröffentlicht „*Oeuvres inédites de Maine de Biran, publiées par Ernest Naville,*" 1859, in 4 vols. In seinen

philosophischen Arbeiten sind drei Entwickelungsstufen zu unterscheiden, die er durchlaufen hat.

Maine de Biran veröffentlichte zuerst 1802 eine Abhandlung „*Sur l'influence de l'habitude à la faculté de penser,*“ in welcher er auf dem Standpunkt des von Condillac begründeten Sensualismus steht. Er spricht geringschätzig über die Griechen, über Descartes und Leibniz nnd sieht den ächten philosophischen Fortschritt nur in Bacon, Hobbes, Locke und Condillac. Die Principien des Letztern will er auf die Frage über den Einfluss der Gewohnheit auf die Fähigkeit zu denken anwenden. Die blosse Sinnesempfindung (sensation) wird von der sinnlichen Wahrnehmung (perception) unterschieden, bei welcher letztern schon nicht mehr ein blos leidendes oder aufnehmendes Verhalten stattfindet, sondern eine freiwillige Thätigkeit mitwirkt. Im Verstande sieht er Nichts anders, als das Ensemble der ersten Gewöhnungen des Gehirns. Als Grundgesetz der Gewöhnung wird dies bezeichnet, dass sich die Sinnesempfindung abschwäche und die Perception verstärke. Sobald sich unser Geist von der sinnlichen Quelle aller Erkenntniss entfernt, kommt er nur zu unbestimmten und leeren Abstractionen. — Eine Modification dieses sensualistischen Standpunkts tritt uns in seinem „*Mémoire sur la décomposition de la faculté de penser*“ (1805) entgegen. „Ich bin nicht glücklich (schreibt er nach dem Tode seiner geliebten Gattin) in meinen Vorstellungen; mein Leben entfärbt sich mehr und mehr, wo finde ich einen Halt? An das muss man sich halten, was in uns frei ist. Alle übrigen Güter hängen nur bis zu einer bestimmten Grenze von uns ab, und von ihnen dürfen wir unser Glück nicht erwarten. In der Welt des Handelns dagegen sind wir frei, und nur durch sie können wir soweit glücklich sein, als es Menschen möglich ist.“ Indem er bei der „Zerlegung des Gedankens“ von der Thatsache ausgeht, dass unser innerer Sinn (*sens intime*) verschiedene Elemente enthält, will er diese nur einfach feststellen, ohne ihre Entstehung zu untersuchen, und zerlegt darum den Gedanken in das empfindende und bewegende Element. Wir müssen darum die äussern und innern, die physiologischen und psychologischen Thatsachen betrachten, wenn wir ihre Einheit auffinden wollen. Mit dieser Unterscheidung kommt man auf die Trennung besonderer Kräfte, der Lebenskraft und der innern bewegenden Kraft des Gedankens. Den einwirkenden Gegenständen gegenüber findet nun Maine de Biran den letzten wirkenden Ursprung in der freiwilligen Zusammenziehung, in welcher der Mittelpunkt des Gehirns einen Eindruck empfangen kann, welcher eine dadurch erzwungene Gegenwirksamkeit hervorruft, in welchem aber auch derselbe Gehirnmittelpunkt nnmittelbar eine neue bewegende Thätigkeit beginnen kann, kraft der in seinem eigenen Innern empfangenen oder entstandenen Eindrücke. Diese im Sinne Leibniz'scher Anschauungen gehaltene Modification seines anfänglichen Sensualismus bildet den Uebergang zur zweiten Entwicklungsstufe, auf welcher wir ihm in den „*Rapports du physique et du moral*“ (im Jahr 1811 verfasst und 1822 vollendet, aber erst 1834 durch Cousin veröffentlicht) und besonders in dem „*Essai sur les fondements de la psychologie et sur les rapports avec l'étude de la nature*“ begegnen, welche letztere Abhandlung 1813—22 verfasst und vollendet, aber erst 1859 durch Naville veröffentlicht worden ist. Einen Theil derselben bildet das „*Examen des leçons de Mr. Laromiguière*“. Die wahre, einfache und erste Thatsache ist hier das Ich, welches als Kraft betrachtet wird, die sich in bestimmten Wirkungen bethätigt und von welcher wir ein Gefühl haben, ehe wir uns noch einen Begriff davon bilden. Durch dieses Gefühl erkennen wir nns als Ursache in Beziehung auf gewisse Wirkungen oder im organischen Körper hervorgebrachte Bewegungen. Die Anstrengung, als Ausübung dieser Kraft, ist eine ursprüngliche Thatsache des inneren Sinnes, welche sich gleichbleibt. Die wirkende Ursache des Ich ruft im Geiste die Begriffe der Einheit, Einerleiheit, der Substanz hervor, aus welchen die Rationalisten apriorische Begriffe, die Sensualisten einfache Abstractionen der Empfindungen machen. Der wahre Standpunkt der Psychologie zeigt sich darin, dass sie in die ersten Elemente unserer geistigen Constitution eindringt, die innere Beobachtung und Erfahrung anwendet und aus dem Innersten des Bewustseins die unmittelbarste Empfindung der Causalität hervorholt, welche die Grundlage der Wissenschaft von der Seele sein muss. Im Ich ist eine überorganische Kraft in natürlicher Beziehung zu einem lebendigen Widerstand. Die Zusammenziehungskraft des Willens ist von der Fähigkeit des Zusammenziehens durch die Muskeln so verschieden, wie der freie Wille vom Trieb. Die Idee der Freiheit stammt vom Gefühle unserer Fähigkeit zn handeln, dagegen ist die Nothwendigkeit eine negative Idee; denn man kann sich nur leidend fühlen, wenn man sich als thätig erkannt hat. — Im Jahre 1823, neun Monate vor seinem Tode fasste Maine de Biran den Plan zu einem neuen Werke unter dem Titel: „*Nouveaux essais d'anthropologie,*“ welches unvollendet geblieben ist. Dazu gehören die Abhandlungen unter dem Titel „*Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques*“ und „*De l'apperception immédiate*“. Er tritt hier in das dritte Studium seiner philosophischen Entwicklung ein, in welcher er sich auf den

mystisch - theosophischen Standpunkt stellt. Den Schlüssel dazu enthält sein geheimes Tagebuch, woraus A. Nicolas in seiner Schrift *„Etude sur Maine de Biran d'après le journal intime de ses pensées“* (1858) Auszüge giebt. Seine Blicke gehen über das irdische Leben hinaus und erstreben hinter der Finsterniss des Todes das Licht der Unsterblichkeit. Wie der Mensch durch die Sinne mit der Natur zusammenhängt, so durch den Geist mit Gott. Und wie er mit der Natur eins werden kann, indem er sein Ich ganz in sie versinken lässt; so kann er auch bis auf einen gewissen Punkt mit Gott eins werden. Wenn er sich in diesen Zustand erhebt, verlieren die Affecte und Leidenschaften ihre Herrschaft über ihn, er ist unaufhörlich von jener obersten Kraft begeistert, mit welcher er eins wird. Die Bewegung des Ich zum Unendlichen, in welchem es seine Freiheit verliert, wenn es sich mit der Quelle, von der es ausging, vereinigt, ist das mystische Leben. Zu diesem gelangt das religiöse Gefühl, welches sich uns nur durch Uebung entwickelt. Unsere Thätigkeit ist uns gegeben, uns für das Aufsteigen zum göttlichen Lichte vorzubereiten, uns von der Vernunft oder unserm eigenen Leben zur Liebe hinübertreten zu lassen, die von Aussen kommt und höher ist, als wir. Die Vermögen, die dann zur Ausübung kommen, sind geistige Anschauungen, Gottbegeisterungen, übernatürliche Bewegungen, wo die Seele, ihrem eignen Leben entzogen, ganz unter der Thätigkeit Gottes steht und gleichsam in ihm aufgelöst ist.

E. Naville, Maine de Biran, sa vie et ses pensées 1857.

O. Merten, Etude critique sur Maine de Biran. 1865.

I. Gérard, Maine de Biran; essai sur sa philosophie et suivi de fragments inédits. 1876.

Mair, John (gewöhnlich Johannes Majoris genannt, auch mit dem Zusatze Hadyngthonus Scotus) war 1478 zu Haddington in Schottland geboren, hatte in den Collegien von Sainte Barbe und Montaigu (Mons acutus) zu Paris studirt und 1506 den Doctorgrad erworben. Später lehrte er als Anhänger des Duns Scotus an der Schule des „Mons acutus“ und hatte dort zahlreiche Schüler aus England, Schottland, Holland und Spanien gewonnen, welche in seiner Geistesrichtung fortarbeiteten. Zugleich war er ein fruchtbarer Schriftsteller im Sinne der nominalistischen „Terministen“. Ausser Commentaren zu Petrus Lombardus, die 1509 und öfter gedruckt wurden, und Commentaren zur aristotelischen Ethik hat er mehrere grössere und kleinere logische Abhandlungen verfasst, welche als Commentar zu Petrus Hispanus 1505 zu Lyon, und vermehrt mit andern 1516 zu Lyon zusammengedruckt erschienen. Ausserdem wurde sein *Introductorium in Aristotelicam dialecticam* (1508) und seine *Quaestiones logicales* (1528) gedruckt. Er starb 1540 in seiner schottischen Heimath.

Mairan, Jean Jacques Dortous de, war 1678 zu Béziers geboren und während seines langen Lebens als Physiker zugleich eines der arbeitseligsten Mitglieder der Pariser Akademie der Wissenschaften und starb 1771. Er war ein eifriger Anhänger von Descartes, dessen Physiker der Lehre Newton's vorzog. Mit Malebranche hatte er bis zu dessen Tode (1715) in seinen jüngern Jahren eine lebhafte Correspondenz und mit Pascal verband ihn die religiöse Richtung seiner Anschauungen, während er im Systeme Spinoza's eine ungeheuerliche und lächerliche Chimäre sah.

Maistre, Joseph Marie comte de, war 1753 zu Chambery in Savoyen geboren, hatte in Turin studirt und dort schon im 21. Lebensjahre eine Anstellung im Staatsdienst erhalten. Im Jahr 1788 war er Senator geworden, seit der französischen Invasion 1792 bis 1797 lebte er in Lausanne, ward 1800 Minister des Königreichs Sardinien und 1803 Gesandter in Petersburg, wo er bis 1817 blieb. Er starb 1821 und hinterliess den Ruf, der Begründer der heutigen ultramontanen theologischen Schule in Frankreich geworden zu sein, deren Evangelium sein Buch *„Le Pape“* war. Die Hauptschrift zur Kenntniss seiner Ansichten waren die in seinem Todesjahre erschienene Schrift *„Les soirées de St. Petersbourg“* (1821, in zwei Bänden), worin er das philosophische Gebiet bei der Erörterung über die zeitliche Herrschaft der Vorsehung in den menschlichen Angelegenheiten berührt. Er giebt darin eine Art von Theodicee der Vorsehung, fasst das Uebel in der Welt als Sühne und Züchtigung und daneben den Krieg, die Inquisition und die Todesstrafe unter dem gleichen Gesichtspunkt auf. Sein nachgelassenes Werk erblickte erst fünfzehn Jahre nach seinem Tode das Licht unter dem Titel *„Examen de la philosophie de Bacon où l'on traite différentes questions de la philosophie rationelles“* (1836, in zwei Bänden). Der ultramontan und jesuitisch gesinnte Katholik zeigt sich darin als scholastischer Romantiker. Bacon (so lässt er sich vernehmen) war das Idol des achtzehnten Jahrhunderts, er war der Grossvater Condillac's; er muss nach seinen Abkömmlingen, nach seinen geistigen Wahlverwandtschaften beurtheilt werden, und diese sind die Hobbes, Locke, Voltaire, Helvetius, Condillac, d'Alembert, Diderot u. A. Bacon hat die Grundsätze der Encyclopädisten gemacht; diese haben Bacon's Ruhm verbreitet und ihn auf den Thron der Philosophie erhoben. Er war der Urheber jenes Gotteshasses, der den Geist des achtzehnten Jahrhunderts erfüllt hat. Er war

ein Gottloser, ein entschiedener Atheist und zugleich ein vollendeter Heuchler. Der Gesammteindruck, der mir nach sorgfältiger Prüfung übrig bleibt, ist ein durchgängiges Misstrauen und darum eine vollkommene Verachtung; ich verachte ihn in jeder Beziehung, sowohl wenn er Ja, als wenn er Nein sagt. Bacon irrt, wenn er behauptet; er irrt, wenn er verneint; er irrt, wenn er zweifelt; er irrt mit einem Worte überall, wo es Menschen möglich ist zu irren. Er leidet an der Krankheit der Neuerungssucht, die ihn verleitete, der Naturwissenschaft den ersten Rang anzuweisen, da ihr doch nur der zweite Platz gehört und der Vorsitz mit Recht der Theologie, Moral, Politik gebührt. Jedes Volk, welches diese Rangordnung nicht sorgfältig einhält, befindet sich im Zustande des Verfalls. Die Offenbarung wäre nichtig, wenn nicht nach der göttlichen Belehrung die Vernunft im Stande wäre, sich selbst die geoffenbarten Wahrheiten zu beweisen: wie die mathematischen oder alle andern menschlichen Lehren erst dann als wahr und gültig erkannt sind, wenn die Vernunft sie geprüft und wahr befunden hat. Wenn Kant einfachen Sinnes einem Platon, Descartes, Malebranche nachgegangen wäre, so würde die Welt längst nicht mehr von Locke reden, und Frankreich hätte sich vielleicht schon eines Bessern belehrt hinsichtlich seines traurigen und lächerlichen Condillac. Statt dessen überliess sich Kant jener unseligen Neuerungssucht, die Niemanden etwas zu verdanken haben will. Er redete wie ein dunkles Orakel. Er wollte Nichts wie andere gewöhnliche Menschen sagen, sondern erfand sich eine eigne Sprache, und nicht genug, dass er uns zumuthete, deutsch zu lernen, wollte er uns sogar zumuthen, den Kant zu lernen. Was ist die Folge gewesen? Unter seinen Landsleuten hat er eine flüchtige Gährung erregt, einen künstlichen Enthusiasmus, eine scholastische Erschütterung, die ihre Grenze allemal am rechten Ufer des Rheins gefunden hat, und sobald die Dolmetscher Kants sich über diese Grenze hinauswagten, um vor den Franzosen das schöne Zeug auszukramen, haben sich diese nie enthalten können zu lachen. — Natürlich hat sich der Graf Maistre mit solchen wegwerfenden Urtheilen über philosophische Heroen der Neuzeit nur selber sein Urtheil gesprochen.

Malebranche, Nicolas, war 1638 in Paris geboren und wegen seines schwachen und missgestalteten Körpers im Elternhause unterrichtet und gebildet worden. Nachdem er in der Sorbonne Theologie studirt hatte, trat er im 23. Lebensjahre in die Congregation des Oratoriums zu Paris. Das Studium der Kirchengeschichte und der Bibelkritik befriedigte ihn nicht; als ihm aber in seinem 26. Jahre die Schrift des Cartesius „über den Menschen“ in die Hände fiel, war die Richtung seines Geistes zur Philosophie bestimmt. Als Sechsunddreissigjähriger gab er sein Hauptwerk, welches ihm in der Geschichte der Philosophie einen Platz verschaffte, unter dem Titel heraus: *Recherches de la vérité où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences* (1673 bis 1674). Die Angriffe, welche dasselbe sowohl von Theologen von der Partei der Jansenisten, der Molinisten und der Jesuiten, als auch von Cartesianern, sowie von Leibniz und Locke zu erdulden hatte, veranlassten Malebranche zur Veröffentlichung eines Gesprächs über das Verhältniss der Philosophie zur Kirchenlehre, welches unter dem Titel: *Conversations métaphysiques et chrétiennes* (1676) erschien und woran sich sein *Traité de la nature et de la grâce* (1680) anschloss. Darauf folgten im Jahre 1684 *Méditations métaphysiques et chrétiennes* (in deutscher Uebersetzung: „Malebranche's christlich-metaphysische Betrachtungen, aus dem Französischen übersetzt“, 1842) und *Traité de morale* (in deutscher Uebersetzung: „Malebranche über die Moral, nach dem Französischen von K. Ph. Reidel, 1831). Eine weitere Ausführung seiner Gedanken enthalten die Schriften *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (1688), *Traité de l'amour de Dieu* (1697) und *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* (1708). Die von Malebranche in seinem Streit mit dem Jansenisten A. Arnauld verfassten zahlreichen Flugschriften und Briefe wurden von Malebranche selbst gesammelt und unter dem Titel *Réponses de Malebranche à Arnauld* (vier Bändchen) 1709 veröffentlicht. Er starb nach viermonatlichem Krankenlager im Jahre 1715, nachdem er noch kurz vor seinem Tode einen Besuch von George Berkeley und mit diesem eine lebhafte Unterhaltung gehabt hatte, die seinen Tod beschleunigt haben soll. Von seinem während vierzig Jahren stets veränderten und umgearbeiteten Lebenswerke *„Recherche de la vérité“* erschien 1712 die vollständigste, sechste Auflage in vier Bänden, nachdem dasselbe schon 1685 durch den Abbé Lenfant unter dem Titel *„De inquirenda veritate libri sex“* in's Lateinische übersetzt worden war. In deutscher Uebertragung erschien dasselbe unter dem Titel: „N. Malebranche von der Wahrheit oder von der Natur des menschlichen Geistes und dem Gebrauche seiner Fähigkeiten, mit Anmerkungen (von J. Ph. Müller, Ch. L. Paalzow und J. H. F. Ulrich) in vier Bänden 1776 bis 1780.

Als ein Schüler von Descartes hat Malebranche nicht mehr das Interesse gehabt, ein philosophisches System aus seinen ersten Principien aufzubauen, sondern er suchte

nur die Grundgedanken des Cartesius in seinem durchaus religiösen Interesse zu verwerthen und in einigen Punkten zu modificiren. Denn (sagt er) in philosophischen Dingen dürfen wir nur unter der Bedingung etwas glauben, wenn uns die Evidenz dazu verpflichtet, und selbst die Gewissheit des Glaubens hängt von der Kenntniss ab, welche uns die Vernunft von der Existenz Gottes gibt. Seine Beweise für das Dasein Gottes und die damit zusammenhängenden Bestimmungen ruhen wesentlich auf den cartesischen Anschauungen. Der Grundgedanke seiner Philosophie ist der Satz, dass wir alle Dinge in Gott schauen und erkennen. Er geht, wie Geulinx, von dem cartesianischen Verhältniss zwischen Geist und Körper aus. Wir haben (sagt er) nur zwei Arten von Ideen, die Idee von Geistern und Körpern, und können, wenn wir etwas begreifen wollen, nur aus diesen beiden Ideen folgern. Nun ist es aber evident, dass die Körper nicht die Kraft haben, sich zu bewegen; also müsste man schliessen, dass sie durch den Geist bewegt werden. Wenn man jedoch die Idee, welche man von den endlichen Geistern hat, genauer untersucht, so sieht man keine nothwendige Verbindung zwischen ihrem Willen und der Bewegung eines Körpers; man sieht im Gegentheil, dass es eine solche gar nicht geben kann. Man muss also schliessen, dass es keinen endlichen Geist gibt, welcher den Körper bewegen kann. Denkt man dagegen an die Idee Gottes, als eines unendlich vollkommenen und also auch allmächtigen Wesens, so erkennt man, dass es eine Verbindung zwischen seinem Willen und der Bewegung aller Körper gibt, und dass es unmöglich ist, dass Gott wolle, ein Körper solle bewegt sein, und dass er es doch nicht sei. Wenn sich daher eine Kugel bewegt und durch ihre Begegnung mit einer andern diese in Bewegung setzt, so theilt sie ihr Nichts von dem mit, was sie hatte; denn sie hat ja selbst nicht die Kraft, welche sie ihr mittheilen sollte. Eine Kugel ist zwar die natürliche Ursache der Bewegung, welche sie mittheilt, jedoch nicht die reelle und wahrhafte, sondern nur die gelegentliche Ursache, welche den Urheber der Natur determinirt, auf solche oder andere Weise bei solcher oder andrer Begegnung zu wirken. Alle Kräfte der Natur sind daher nur der immer wirksame Wille Gottes. In einer ähnlichen Ohnmacht befinden sich auch selbst die edelsten Geister. Sie vermögen Nichts zu erkennen, wenn Gott sie nicht erleuchtet; sie können Nichts fühlen, wenn Gott sie nicht modificirt; sie sind nicht fähig, etwas zu wollen, wenn Gott sie nicht bewegt. Nur durch die fortgesetzte Wirkung Gottes geschieht es, dass unsere Willensregungen von solchen Bewegungen unsers Körpers begleitet sind, welche geeignet sind, jene Wollungen auszuführen, und dass die Bewegungen unsers Körpers, welche in uns mechanisch in Hinsicht auf ein Object entstehen, von einer Passion der Seele begleitet sind, die uns eben bewegt, dasjenige zu wollen, was im gegebenen Falle dem Körper nützlich erscheint. Die Gestaltungsfähigkeit der Materie und der Verstand der Seele sind leidende Vermögen. Auf dreierlei Weise kann sich unsere Seele Vorstellungen bilden: mit dem Verstand allein, mit der Einbildungskraft und mit den Sinnen. Beim Gebrauche der Sinne dürfen wir niemals mit denselben etwas über die Dinge urtheilen, was sie ihrer Natur nach sind, sondern nur über das Verhältniss, in welchem sie zu unserm Körper stehen, da die Sinne lediglich zur Erhaltung unsers Körpers gegeben sind. Werden die innern Gehirnfibern nicht von einem äussern Gegenstande, sondern durch die Bewegung der Lebensgeister erschüttert, so bildet die Seele sich etwas ein und urtheilt, was sie sich einbildet sei nicht ausser ihr, sondern im Gehirn, und dies ist der Unterschied zwischen Empfindung und Einbildung. Die Gewalt der Lebensgeister, der Bau der Fibern im Gehirn bestimmt die Grösse der Eindrücke der Einbildungskraft. Dies Alles geschieht ohne unsern Willen lediglich auf mechanische Weise. Der reine Verstand ist das Vermögen der Seele, die äussern Gegenstände ohne alle sinnlichen, zu ihrer Vorstellung gehörigen Bilder zu erkennen. Das Wesen der Seele besteht im Denken, wie das Wesen der Materie in der Ausdehnung. Es kann daher keine Seele geben, die nicht denkt; der Wille gehört nicht zum Wesen der Seele, aber sie denkt immer, selbst in der Ohnmacht, nur dass sie dann blos Gedanken des reinen Verstandes hat, die keine Spuren im Gehirn und somit keine Erinnerungen hinterlassen. Die Dinge ausser uns werden wir nicht an und für sich gewahr, sondern wir sehen nur ihre Ideen, die den Vorstellungen vorausgehen und die Ursachen der Modificationen der Seele sind. Die Idee des vorgestellten Gegenstandes ist durchaus nothwendig, damit die Seele eine Vorstellung habe. Dass aber gerade äusserlich etwas existire, was der Idee gleich wäre, ist durchaus nicht nöthig. Die Ideen sind die Urbilder der Dinge und also vor diesen selber da, als das Muster, wonach sie geschaffen sind. Sie haben keine wirkende Ursache nöthig; nur die Vorstellung der Ideen wirkt Gott in uns, und nur durch die in Gott seienden Ideen sehen wir die Dinge. Denn da die Dinge ausgedehnt sind, die Seele aber nicht, so ist kein andres Verhältniss zwischen ihnen denkbar, als durch die Ideen, welche die Dinge repräsentiren. Nun aber sind alle Ideen in Gott, dieser aber ist so genau mit uns verbunden, dass man ihn den

Ort der Geister nennen könnte, und auf diese Weise kann unsere Seele das sehen, was in Gott die Dinge repräsentirt, nämlich ihre Ideen. Sagen wir also, die Seele sehe die Dinge, so heisst dies nichts anders, als dass die Seele die Dinge in Gott sieht. Es sind aber vier Weisen der Erkenntniss der Dinge zu unterscheiden. Einmal durch sich selbst und ohne Ideen erkennt man die Dinge, wenn sie durch sich selbst verständlich sind, d. h. auf den Verstand einwirken und sich ihm offenbaren können. Auf diese Weise, durch unmittelbare Anschauungen erkennen wir Gott selbst. Sodann erkennt man mittelst der Ideen die Dinge, wenn sie nicht durch sich selbst verständlich sind. Auf diese Weise erkennen wir die Dinge und ihre Eigenschaften; für sich selbst nicht verständlich, können wir sie nur in dem Wesen erblicken, welches sie auf intelligible Weise in sich schliesst. Denn da das Wesen der materiellen Dinge nur die Ausdehnung ist, so ist es nicht möglich, dass Körper auf Geister einwirken. Nur durch die Idee der Ausdehnung sehen wir die Körper; die Idee der Ausdehnung ist aber unendlich, kann also nicht eine Modification unserer endlichen Seele sein, sondern findet sich in Gott allein. Weiter nun erkennen wir unsere Seele selbst nicht durch Ideen, sehen sie also auch nicht in Gott, sondern erlangen nur durch unser inneres Bewusstsein von ihr Kenntniss; wir wissen von ihr nur, was wir als in ihr vorgehend empfinden; Gott allein kennt die Natur der Seele ganz, indem er in sich eine klare repräsentative Idee derselben hat. Endlich die Seelen Anderer erkennen wir weder an und für sich, noch durch Ideen, noch durch unser unmittelbares Bewusstsein; sondern wir vermuthen nur, dass ihre Seelen mit den unsrigen von gleicher Art sind. Sowie es keine Verschiedenheit der Körper geben würde, wenn Gott der Materie keine Bewegung gegeben hätte; so würde zwischen den geistigen Wesen keine Verschiedenheit stattfinden, wenn dieselben keine Neigung oder keinen Willen hätten. Gott kann aber in seinen Werken keinen andern Endzweck haben, als sich selbst. Der Endzweck der geschaffenen Geister ist die Ehre Gottes. Er giebt allen Creaturen die Richtung zu ihm hin; der Wille des Menschen ist ein immerwährender Eindruck des Schöpfers, der uns zum Guten überhaupt lenkt, sodass wir ohne dies Nichts lieben und Nichts wollen würden. Der Wille als Wille hängt nur von Gott ab; aber als Wille eines bestimmten Menschen hängt er auch vom Körper ab, da der Geist als Seele eines einzelnen Menschen mit einem Körper verbunden ist, wovon wir durch einen sinnlichen Instinct überzeugt werden. In dieser Verbindung bleibt aber die Seele ganz und gar die Substanz, die sie ist; die Empfindungen und Bewegungen der Seele begleiten zwar die Erschütterung der Fibern im Gehirn, aber darum sind die letztern doch nicht die eigentlichen Ursachen jener Empfindungen, sondern nur natürliche und gelegentliche Ursachen, während die wahre Ursache die Wirksamkeit Gottes ist, und die Natur oder die Kraft eines jeden Dinges ist nur der Wille Gottes. Die Seele hat gar keinen Antheil an den Bewegungen des Körpers, welcher nicht die Kraft hat, sich zu bewegen, sondern Gott ist es allein, der den Körper bewegt. Die natürliche Neigung oder der Wille des Menschen ist, als stetig fortdauernder Antrieb von Seiten Gottes, seiner Natur nach eine Tendenz nach dem höchsten Gute oder nach Gott. Sonach ist also unser Geist seiner Natur nach im Erkennen nicht minder, wie im Handeln lediglich auf Gott gerichtet. Was wir erkennen, ist nur eine bestimmte Beschränkung der Idee Gottes, und jede Willensbewegung, die sich auf ein endliches Gut bezieht, ist auch nur eine besondere Bestimmung ihrer Bewegung zum Schöpfer. Es ist nicht blos moralisch, sondern auch physisch nothwendig, die Ursache seines Vergnügens oder Glückes zu lieben. Glaubt man also, dass die Dinge der Welt für sich selbst und in sich selbst die Macht haben, uns Schmerz oder Freude zu bereiten, so wird man, als seine Güter Dinge betrachten, über die wir unendlich erhaben sind, und wer die Dinge für die Ursachen seines Schmerzes oder seiner Lust hält, wird sie auch für seine Götter halten oder sie so lieben und fürchten, wie der wahre Gott allein geliebt und gefürchtet werden darf. Die vollkommenste und beste Methode, um die Verbindung mit Gott so eng als möglich zu machen, besteht darin, als Geist vor Gott zu wandeln, dem Glauben mehr Gehör zu geben, als der Vernunft und durch den Glauben sich Gott ganz zu übergeben. Wenn nun von Gott her die Wahrheit und Tugend, Vollkommenheit und Glückseligkeit kommen, vom Körper dagegen Blindheit und Laster, Unvollkommenheit und Unglück, so ist der menschliche Geist dergestalt zwischen Gott und die Körper gestellt, dass er diese nicht verlassen kann, ohne sich Gott zu nähern, und ihnen nicht nachhängen kann, ohne sich von Gott zu entfernen. Weil man jedoch vor dem Tode den Körper nicht gänzlich verlassen kann, so kann man sich auch vor dieser Zeit nicht gänzlich mit Gott vereinigen. Man muss daher den Tod wünschen, welcher uns mit Gott vereinigt, oder wenigstens das Bild dieses Todes, welches der mystische Schlaf ist, während welches unsere äussern Sinne entschlafen sind und wir die Stimme der innern Wahrheit hören können, welche sich nur in der Stille der Nacht hören lässt, wenn die Finsterniss uns die sinnlichen Gegenstände verbirgt und die Welt in Bezug auf uns todt ist.

Unter Malebranche's Anhängern sind hauptsächlich die Cartesianer Thomassin (1619—95), B. Lami (1645—1715) und Cl. Lefort de Morinière (geb. 1693) und J. J. D. de Mairan zu nennen, welcher letztere mit Malebranche eine philosophische Correspondenz führte (*Méditations métaphysiques et corréspondance de N. Malebranche avec J. J. Dortous de Mairan, publiées par Feuillet de Conches*, 1841). Die *„Oeuvres complètes de Malebranche“* waren noch bei seinen Lebzeiten in elf Bänden (in 12°) 1712 erschienen; vollständiger: *Oeuvres complètes de Malebranche, publiées par Messieurs de Genoude et Lourdoueix* (1837) in zwei Bänden, und neuerdings *„Oeuvres, nouvelle édition par Jules Simon, 4 vols,* 1870. Eine Blüthenlese oder Lichtstrahlen, wie der heutzutage beliebte Ausdruck ist, erschien unter dem Titel: Malebranche's Geist im Verhältniss zu dem philosophischen Geiste der Gegenwart, oder pragmatischer Auszug der originellsten und interessantesten Ideen dieses Philosophen aus seinen philosophischen Schriften gewählt (1800).

Blampignon, étude sur Malebranche d'après des documents manuscrits (1862).

L. Ollé-Laprune, la philosophie de Malebranche (1870), 2 vols.

Maleville, Guillaume de, war 1699 zu Domme im alten Perigord geboren und um das Jahr 1770 gestorben. Unter seinen meist theologischen Schriften sind auch einige, welche philosophische Fragen berühren, namentlich das Werk *„La religion naturelle et rélevée ou dissertations philosophiques, théologiques et critiques contre les incrédules* (1756—58) und die anonym erschienene Schrift *„Histoire de l'éclecticisme ou des nouveaux platoniciens* (1766), worin unter gelegentlichen Seitenhieben gegen philosophische Lehren des achtzehnten Jahrhunderts die pantheistische Emanationslehre der Neuplatoniker bekämpft wird.

Mamertus, siehe Claudianus Mamertus.

Mancino, Salvatore, ein Sicilianer, war 1802 geboren und Anfangs in dem Benedictinerkloster von San Martino della Scala bei Palermo, dann in Palermo selbst am bischöflichen Seminar und seit 1836 an der Universität Professor der Philosophie, wurde aber wegen seiner politischen Ansichten 1863, nach dem Falle der Bourbonen, von seiner Lehrstelle entlassen und starb 1866. Er war ein Gegner von Rosmini und Gioberti und vertrat die eklektische Philosophie Victor Cousin's in Italien. In diesem Sinne veröffentlichte er seine *Elementi di filosofia* (1836), welche in allen Schulen Siciliens für den öffentlichen Unterricht eingeführt worden und bis zum Jahr 1857 in dreizehn Auflagen verbreitet waren. Ausserdem hat er noch einige kleinere philosophische Schriften veröffentlicht.

V. di Giovanni, Salvatore Mancino e l'eclletticismo in Sicilia (1867).

Manderston, William, ein Schotte, gehörte zur Schule des Majoris und veröffentlichte ausser einer Schrift *„De virtutibus in generali et de quatuor virtutibus cardinalibus in specie“* (1517) eine *„Compendiosa dialectices epitome“* (1520), worin er sich mit ermüdender Weitläufigkeit in scholastischer Begriffsspalterei ergeht.

Mandeville, Bernard de, stammte aus einer französischen Familie, war aber zu Dort in Holland um das Jahr 1670 geboren. Nachdem er in Leyden Medicin studirt und den Doctorgrad erlangt hatte, liess er sich in London als Arzt nieder, ohne als solcher besondere Erfolge zu haben. Erst durch einige in englischer Sprache veröffentlichte satyrische Schriften gegen das weibliche Geschlecht und gegen Aerzte und Apotheker erlangte er einen zweideutigen Ruf, welcher noch durch ein aus etwa 400 Versen bestehendes Lehrgedicht verstärkt wurde, das er im Jahr 1709 unter dem Titel *The grumbling hive or Knaves turned honest* (der summende Bienenstock oder ehrlich gewordene Schelme) veröffentlicht hatte. Das Gedicht enthielt eine wunderliche Fabel, deren Absicht durch die beigefügte Nutzanwendung mit dürren Worten also ausgesprochen wurde: „Thörichte Sterbliche, lasst eure Klagen! Umsonst sucht ihr Grösse und Rechtschaffenheit zu verbinden. Nur Narren können sich schmeicheln, die Reize der Erde zu geniessen, berühmt im Kriege zu werden, behaglich zu leben und doch zugleich tugendhaft zu sein. Steht ab von diesen leeren Träumereien! Trug, Ausschweifung und Eitelkeit sind nöthig, damit wir aus ihnen süsse Frucht ziehen. Freilich ist der Hunger eine widerwärtige Unbequemlichkeit; aber könnten wir ohne ihn uns nähren, verdauen, gedeihen? Wie hässlich ist der Weinstock, aber wie lieblich sein Erzeugniss, der Wein. Das Laster ist für die Blüthe eines Staates ebenso nothwendig, wie der Hunger für das Gedeihen des Menschen. Es ist unmöglich, dass die Tugend allein ein Volk glücklich und ruhmreich mache. Wollen wir in das goldne Zeitalter der Unschuld zurückkehren, so müssen wir auch darauf gefasst sein, wieder von wilden Eicheln zu leben, wie unsere Vorfahren“. Da dieses Gedicht kaum beachtet wurde, so hielt es der Verfasser für angezeigt, der damals in England durch Shaftesbury verbreiteten Lehre von der besten Welt und von der natürlichen Tugendliebe gegenüber, seine eigne Ansicht von der Schlechtigkeit der Welt den Zeitgenossen nochmals in Erinnerung zu bringen. Er gab daher 1714 seine Fabel von Neuem, weiter ausgeführt

und mit erläuternden Abhandlungen versehen unter dem Titel heraus: *„The fable of the bees or private vices public benefits“* (die Bienenfabel oder Uebelthaten Einzelner als öffentliche Wohlthaten). Einer spätern Ausgabe fügte er (1728) noch sechs Gespräche über moralische Gegenstände bei, und 1732 war bereits die sechste Auflage der Bienenfabel erschienen. Mittlerweile war der Verfasser durch das Geschwornengericht von Middlesex öffentlich als Feind der Religion angeklagt worden und hatte selbst am 1. März 1728, bei dem am Geburtstage der Königin vor dem Jacobsthore angezündeten Freudenfeuer sein Werk verbrannt, ohne dass man jedoch an eine Aenderung seiner Ansicht ernstlich geglaubt hätte. Indessen liess er ein Jahr vor seinem Tode eine Schrift unter dem Titel erscheinen: *„Inquiry into the origin of man and usefulness of christianity“* (1732), worin er darzuthun suchte, dass in Wahrheit die Tugend zur Beförderung des menschlichen Glückes geeigneter sei, als das Laster. Dagegen hatte er in seinem Commentar zur „Bienenfabel“ gezeigt, dass in den natürlichen Begierden der menschlichen Selbstliebe die Beweggründe liegen, wodurch der Mensch in seinen auf die Selbsterhaltung und Verbesserung seines Zustandes gerichteten Handlungen durchgängig bestimmt werde. Wenn diese durch die Rücksicht auf die menschliche Gesellschaft beherrscht werden, so geschehe dies keineswegs durch Vernunft, sondern durch andere Neigungen und Leidenschaften, wodurch der Mensch die Andern beständig täusche, so dass er in ihren und zuletzt in seinen eignen Augen als ein Wesen erscheint, welches in der Tugend, im Wohlwollen, in Selbstverläugnung sein Glück findet. In Wahrheit aber sei alle gesellige Bildung des Menschen auf den äussern Schein gerichtet und habe mit der wirklich sich selbst verläugnenden Tugend Nichts zu schaffen. Und wenn auch letztere immerhin manche Menschen zufrieden mache, so folge daraus keineswegs das Wohl einer grossen Gesellschaft, deren Gedeihen und Blüthe vielmehr durch den Eigennutz, die Eitelkeit, den Ehrgeiz, die Habsucht und andere Leidenschaften des menschlichen Erwerbtriebs bewirkt werde. In den die Erläuterung der „Bienenfabel“ begleitenden Abhandlungen streitet Mandeville besonders gegen Shaftesbury's Theorie von den wohlwollenden Neigungen. Diese Lehren Mandeville's fanden weniger in England, wo dieselben durch Berkeley und Hutcheson bekämpft wurden, als in Frankreich bei Voltaire und den Encyclopädisten Eingang, nachdem das Werk Mandeville's 1740 durch Bertrand unter dem Titel *„La fable des abeilles“* (in 4 Bänden) in's Französische übersetzt worden war. Seine Ansichten über Religion hatte Mandeville bereits im Jahr 1720 in seinen *Free thoughts on the religion, church and governement* ausgesprochen, welche schon 1723 in französischer Uebersetzung erschienen waren (*Pensées libres sur la religion et sur le bonheur des nations*) und dem gebornen Franzosen eine Stelle unter den französischen Freidenkern verschafften. An Bayle sich anschliessend und zum Theil dessen Gedanken sich aneignend, auch gleich diesem die Toleranz predigend, bestreitet er in diesem Werke zwar nicht eigentlich das Christenthum in directer Weise, sondern giebt sich den Schein, als ob er am Positiven in der Religion festhalte; aber er äussert sich doch immer so, dass der denkende Leser zu skeptischen und indifferenten Ansichten verleitet wird.

Mâni oder (in der griechischen Form des Namens) Manês hiess ein persischer Magier, welcher um das Jahr 214 n. Chr. geboren und zwischen den Jahren 275—77 unter Varanes (Bahrâm) I. enthauptet wurde. Als mit dem Neuerstehen des altpersischen Reiches durch die Sassaniden (seit 227) die altväterliche Religion Zoroasters gleichfalls zurück erstrebt wurde, wurde gegen die damals herrschenden Magier durch die Secte der Magusäer die dualistische Weltanschauung des alten Parsismus vertheidigt. Auf tiefsinnig phantastische Weise, in der Richtung der im zweiten christlichen Jahrhundert herrschenden gnostischen Systeme, wurde eine Verschmelzung parsischer und christlicher Anschauungen religionsphilosophisches System durch Mâni in einer Anzahl von Büchern erstrebt, von welchen eines in persischer, sechs dagegen in syrischer Sprache abgefasst gewesen sein sollen. Das erste und wichtigste führte den Titel „Buch der Geheimnisse“ und bestand aus 18 Kapiteln. Die Nachrichten über den Inhalt der Lehre Mâni's verdanken wir theils griechischen und lateinischen Kirchenvätern, unter letztern besonders dem Augustinus, welcher in jüngern Jahren selbst einige Zeit Manichäer gewesen war und nachher die Manichäer bekämpfte, theils jüngern, aber treuern orientalischen Berichten. Insbesondere hat neuerdings G. Flügel aus einer im zehnten Jahrhundert verfassten arabischen Uebersicht der Wissenschaften (*Fihrist al-'alûm*) einen Bericht über die Lehren Mâni's mit deutscher Uebersetzung und ausführlichem Commentar veröffentlicht. Er hatte diese Lehre seit 238, dem Jahre der Thronbesteigung des Perserkönigs Sapores (Sâbûr) verkündigt und auf Reisen an verschiedenen Orten vorgetragen, indem er sich einen Apostel Jesu nannte und zwar als den von diesem verheissenen Paraklet (Ev. Joh. 16, 12 f.) ansah. Den Anfang der Welt bildeten zwei von einander getrennte Wesen, das Licht und die Finsterniss. Der Lichtgott hat fünf Glieder oder Theile, die Welten der

Güte, des Wissens, des Verstandes, des Geheimnisses und der Einsicht. Die fünf Glieder oder Theile des Wesens der Finsterniss sind die Welten des Nebels, des Brandes, des Glühwindes, des Giftes und der Macht. Gleich ewig mit diesen beiden Principien des Lichts und der Finsterniss oder des Guten und des Bösen sind der Luftkreis (Lichtäther) und die Lichterde vorhanden. Das Lichtwesen und das finstere Wesen grenzen unmittelbar aneinander, sodass das Licht die Finsterniss mit seiner untern Seite berührt. Aus der Welt der Finsterniss ging der Satan hervor, welcher nach allen Seiten hin Verderben verbreitete. So strebte er auch nach der Höhe, wo er die Strahlungen des Lichts gewahrte, die ihm Schauder einflössten. Aber sein Drängen nach Oben war so heftig, dass die Lichterde von seiner Alles vernichtenden Gewalt ergriffen und verletzt wurde. Um den Gegner zu bewältigen, liess der König der Paradiese des Lichts den Urmenschen aus sich hervorgehen und eilte mit den fünf reinen Elementen auf den Kampfplatz, wo ihm Satan mit den fünf finstern Elementen entgegentrat. Der Urteufel siegte über den Urmenschen und verschlang von seinem Lichte. Da sandte ihm der König des Lichtparadieses eine andere Lichtgottheit zu Hülfe, die ihn von den höllischen Stoffen befreie. In Folge der Umstrickung des Urmenschen vom Teufel waren die fünf Theile des Lichtes mit den fünf Theilen der Finsterniss oder die Weltseele mit der Materie unzertrennlich vermischt worden. Aber der Urmensch stieg in den Abgrund des Reiches der Finsterniss herab und durchschnitt die Wurzeln der fünf Geschlechter der Finsterniss, um jeden Zuwachs derselben unmöglich zu machen, und nach seiner Rückkehr befreite er sich von dem ihm und seinem Geschlechte anhängenden Gemisch. Um nun die vermischten Theile oder die Weltseele von den finstern Bestandtheilen auszuscheiden, war ein Läuterungsprocess nöthig, zu dessen Ausführung die höhern Engel des Lichtes die Sonne und den Mond schaffen. Nachdem so das gemischte Licht bis auf den kleinsten Theil ausgeschieden war, entsteht ein allgemeiner Weltbrand, der Alles auflöst und so die letzten gebundenen Lichttheilchen ausscheidet. Bei der Erschaffung des irdischen Menschen sind nur Geister der Finsterniss thätig. Aus der ersten Begattung der bösen Geister ging Adam hervor, aus einer zweiten das schöne Weib (Eva). Um das in beiden Geschöpfen eingeschlossene Licht zu befreien, wurde Jesus gesandt, welcher den Adam über den Gegensatz des Bösen und Guten belehrte und ihn vor der Annäherung an die Eva warnte. Mit dieser aber begattete sich einer der bösen Geister, der ihr eigner Vater war, und sie gebar den rothhaarigen hässlichen Kain, der seine Mutter beschlief und Abel's Vater wurde. Nachher begattet sich auch Adam mit ihr, und so entwickelt sich die Menschheit weiter. Der verheissene Paraklet ist in Mâni erschienen. In ihm bereitet sich vollkommen die Scheidung des Lichts und der Finsterniss vor. — Die Anhänger der Lehre des Mani bildeten die gnostische Secte der Manichäer, welche sich weit verbreitete, jedoch aus der Gemeinschaft der Kirche zurückgewiesen, schon im Jahr 296 durch ein Gesetz des Kaisers Diokletian verfolgt wurde.

G. Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften. Aus dem Fihrist im Text nebst Uebersetzung und Commentar herausgegeben. 1862.

A. Geyler, das System des Manichäismus und sein Verhältniss zum Buddhismus. 1875.

Marci, Johannes Marcus, war 1595 zu Landskron in Böhmen geboren und erst in Neuhaus, dann auf dem Gymnasium zu Ollmütz gebildet. Nachdem er in Prag Mathematik, Naturwissenschaften und Medicin studirt hatte, war er zuerst an verschiedenen Plätzen als Physikatsarzt thätig, dann Professor der Medicin in Prag, wurde 1658 Leibarzt des Kaisers Ferdinand III. und kaiserlicher Pfalzgraf (von Kronland) und starb 1667 in Prag, nachdem er noch kurz vor seinem Tode in den Jesuiterorden aufgenommen worden war. Ausser seinen medicinischen Schriften, welche im Geist des Theophrastus Paracelsus und des ältern von Helmont gehalten sind und ihm bei seinen bewundernden Zeitgenossen den Beinamen des „Hippokrates von Prag“ verschafften, hat er auch durch zwei philosophische Schriften sich den Namen „der böhmische Platon“ erworben und durch den darin vorgetragenen naturphilosophischen Platonismus unter seinen Zeitgenossen eine eigenthümliche Stellung eingenommen. In dem unvollendet gebliebenen Werke *„Idearum operatricium idea“* (1634) hat er den Gedanken von der bildnerischen Kraft der Ideen ausgesprochen und entwickelt, sodass die von Gott unmittelbar geschaffenen Ideen als einfache individuelle Wesenheiten mit einer bildenden Kraft thätig seien, welche von Marci's jüngerm Zeitgenossen Cudworth als *„vis plastica“* bezeichnet wurde. In einer spätern Schrift unter dem Titel *„Philosophia vetus restituta“* (1662) bestreitet Marci den Aristoteles und die neuern Peripatetiker und will neben Platon's Ideenlehre auch die Lehren des Demokritos und Anaxagoras wieder an's Licht ziehen. Es wird darin von den *„ideae seminales“* (den keimkräftigen Ideen) im Allgemeinen und dann von der Entwickelung, Ordnung, Verknüpfung und Harmonie der einzelnen Theile in der Welt gehandelt und im Sinne des dem Werke vorgesetzten Motto's *„Omnia in omnibus“* eine Naturphilosophie aufgestellt.

G. E. Guhrauer, Marcus Marci und seine philo-

sophischen Schriften (in der „Zeitschrift für Philosophische Kritik", 1852, Bd. 21, S. 241 bis 259).

Marcianus (auch **Martianus**) **Capella**, war zu Madaura im nördlichen Numidien (Afrika) in der ersten Hälfte des fünften christlichen Jahrhunderts geboren, wahrscheinlich in Karthago gebildet und hatte es dann in der von ihm betretenen öffentlichen Laufbahn bis zur Würde eines Proconsuls gebracht. Um's Jahr 470 verfasste er in Rom ein aus Prosa und Versen gemischtes Werk unter dem Titel „*Satiricon*" in 9 Büchern, welches sein jüngerer Zeitgenosse Boëtius in seinem „Trost der Philosophie" vor Augen gehabt zu haben scheint. Die beiden ersten Bücher, unter dem besondern Titel „*De nuptiis philologiae et Mercurii*", bilden eine allegorisch eingekleidete Einleitung zum ganzen Werke, welches eine aus ältern Quellen zusammengetragene encyclopädische Darstellung der Künste und Wissenschaften enthält, d. h. der sogenannten sieben „*artes liberales*", worin damals und während des Mittelalters, von der Theologie abgesehen, der Kreis der weltlich gelehrten Bildung abgeschlossen war, nämlich der Grammatik, Dialektik und Rhetorik (zusammen das „*Trivium*" genannt), der Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik (als „*Quadrivium*" zusammengefasst), indem die Poesie in der Musik miteinbegriffen war. Die sieben Vertreterinnen dieser „freien Künste" treten bei Marcianus Capella als allegorische Personen selbst auf, zuletzt die Harmonia, um in schwerfällig schwülstiger Darstellung ihre Weisheit an die Leser zu bringen. Die Grundlage desselben ist die stoisch-peripatetische Schullogik, um deren willen das „*Satiricon*" während des Mittelalters als Leitfaden des wissenschaftlichen Unterrichts in den Klosterschulen gebraucht wurde.

Marcion, der Gnostiker, siehe Markiôn.

Marcus, der Gnostiker, siehe Markos.

Marcus Aurelius Antoninus oder (wie er ursprünglich hiess, bevor er vom Kaiser Antoninus Pius adoptirt wurde) Marcus Annius Verus, stammte von einer aus Spanien in Rom eingewanderten Familie und war 121 n. Chr. in Rom geboren, nahm schon im zwölften Jahre den Philosophenmantel an, unterzog sich stoischen Entbehrungen, genoss den Unterricht vieler damals in Rom lebender Stoiker und studirte die durch Arrianus aufgezeichneten Lehrvorträge des Epiktêtos. Nachdem er seit 138 Mitregent seines Adoptiv- und Schwiegervaters Antoninus Pius gewesen war, folgte er diesem 161 als Alleinherrscher auf dem Kaiserthrone und starb 180 während seines achten Winterfeldzugs gegen die räuberischen Markomannen in Wien. Ausser diesen kriegerischen Beschwerden, denen er sich selbst unterzog, war sein Leben auch durch die Ausschweifungen seiner Gemahlin Faustina und seines Sohnes Commodus getrübt, und der Stoiker auf dem Kaiserthrone hielt es für keinen Raub am Ruhme der Philosophie, die schwärmerische Secte der „Christianer" zu verfolgen, wogegen der Bischof Melito von Sardes und der christliche Philosoph Athenagoras in besondern Schutzschriften ihre Beredsamkeit vergebens beim Kaiser aufboten. In seinen spätern Lebensjahren hat der philosophische Kaiser (*Antoninus philosophus*) in aphoristischer Weise griechisch seine Gedanken und Lebensanschauungen aufgezeichnet, welche in den Handschriften den Titel „(Betrachtungen) an sich selbst" oder „Ueber sich selbst" führen und in zwölf Bücher eingetheilt sind. In's Deutsche wurden sie von F. C. Schneider (1857, in 3. Aufl. 1874) und von C. Cless (1866) übertragen. In diesen Aufzeichnungen tritt die sittlich-praktische Seite der im Geiste des Epiktetos gemilderten stoischen Lehre in den Vordergrund. Zum Dialektiker und Physiker fühlt sich der kaiserliche Stoiker nicht berufen. Dagegen hält er den Glauben an die Götter dem Menschen so sehr für unentbehrlich, dass es sich nicht verlohnen würde, in einer Welt ohne Götter zu leben, deren Vorsehung Alles umfasse und Alles auf's Vollkommenste und Wohlthätigste eingerichtet habe. Was ist (so fragt Marcus Aurelius) das menschliche Leben anders, als ein Traum und ein Rauch, der mit dem Tage kommt und wieder verschwindet, hinfällig und werthlos? Sind nicht der grosse Alexander und sein Reitknecht längst beide in einen und denselben Geist des Weltalls aufgenommen und wozu nützt alles Forschen in die Weite und Tiefe, wenn man dabei nicht bedenkt, stets bei sich selber zu sein und seinem eignen Dämon, dem Göttlichen im Menschen sich zu befreunden? Unsern Genius rein zu erhalten, gilt es vor Allem, damit wir Ruhe in uns finden und uns im Flusse des äussern und eiteln Lebens als gleichgültige Werkzeuge des göttlichen Willens betrachten. Nur ein schlechtes Gefäss, eine drückende Hülle ist der Leib, in welchen die Seele gebannt ist und von welchem sie so vielfach gestört wird. Wirst du einmal, meine Seele, gut und lauter sein, und einig und unverhüllt und durchsichtiger, als der Leib, der dich umgiebt? Wirst du einmal gesättigt und bedürfnisslos sein und keinen Genuss mehr verlangen? Was kümmerst du dich, o Mensch, um Fremdes? Ziehe dich doch lieber in dich selber zurück, wo du allein Ruhe und Wohlsein findest! Bete nicht um äussere Güter, sondern um die rechte Gesinnung in Betreff derselben. Besinne dich auf dich selbst, pflege den Dämon (Genius) in dir, befreie dein wahres Selbst, die vernünftige Seele von Allem, was ihr nur äusserlich anhängt, und bedenke, dass nichts

Aeusseres dir die Seele berühren kann, dass nur deine eignen Vorstellungen es sind, welche dich belästigen, dass nur in deinem Innern ein unversiegbarer Quell wahren Glückes strömt und dass die leidenschaftslose Vernunft die einzige Burg ist, in die du dich flüchten musst, willst du unüberwindlich werden. Nur wer sich so auf sich selbst beschränkt und von allem Aeusserlichen befreit hat, in dem ist jeder Wunsch und jede Begierde erloschen, er ist mit der Gegenwart zufrieden und schickt sich mit Ergebenheit in den Weltlauf, denn er weiss, dass darin Nichts geschieht, als der Wille eines weisen, guten und liebevollen Vaters, und dass das dem Ganzen Frommende auch für den Einzelnen das Beste ist, damit er als Mann und als Römer seinen Platz ausfülle und dem natürlichen Ausgang und Ende seiner Tage, ob es nun früher oder später eintrete, mit heitrer Ruhe entgegentreten kann. Erlauben dir die Menschen jedoch nicht, der Natur eines vernünftigen und gesellschaftlichen Wesens gemäss zu leben, so gehe freiwillig aus der Welt, jedoch so, dass du nicht meinst, mit dem Tode ein Uebel zu erleiden. Denn deine Seele wird im Tode nicht untergehen, sondern wiederum in die Weltseele eingehen, wie der Leib in die Elemente.

E. Zeller, Marcus Aurelius Antoninus. (In dessen Schrift „Vorträge und Abhandlungen“, 1865, S. 82—107).

De Suckau, Etude sur Marc-Aurèle, sa vie et sa doctrine. 1857.

Maréchall, Pierre Sylvain, war 1750 in Paris geboren, wirkte eine Zeit lang als Advokat am Parlament, dann warf er sich auf schöne Literatur und Publicistik und schrieb unter dem Namen Berger Sylvain, wurde später Unterbibliothekar am Collége Mazarin und lebte mit dem Astronomen Lalande, welcher für sein Weltsystem die „Hypothese eines Gottes“ nicht bedurfte, in enger Freundschaft. Aus der Masse von Schriften, die er veröffentlichte, heben wir folgende Titel hervor. In seinen *Fragments d'un poëme moral sur Dieu* (1791) vertritt er den Standpunkt des „Systems der Natur“ und zeigt sich als eifrigeren Bewunderer Spinoza's. Während der Revolution schwärmte er für die „Verehrung des höchsten Wesens“, d. h. für „die Göttin Vernunft“. In diesem Sinne sind auch die Schriften gehalten: *Code d'une société d'hommes sans Dieu* (1797) und *Le culte et la foi des hommes sans Dieu* (1798). In seinem *Dictionnaire des athées* (1799) erklärt er alle mögliche Philosophen alter und neuer Zeit für Atheisten. Sein Freund Lalande schloss ihm 1803 die Augen.

Marinus aus Neapolis (Sychem) in Palästina gebürtig, ging vom Glauben der Samariter zur neuplatonischen Schule über und erwarb sich durch seinen Eifer und Fleiss unter den Schülern des Proklos im fünften Jahrhundert ein solches Ansehen, dass er dessen Nachfolger als Vorsteher der Schule in Athen wurde. In der von ihm verfassten Schrift unter dem Titel „Proklos oder von der Glückseligkeit“ sucht er zu beweisen, dass Proklos (von welchem er zugleich biographische Notizen giebt) der glücklichste, weil vollkommenste Mensch gewesen sei; er zeigt sich jedoch in dieser Arbeit als einen Mann von äusserst mittelmässiger Begabung. Von andern ihm zugeschriebenen Schriften hat sich jedoch Nichts erhalten. Ob eine unter dem Namen eines Marinos noch vorhandene Erläuterungsschrift über die Elemente des Mathematikers Eukleidês von dem Neuplatoniker Marinos herrührt, ist zweifelhaft; doch wird von diesem der Ausspruch überliefert: „Wenn doch Alles Mathematik wäre!“

Marius Victorinus lebte unter dem Kaiser Constantius (in der Mitte des vierten christlichen Jahrhunderts) in Rom als Rhetor und Grammatiker und hat ausser einer lateinischen Uebersetzung der „Einleitung des Porphyrios“, wonach Boëtius seinen in Form eines Dialogs gehaltenen Commentar zu dem porphyrianischen Werke schrieb, auch einzelne logische Abhandlungen über die Definition und die Lehre von den sogenannten hypothetischen Schlüssen, sowie Commentare zu Cicero's Topik und dessen Buch „von der Erfindung“ geschrieben. Letzterer Commentar ist noch vorhanden und zeigt den Anschluss des Verfassers an die stoische und aristotelische Logik.

Markiôn aus Sinôpe (am schwarzen Meere) war der Sohn eines dortigen Bischofs, wurde aber von seinem eigenen Vater wegen gnostischer Irrlehren aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen und trug darum im fünften und sechsten Jahrzehnt des zweiten christlichen Jahrhunderts in Rom, wo er sich mit dem syrischen Gnostiker Kerdôn verband, seine gnostische Lehre vor, worin er den paulinischen Gedanken von der Neuheit und Selbstständigheit des Christenthums zum entschiedenen Gegensatze gegen den judenchristlichen Standpunkt in der Weise zuspitzte, dass er Juden- und Heidenthum auf gleiche Linie stellte und beide als der ungöttlichen Welt- und Lebensentwickelung angehörig betrachtete und dagegen die Quelle der ächten Religion Christi in einigen paulinischen Sendschreiben und einer dem heutigen Lukas-Evangelium zu Grund liegenden kürzern Evangelienschrift fand, welche im zweiten christlichen Jahrhundert als das „Evangelium Markions“ bekannt war. Seine Lehre, worin er durch Zuziehung gnostischer Elemente den Gegensatz von Gesetz und Evangelium als einen unauflöslichen darstellte, bewegt sich in folgenden Grundgedanken: Der vor dem Erscheinen Christi der Welt

unbekannte gute Gott, welchem die vom Satan beherrschte Materie gegenübersteht, hat mit dem Weltschöpfer als dem streng gerechten, aber liebeleeren Judengotte, keine Gemeinschaft. Die natürliche Welt und das Gesetz des alten Bundes sind des höchsten Gottes gleichermaassen unwürdig, welchen weder das Judenthum, noch das Heidenthum kennt. Den wahren Gott der Liebe hat erst Christus offenbart, welcher als ein höheres Wesen vom höchsten Gott in der Gestalt des Menschen Jesus gesandt wurde, um Gesetz und Propheten mitsammt den Werken des Weltschöpfers aufzulösen. Als unabhängig vom Weltschöpfer konnte Christus auch keinen materiellen, sinnlichen Leib haben, und seine ganze Erscheinung, Geburt, Leiden und Sterben war Alles nur Schein. Nur so, von aller Materie frei, konnte Christus die Welt von der Materie und vom Bösen erlösen, mit dem Weltschöpfer kämpfen und diesem sogar in der Unterwelt die Seelen entziehen. Darum ist auch die Religion Christi die Herrschaft des Geistes über die Materie und demgemäss die Enthaltung von der Ehe und irdischer Lust, die Vermeidung von Fleischspeisen und berauschenden Getränken die Vollendung der christlichen Sittlichkeit. Zur ewigen Seligkeit kann nur die Seele gelangen, während der Leib im Tode untergeht. — Markion's Schüler Apellês suchte durch Zuziehung sonstiger gnostischer Elemente die Lehre seines Meisters zu ergänzen. Schon bei Lebzeiten hatte Markiôn zahlreiche Anhänger, und es gab viele markionitisch gesinnte Bischöfe. Unter mancherlei Spaltungen bestand die Schule Markion's bis in's sechste Jahrhundert fort.

Esnig (ein armenischer Bischof aus dem fünften Jahrhundert). Marcions Glaubenssystem (mitgetheilt von Neumann, in der Zeitschrift für historische Theologie, Bd. IV.).

Markos wird als einer der bedeutendsten Schüler des Gnostikers Valentinus erwähnt und zugleich als ein den magischen Künsten ergebener Schwärmer bezeichnet, nach welchem sich die Secte der zaubergläubigen Markosier nannte. Er hatte sich eigener Offenbarungen gerühmt, in welchen ihm die höchste göttliche Vierheit in weiblicher Gestalt erschienen sei, deren Verehrung zu den wesentlichen Eigenthümlichkeiten der markosischen Lehre und Lebensweise gehörte. In symbolisch-mystischen Zahlenspielen verglich Markos die von seinem Meister Valentinus angenommenen dreissig Aionen oder Herrschern von übersinnlichen Geisterreichen mit den dreissig Buchstaben des Alphabets, worin sich nach seiner Ansicht die unaussprechliche göttliche Einheit zur Offenbarung brächte. Aus der Tiefe der göttlichen Einheit soll die Einigkeit und das Eins hervorgegangen sein, die den Vordergrund und das Vor-undenkbare der sichtbaren Offenbarung des Göttlichen bildeten.

Marsilius Ficinus, siehe Ficino (Marsiglio).

Marsilius von Inghen oder Inguen, einem Dorfe in der Grafschaft Geldern (Marsilius ab Inghen oder Inguenus genannt) war ein Deutscher, hatte aber in Paris studirt und dort die Magisterwürde erworben, war dann Domherr und Schatzmeister an der Domkirche zu Köln geworden und 1376 von dort als Lehrer an die vom Pfalzgrafen Ruprecht gegründete Universität Heidelberg berufen, wo er 1394 starb. Ausser seinen (nur in hebräischer Uebersetzung handschriftlich vorhandenen) Glossen zu den Kategorien des Aristoteles und zur „Einleitung des Porphyrios" hat er eine Dialektik, welche mit Petrus Hispanus 1512 zusammengedruckt wurde, und *„Quaestiones super quatuor libros Sententiarum [Petri Lombardi]"* verfasst, welche zuerst 1497 und dann 1501 im Druck erschienen. Diese Schriften zeigen ihn im Ganzen, namentlich in der Lehre von den Ideen, als einen Anhänger der Thomistenschule, obwohl er in manchen Punkten, wie in der Lehre von der Materie, auf der Seite des Duns Scotus steht und in der Logik zu Occam hinneigt, so dass er in der Universalienfrage oder der Auffassung der Allgemeinbegriffe eine Mittelstellung zwischen den sogenannten Nominalisten und Realisten des scholastischen Mittelalters einnimmt.

Marta, Jacob Anton, war in Neapel geboren, in der Lehre des Thomas Aquino geschult und in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts als Professor der Jurisprudenz in Neapel und Benevent thätig. Er trat als heftiger Gegner des Telesius in der Schrift *„Pugnaculum Aristotelis adversus principia Bernardini Telesii"* (1587) auf; wie er schon früher mit einer Schrift *„Digressio, utrum intellectus sit unus vel multiplicatus"* gegen Averroës seine Lanze eingelegt hatte.

Martianus Capella, siehe Marcianus Capella.

Martin, Saint, siehe Saint-Martin.

Martinez, Pasqualis, war um's Jahr 1715 zu Grenoble geboren und gehörte zu einer Familie portugiesischer Juden. In Freimaurerlogen und mystischen Gesellschaften trug er seine mystisch-theosophischen Lehren vor und gewann für dieselben auch den unter dem Namen des „unbekannten Philosophen" zu Ende des vorigen Jahrhunderts berühmt gewordenen Theosophen Saint-Martin. Er kam im Jahr 1768 nach Paris, wo er jedoch wenig Erfolg hatte, und ging dann nach der Insel San Domingo, wo er 1779 in Port-au-Prince starb. Seine Ideen hat er handschriftlich niedergelegt in einem *„Traité sur la réintégration des êtres dans leurs premières*

propriétés, vertus et puissances spirituelles et divines", woraus Matter in seinem Werke über Saint-Martin (1862) Mittheilungen gemacht hat.

Martini, Cornelius, war 1567 zu Antwerpen geboren und wirkte als Professor der Philosophie zu Helmstädt, wo er zuerst einen *„Tractatus de analysi logica"* (1594) herausgab. Später trat er als Bekämpfer des Petrus Ramus und zugleich als Vertheidiger des Aristotelismus auf. Seine hierauf bezüglichen Schriften erschienen jedoch erst nach seinem im Jahr 1621 erfolgten Tode im Druck. Sie führen die Titel: *Commentarius in librum Aristotelis de interpretatione* (1621), *Commentarius logicus contra Ramistas* (1623), *Commentatio de doctrina metaphysica* (1623) und *Metaphysica brevibus quidem, sed methodice conscripta* (1638).

Martini, Jacob, war 1570 zu Langenstein bei Halberstadt geboren, hatte in Wittenberg studirt, wo er zur Schule Melanchthons gehörte und 1593 Magister und Adjunct der philosophischen Facultät wurde. Später wirkte er einige Zeit als Rector des Gymnasiums zu Norden in Ostfriesland, wurde jedoch durch die Jesuiten verdrängt und kam wieder nach Wittenberg, wo er 1602 Professor der Logik und Metaphysik, dann der Theologie wurde und 1649 starb. Als Gegner des Ramus hat er die damalige aristotelische Schul-Logik und Metaphysik, mit thomistischen Anschauungen verbunden, in polternder Weise gegen die Ramisten vertheidigt. Eine Sammlung von Abhandlungen zur aristotelischen Logik, Metaphysik, Physik und Aesthetik erschien unter dem Titel *„Miscellanearum disputationum libri quatuor"* (1608) und eine andere Schrift unter dem Titel *„Partitiones et quaestiones metaphysicae, in quibus omnium fere terminorum metaphysicorum distinctiones accuratius enumerantur et explicantur"* (1615).

Massias, Nicolas baron de, war 1764 zu Villeneuve d'Agen (im Departement Lot-et-Garonne), trat 1777 in den Orden der Oratorianer, lehrte zuerst Rhetorik in Soissons, wurde dann Professor der Beredsamkeit am Collége zu Tournon, dann zu Condom, machte als Artillerie-Obrist den Feldzug von 1796 mit, erhielt dann die Stelle als Generalconsul in Danzig und starb 1848 zu Baden-Baden. Ausser einer grossen Menge von Gelegenheitsschriften hat er folgende philosophische Schriften veröffentlicht: *Rapport de la nature à l'homme et de l'homme à la nature ou essai sur l'instinct, l'intelligence et la vie* (1821 und 22, in vier Bänden), *Problème de l'esprit humain ou origine, développement et certitude de nos connaissances* (1825), *Traité de philosophie psychologique* (1830) und *Philosophie fondée sur la nature de l'homme* (1835). Er bekämpft den französischen Sensualismus und besonders Destutt-de-Tracy und will in der Moral einen Mittelweg zwischen Condillac und Kant einschlagen. Ohne strenge Methode und klare Erörterungen wechseln trockne logische Formeln mit halbpoëtischen Ergüssen ab, in welchen er eine Masse von Problemen andeutet, ohne dieselben zu lösen.

Matter, Jacob, war zu Alt-Eckendorf im Elsass 1791 geboren und auf dem Gymnasium zu Strassburg gebildet, hatte dann unter Bouterweck und dem Skeptiker Schulze in Göttingen studirt, 1816 mit einer Abhandlung über die Alexandrinische Schule den Preis der Pariser Akademie gewonnen, wurde 1819 Professor der Kirchengeschichte an der protestantisch-theologischen Facultät in Strassburg und Director des dortigen Gymnasiums und siedelte 1832 nach Paris über, wo er 1864 starb. Obwohl seine meist religions- und philosophiegeschichtlichen Arbeiten unmethodisch und in schlechtem Stil geschrieben sind, haben sie doch durch ihre gelehrte Gründlichkeit Werth genug, um hier erwähnt zu werden. Ihre Titel sind: *Histoire critique de l'école d'Alexandrie* (1820, in zwei, 1840 in drei Bänden); *Histoire critique du gnosticisme* (1828, in zwei Bänden, 1843 neuaufgelegt); *De l'influence des moeurs sur les lois et des lois sur les moeurs* (1832); *Histoire des idées morales et politiques des trois derniers siècles* (1836); *Schelling, la philosophie de la nature et la philosophie de la révélation* (1842); *Saint Martin, le philosophe inconnu, sa vie et ses écrits, son maitre Martinez et leurs groupes* (1862); *Emmanuel de Swedenborg, sa vie, ses écrits et sa doctrine* (1863).

Matthys (Matthisius), Gerhard, war 1523 in der Grafschaft Geldern geboren, hatte am Cölnischen Berggymnasium seine Studien gemacht und dann in Köln Philosophie und Theologie gelehrt, seit 1557 als Rector am Berg-Gymnasium, nachher an der Universität. Er starb 1574 in Köln. Er pflegte die aristotelische Richtung im Sinne der Thomistenschule. Eine Sammlung einzelner aristotelischer Abhandlungen veranstaltete er in dem Werke *„Aristoteleae logicae liber"* (1559 und 66, in zwei Folianten). Ausserdem veröffentlichte er *„Epitome librorum Aristotelis de coelo"* (1568), *Epitome logicae Aristoteleae graeco-latina* (1569) und *Epitome librorum Aristotelis de rerum principiis* (1570).

Maupertuis, Pierre Louis Moreau de, war 1698 zu Saint Malo geboren, früh Soldat geworden und hatte es bis zum Dragonerhauptmann gebracht, als er mit einem Male umsattelte und sich auf das Studium der Mathematik und Naturwissenschaften warf, worin er sich so schnell hervorthat, dass er schon in seinem 25. Lebensjahre (1723) in die Akademie der Wissenschaften zu Paris aufgenommen wurde. Seine ersten

mathematisch-naturwissenschaftlichen Schriften galten der Erläuterung Newton's und der Bekämpfung der Cartesischen Naturlehre. Dadurch wurde sein wissenschaftlicher Ruf begründet, und Friedrich der Grosse berief ihn 1740 als Präsident der Akademie der Wissenschaften nach Berlin, wo er jedoch durch seine Eitelkeit und Ruhmsucht in allerlei verdriessliche Händel verwickelt und durch Voltaire öffentlich blosgestellt wurde. Auf einer Reise nach Frankreich starb er 1759 in Basel. In seinem *Essai de cosmologie* (1751) bestritt er den sogenannten physiko-theologischen Beweis für das Dasein Gottes und wollte vielmehr daraus, dass die stoffliche Bewegung einen Beweger zur Ursache habe und dass dieser ein allmächtiger und allweiser sein müsse, auf das höchste Wesen schliessen. Zugleich entwickelte er in dieser Schrift das Gesetz von der Ersparung der Kraft oder von dem möglichst kleinen Kraftaufwand zur Hervorbringung von Naturwirkungen (*loi de la moindre action*), welches an Leonhard Euler einen eifrigen Vertheidiger fand. In seinem *Essai de philosophie morale* (1750) wollte Maupertuis, wie späterhin in ähnlicher Weise Bentham, eine vergleichende Berechnung der Lust- und Unlustempfindungen angestellt wissen und findet im menschlichen Leben die letztern überwiegend. Das Leben ist nichts anders als ein beständiger Wunsch nach dem Wechsel und wir möchten alle zwischen Wunsch und Erfüllung liegende Zeit unterdrücken. Mit der Dauer nehmen die körperlichen Lustempfindungen ab und der Schmerz zu. Die Lustempfindungen der Seele sind entweder solche, welche in der Ausübung der Gerechtigkeit oder Pflicht bestehen, oder solche, welche man durch Anschauung der Wahrheit empfindet. Sie allein werden durch den Genuss nicht schwächer, sondern erhöhen sich durch Wiederholung. Unsere Freiheit vermag es, uns vor gefährlichen Eindrücken der Gegenstände zu bewahren, gegen Körperschmerzen zu schützen und zur Mässigkeit im Genusse zu führen. Zur Verbesserung unsers Zustandes giebt es nur zwei Mittel: die Summe der Güter zu vermehren und die Summe der Uebel zu vermindern. Indessen gelangt die Vernunft nicht weiter, als zur Unempfindlichkeit des Stoicismus, und nur die von einem neuen Licht aufgeklärte Vernunft kann weiter gehen. Die Vorschrift der Religion, Gott von ganzem Herzen zu lieben und unsern Nächsten, wie uns selbst, ist die Quelle des höchsten Glückes.

Maximos von Ephesos stammte aus einer reichen und angesehenen Familie in Ephesos oder Smyrna und war durch den Neuplatoniker Aidesios in die Philosophie eingeführt worden. Er war jedoch weniger speculativer Philosoph, als Theürg und hat als solcher zusammen mit Chrysanthios den nachmaligen Kaiser Julian in die neuplatonische Weisheit und theurgischen Künste eingeführt. Darum wurde er von diesem nach seiner Thronbesteigung (361 n. Chr.) an den kaiserlichen Hof nach Byzanz berufen. Nach dem Tode desselben wurde er wegen seines auf Julian ausgeübten Einflusses gefangen gesetzt, wieder befreit, aber unter Kaiser Valens (um's Jahr 370) in eine Anklage wegen verbotener theurgischer Künste verwickelt und durch den Proconsul Festus in Asien ermordet.

Maximos aus Tyros wirkte unter Antoninus Pius und seinen Nachfolgern Marcus Aurelius und Commodus seit 155 n. Chr. als philosophirender Rhetor oder Sophist (nach dem jüngern Sprachgebrauch dieses Wortes) und hat stoische, kynische, platonische, peripatetische und pythagoräische Gedanken als philosophischer Eklektiker verknüpft. Von seinen philosophisch-rhetorischen Abhandlungen sind noch 41 vorhanden (herausgegeben von Joh. Jac. Reiske, 1774 und 75, in zwei Bänden, deutsch von Damm, 1764). Er versteht unter Wissenschaft im Allgemeinen die Herrschaft der Vernunft im Menschen. Indem er alles Daseiende unter die fünf Gegensätze leidentlicher und unleidentlicher, sterblicher und unsterblicher, vernünftiger und vernunftloser, empfindender und empfindungsloser, beseelter und unbeseelter Wesen stellt, nimmt er eine fünffache Stufenleiter in der Welt an. Oben steht die Gottheit als unsterbliches, aber leidentliches Wesen, nach ihm die Menschen als sterbliche und leidentliche Wesen, dann die Thiere als empfindende, aber vernunftlose und zuletzt die Pflanzen als beseelte und unleidentliche (d. h. weder Lust noch Schmerz empfindende) Wesen. Der wahre Gottesbegriff ist der menschlichen Natur eingepflanzt. Als höchster Geist und höchstes Gut über Zeit und Natur erhaben, ist Gott unsichtbar, unaussprechbar und nur durch reine Vernunft erkennbar, der Bildner der Vernunft aus der Materie und ebenso der Herrscher wie der Fürsorger der Welt, so dass der Weltlauf als eine von Gott ausgehende und durch die Gegensätze sich hindurch bewegende Harmonie erscheint. Göttlichen Wesens ist auch die Seele des Menschen, die sich aber wegen ihrer Einkerkerung in den irdischen Leib in einer Art von Traumzustand befindet, aus welchem sie hienieden nur unvollständig zur Erinnerung an ihr wahres Wesen erwacht, um in einem künftigen Leben nach dem Tode des Leibes zu unmittelbarer Anschauung der Gottheit zu gelangen.

Maximus Confessor (d. h. Maximus der Bekenner) war ein Mönch im siebenten Jahrhundert, der jedoch Anfangs für weltliche Geschäfte verwendet worden und erster Geheimschreiber des byzantinischen Kaisers

Heraklios gewesen war. Während der sogenannten monotheletischen Streitigkeiten im vierten Jahrzehnt des siebenten Jahrhunderts kehrte er, um sich die Freiheit seiner Ueberzeugungen zu erhalten, in sein Kloster zurück, wo er gegen den monotheletisch gesinnten Kaiser wie gegen das päpstliche Ansehen als eifriger Vertheidiger des doppelten Willens auftrat. Die Standhaftigkeit, womit er als Abt seines Klosters noch in hohem Alter für diese seine Ueberzeugung die ihm auferlegten Martern erduldete, an deren Folgen er 662 starb, erwarb ihm den Beinamen des Bekenners (Confessor). Unter seinen, in der unvollendet gebliebenen Ausgabe von Combefisius (1675) gedruckten Werken fehlt sein zu den Schriften des sogenannten Areopagiten Dionysius (siehe dieser Artikel) verfasster Commentar, welcher vorzugsweise seine religionsphilosophischen Anschauungen enthält (*Maximi Confessoris de variis difficilibus locis S. patrum Dionysii et Gregorii librum ed Fr. Oehler.* 1857), worin er auf den Schultern der drei grossen kappadokischen Kirchenlehrer Basilios, Gregorios von Nazianz und Gregorios von Nyssa, namentlich des Letztern steht und den Uebergang von der überschwänglichen Mystik des Dionysios zu der Weltanschauung des Johannes Scotus Erigena bildet. Neben der überwesentlichen Jenseitigkeit und Unmittheilsamkeit Gottes tritt bei Maximus doch auch wieder Gott als die Welt erfüllend und somit als der Mittheilsame hervor. Die göttlichen Gedanken geben sich uns im Verborgenen in der Schöpfung und Vorsehung durch Zeichen zu erkennen. Der Mensch gilt als von Ewigkeit her in Gott seiend und als von Gott ausfliessend, und das Endziel der Schöpfung besteht in der Vereinigung der menschlichen Natur mit Gott als dem höchsten Gute, damit sie durch diese Vereinigung vergöttlicht werde. Angebahnt wurde diese Vereinigung der menschlichen Natur mit Gott durch die Menschwerdung Christi, welche der Einzelne im freien Streben nach Erhebung zu Gott nur fortsetzen soll. Denn nicht blos einmal, sondern immer und in Allen will der göttliche Logos und Gott selbst das Mysterium seiner Verleiblichung vollziehen. Um aber zu der über alle vernünftige Gedanken gehenden Einigung mit Gott im künftigen Leben zu gelangen, muss die Seele nicht blos vom Sinnlichen sich losmachen, sondern auch alles Seiende und alle dem Seienden zugehörge Gedanken überschreiten, von aller eignen Kraft, auch der des übersinnlichen Denkens, sich loslösen.

Mayr, Johann, aus Eck in Schwaben, weshalb er gewöhnlich (auch von ihm selbst in seinen Schriften) Johannes Eck (Eckius) genannt wird, war 1486 geboren und wirkte als theologischer und philosophischer Lehrer zuerst zu Freiburg im Breisgau, dann an der Universität Ingolstadt. Anfangs mit Luther befreundet, kam Eck 1519 mit (Andreas Bodenstein aus) Carlstadt in einen gelehrten Streit, worin er auch Luther angriff und in der Leipziger Disputation mit der Autorität der Kirchenväter und Scholastiker die Sache der römischen Kirche verfocht. Im folgenden Jahre brachte er die päpstliche Bannbulle gegen Luther siegesfreudig nach Deutschland und kämpfte 1529 in der Disputation zu Baden auch gegen die Schweizerischen Reformatoren. Er starb 1543 zu Ingolstadt. In seinen theologisch-philosophischen Anschauungen war er weder Thomist, noch Scotist, sondern wollte sich als Synkretist auf die „Alten" (unter den scholastischen Lehrern) stützen, zu welchen auch Petrus Hispanus gerechnet wurde, dessen „*Summula*" im fünfzehnten Jahrhundert als hauptsächlichstes Unterrichtsmittel im Gebrauch war. Seine meisten philosophischen Schriften fielen in die Zeit vor der reformatorischen Bewegung. In seinem vollständigen lateinischen Commentar zu allen Schriften des Aristoteles will er vom sophistischen Wuste der Scholastik zur reinen aristotelischen Lehre zurückkehren. Eine Bearbeitung der sogenannten „*Parva logicalia*" hatte er schon vorher unter dem Titel „*Logices exercitamenta*" (1507) veröffentlicht. Eine Anleitung zur Dialektik erschien 1517 unter dem Titel „*Elementarius dialecticae*", ein Commentar zu Petrus Hispanus unter dem Titel: *In summulas Petri Hispani extemporaria et succincta, sed succosa explanatio*" (1516), endlich eine erklärende Ausgabe des aristotelischen Organons unter dem Titel „*Aristotelis Stagyritae Dialectica*", 1516 und 1517, in zwei Bänden.

Mayronis, siehe Franciscus de Mayronis.

Mazolinus, Silvester, gewöhnlich Silvester de Prieria oder Prierio, bei Spätern meistens kurzweg Prierias genannt, gehörte zum Dominikanerorden und war einer der ersten literarischen Gegner Luthers. Er starb 1523. In seinem „*Compendium dialecticae*" (1496), zu welchem er in Folge von Anfeindungen noch eine „*Apologia*" (1499) erscheinen liess, zeigt er sich im Ganzen als ein Thomist, neigt sich aber in der Behandlung der Universalienfrage zur Schule Occam's. Sonst folgt er in logischen Fragen neben Petrus Hispanus auch dem Albert von Sachsen.

Mazzoni, Giacomo, war 1548 zu Cesene geboren und in Padua gebildet, war später Lehrer der Philosophie in Macerata, Cesene, Pisa und Rom, zuletzt auch in Ferrara, wo er 1603 starb. In seiner Schrift „*De triplici hominum vita, activa nempe, contemplativa et religiosa methodi tres*" (1576) trägt er den Gedanken einer unendlichen Ent-

wickelungs- und Vervollkommnungsfähigkeit vor und giebt zugleich eine encyclopädische Uebersicht aller Wissenschaften und Künste. In diesem, noch mehr aber in dem spätern Werke „*In universam Platonis et Aristotelis philosophiam praeludia sive de comparatione Platonis et Aristotelis*“ (1597) entwickelte er die Differenzpunkte zwischen den Systemen beider, mit dem Streben nach einer Vereinigung derselben, wobei er jedoch seine Vorliebe für Platon nicht verhehlt und zugleich lebhafte Sympathie für den Pythagoreismus zeigt.

Megariker heissen die Anhänger der sogenannten megarischen Schule, deren Stifter Eukleidês aus Megara, ein eifriger Schüler des Sokrates, nach dem Tode des Letztern geworden ist. Da dieser Mann vor seinem Verkehr mit Sokrates auch durch die eleatische Schule gebildet war und mit der Dialektik der Eleaten die sokratische Lehrweise verband, so kann die megarische Schule zugleich als eine Fortsetzung der eleatischen Richtung gelten. Nachdem aber bei den Anhängern und Nachfolgern des Eukleides die sokratisch-eleatische Dialektik zu rein äusserlicher und von sachlicher Gedankenentwickelung absehender Virtuosität ausgebildet wurde und in leere sophistische Streitkunst ausartete, wurden die spätern Megariker auch Eristiker genannt, indem sie durch Trug- und Fangschlüsse den gesunden Menschenverstand zu verwirren und die gewöhnliche Vorstellungsweise zu vexiren suchten. Die meisten Nachfolger des Eukleides sind fast nur durch gewisse, mit besondern Namen (z. B. der Lügner, der Verborgene, der Verhüllte, der Kornhaufen, der Kahlkopf u. a.) bezeichnete Trugschlüsse oder Elenchen bekannt geworden. Als Schüler und nächster Nachfolger des Eukleides wird Ichthyas genannt. Eubûlides aus Milet, der Lehrer des Demosthenes, wird als Verfasser einer Schrift gegen Aristoteles angeführt. Gleichzeitig lebten Thrasymachos aus Korinth und Kleinomachos aus Thurioi in Unteritalien. Etwas jünger ist Pasiklês. Schüler des Eubulides waren Apollonios aus Kyrene, genannt Kronos, und der Dichter und Geschichtschreiber Euphantes, der Lehrer des Königs Antigonos. Ein Schüler des Thrasymachos war Stilpôn aus Megara, welcher durch seine geistreichen Vorträge ganz Griechenland zum „Megarisiren“ verführt haben soll. Stilpon's jüngerer Zeitgenosse Alexinos aus Elea war durch seine Streitsucht als „Eristiker“ berüchtigt und Diodôros Kronos, ein Schüler des Apollonios, ward als scharfsinniger Dialektiker bewundert. Durch dialektische Untersuchungen machte sich des Diodôros Schüler Philôn bekannt.

G. Hartenstein, über die Bedeutung der megarischen Schule für die Geschichte der metaphysischen Probleme (in den „historisch-philosophischen Abhandlungen, 1870, S. 127—147).

Megillos wird als angeblich altpythagoräischer Schriftsteller mit einem Werk „über die Zahlen“ genannt.

Mehmel, Gottlieb Ernst August, war 1761 zu Winzingerode im Eichsfelde (in Thüringen) geboren und seit 1793 ausserordentlicher Professor in Erlangen. Als solcher war er nach Königsberg zu Kant gereist, um aus dessen eignem Munde zu hören, ob er sein System richtig verstanden habe. Seit 1799 war er ordentlicher Professor der Philosophie in Erlangen und starb dort 1840 als bayrischer Hofrath. In seinen Schriften zeigt er sich zuerst unter Kant's Einflusse stehend, dann von Fichte angeregt, ohne sich ganz an denselben anzuschliessen. Sie führen folgende Titel: „Versuch einer compendiarischen Darstellung der Philosophie“, erster (und einziger) Band: „Theorie des Vorstellungsvermögens“ (1797); „Versuch einer vollständigen analytischen Denklehre als Vorphilosophie“ (1803), welches Buch damals von Jean Paul (Friedrich Richter), dem Verfasser der „Clavis Fichtiana“, die einzig geniessbare Logik genannt wurde; „Ueber das Verhältniss der Philosophie zur Religion“ (1805); „Lehrbuch der Sittenlehre“ (1811) und „Reine Sittenlehre“ (1814), als erster Theil eines Systems der Sittenlehre.

Meier, Georg Friedrich, war 1718 zu Ammendorf im Saalkreise geboren, hatte sich in Halle unter der Anleitung von Alexander Gottlieb Baumgarten mit der Wolff'schen Philosophie vertraut gemacht und veröffentlichte zuerst seinen „Beweis der (Leibniz'schen) vorherbestimmten Harmonie“ (1743), sowie seine „Gedanken vom Zustande der Seelen nach dem Tode“ (1746), zu deren „Vertheidigung“ er 1748 eine weitere Schrift folgen liess und später nochmals einen „Beweis, dass die menschliche Seele ewig lebe“ (1751) vom Stapel laufen liess und endlich noch eine „zweimalige Vertheidigung dieses Beweises“ (1753) brachte. Mittlerweile war er 1746 in Halle Professor der Philosophie geworden, als welcher er bis zu seinem im Jahre 1777 erfolgten Tode durch zahlreich besuchte Vorlesungen für die Ausbreitung der Wolff'schen Philosophie redlich das Seinige beitrug, indem er derselben ganz besonders die Wendung zur Nutzbarkeit und Gemeinverständlichkeit zu geben beflissen war. Obwohl er so ziemlich alle Theile der Philosophie in zahlreichen Lehrbüchern behandelt hat, sind es doch hauptsächlich seine ästhetischen Schriften (darunter auch seine Streitschriften gegen Gottsched), wodurch er sich in weitesten Kreisen einen Namen gemacht hat, wiewohl er darin eigentlich nur die Gedanken seines Lehrers Baumgarten entwickelt hat. In dem dreibändigen Werke „Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften“

(1748—50) hat er nur den Inhalt der von Baumgarten seit 1742 in Halle gehaltenen Vorlesungen, mit dessen Genehmigung, dargestellt. Weiterhin wurden von ihm veröffentlicht: „Vernunftlehre“ (1752) und „Auszug“ aus derselben (1752); „Philosophische Sittenlehre“ (1753—61, in fünf Theilen); ferner „Metaphysik“ (1755—59, in vier Bänden) und „Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen“ (1759). In seiner Psychologie zeigt sich auch der Einfluss Locke's, über dessen berühmtes Hauptwerk Meier auf Friedrich's des Grossen Verlangen Vorlesungen halten musste. Der günstige Umstand, dass sich Kant in seiner vor-kritischen Zeit an Meier ebenso, wie in der Aesthetik an Baumgarten anschloss, hat es bewirkt, dass Meier's psychologische Terminologie von nachhaltiger Wirkung geblieben ist. Auch ist ihm die empirische Psychologie wichtiger, als die rationale. In dieser Beziehung enthält auch sein „Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere“ (1750) manche treffende Bemerkungen, unter Anderm auch die Hinweisung auf die Thatsache, dass die Thiere ebenso gut, wie die Menschen toll und verrückt werden können. Auch nimmt er unter den Thierseelen verschiedene Stufen an, sodass die obersten Stufen derselben sogar die niedrigsten Grade von Vernunft zeigen und vielleicht Keime zu künftigen Menschenseelen seien. Auch „Philosophische Betrachtungen über die christliche Religion“ hat der schreibselige Wolff'sche Vernunftlehrer in fünf Bänden (1761—67) und „Untersuchungen verschiedener Materien aus der Weltweisheit“ (1768—71) geschmackvoll und unterhaltend ausgesponnen und endlich noch seine „Lehre von den natürlichen gesellschaftlichen Rechten und Pflichten der Menschen“ (1770 und 73) auf die Nachwelt gebracht.

J. G. Lange, Meier's Leben. 1778.

Meiners, Christoph, war 1747 zu Otterndorf im Lande Hadeln (Hannover) geboren und lehrte seit 1771 als ausserordentlicher, seit 1775 als ordentlicher Professor der Philosophie in Göttingen, wo er 1810 als königlicher Hofrath starb. Als vertrauter Freund seines dortigen Collegen G. F. Feder, mit welchem er 1788—91 eine „philosophische Bibliothek“ herausgab, theilte er im Wesentlichen dessen philosophischen Ansichten über die grundlegende Stellung und Wichtigkeit der Psychologie, über die angebornen Triebe, über die Verwerfung angeborner Begriffe und praktischer Grundsätze, und wollte als Philosoph gelten, obwohl er als vielbelesener Gelehrter eigentlich nur durch seine zahlreichen religions- und culturgeschichtlichen, sowie auch kleinere und grössere philosophiegeschichtlichen Arbeiten bemerkenswerth ist. In seinen eigentlich philosophischen Schriften, die unter folgenden Titeln erschienen: Grundriss der Seelenlehre (1786) und Grundriss der Ethik oder Lebenswissenschaft“ (1801) bahnte er der Verstandesaufklärung und Popularphilosophie aus der Periode der Empfindsamkeit den Weg und bekämpfte zugleich mit bleiernen und verrosteten Waffen den Kritiker vom Königsberge. Für seine empfindsam-praktische Lebensanschauung ist eine Erklärung sehr bezeichnend, welche sich in seinen vermischten Schriften findet: „Wenn es möglich wäre (sagt er) möchte ich die Vergnügungen aller Stände, Alter und Jahrhunderte vereinigen, die nicht gänzlich incompatibel und weder mit der Klugheit noch mit den Pflichten eines tugendhaften Menschen streiten; ich würde dem vernünftigen Manne, dem rohesten Wilden, dem schmutzigen Pöbel seine Vergnügungen abzustehlen suchen, wenn unsere Organe beweglich genug wären, sich von so entgegengesetzten Gegenständen zu verschiedenen Zeiten rühren zu lassen.“

Melanchthon (griechische Uebersetzung seines eigentlichen Namens Schwarzerd), Philipp, war 1497 zu Bretten in der (badischen) Pfalz geboren und zu Pforzheim für die von ihm besuchten Universitäten Heidelberg und Tübingen vorgebildet worden. Nachdem er als „Magister Philipp“ bereits seit 1514 in Tübingen Vorlesungen über griechische und lateinische Schriftsteller gehalten hatte, wurde er im 22. Lebensjahre (1518) auf Reuchlin's Empfehlung als Professor der griechischen Sprache und Literatur nach Wittenberg berufen, wo er eng verbunden mit Luther durch Vorlesungen und Schriften einer der protestantischen Kirchenväter wurde. Daneben hat er sich um die Philosophie seiner Zeit kein geringes Verdienst und den Ehrennamen eines *„Praeceptor Germaniae“* erworben durch seine in vielen Auflagen verbreiteten musterhaften Lehrbücher: *Dialecticae libri IV* (1520), *De anima* (1520), *Initia doctrinae physicae* (1547), *Epitome philosophiae moralis* (1538) und *Ethicae doctrinae elementa* (1550). Auch hat er die ersten drei und das fünfte Buch der Nikomachischen Ethik des Aristoteles in's Lateinische übersetzt und zu dem letztern Buche einen Commentar geliefert (1529). Seine philosophischen Schriften finden sich im 13. und 16. Bande der (im *Corpus reformatorum*, herausgegeben von Bretschneider enthaltenen) Ausgabe der Werke Melanchthon's von Bretschneider und Bindseil. Wichtig für die Kenntniss seiner Anschauungen über Erziehung, Schule und Leben, sowie über die Philosophie und ihre Geschichte sind auch seine in sieben Theilen (1544—1586) erschienenen *„Declamationes“*, welche in der Bretschneider'schen Ausgabe den 10. und 11. Theil bilden und unter welchen sich Reden über die alte Philosophie, über die Verbesserung der Studien, über das Leben des Aristoteles, über den Nutzen der Philo-

sophie finden. In seinen philosophischen Grundanschauungen hält er sich an Aristoteles, mit welchem er jedoch den Platon in den wichtigsten Punkten übereinstimmend glaubt, indem er zugleich die Lehre des Stagiriten mit der göttlichen Offenbarung im Wesentlichen im Einklang stehend findet. Obwohl uns, nach Melanchthon's Ansicht, der Glaube an Gott von Natur eingepflanzt ist und durch Vernunftbeweise unterstützt werden kann, so steht doch die in der heiligen Schrift mitgetheilte Erkenntniss Gottes und seiner Offenbarung weit höher, und wie den Scholastikern des Mittelalters, so gilt es auch dem humanistischen Philosophen des Reformationszeitalters um eine mit der christlichen Religion übereinstimmende und von ihr geleitete Philosophie, nur dass der leere aristotelische Formalismus der Scholastiker bei ihm im Sinne des Humanismus gemildert und geläutert ist. Im gleichen Sinne haben seine zahlreichen Schüler während der letzten Hälfte des 16. und im Anfang des 17. Jahrhunderts an den protestantischen Universitäten Deutschlands gewirkt.

Melanthios aus Rhodos wird bei Cicero als akademischer Philosoph und Schüler des Karneades, bei Diogenes Laërtios als Lehrer des Akademikers Aischines genannt.

Melissos aus Samos hatte sich in der Mitte des fünften Jahrhunderts vor Chr. Geb. als Staatsmann und Feldherr im Krieg der Samier gegen die Athener (442 vor Chr.) ausgezeichnet und soll durch Herakleitos und Parmenides in der Philosophie unterwiesen worden sein. Aus seiner Schrift „Ueber das Seiende“ oder „Ueber die Natur“ sind uns nur Bruchstücke theils bei Aristoteles, namentlich aber in der fälschlich dem Aristoteles beigelegten Schrift „Ueber Xenophanes, Zenôn und Gorgias“ und bei Simplikios erhalten worden. Was ist (so lehrte er), ist ungeworden und unvergänglich; denn wäre es geworden, so müsste es entweder aus Seiendem oder aus Nichtseiendem geworden sein; was aber aus Seiendem entstände, wäre eben schon vorher gewesen, aus Nichtseiendem dagegen kann auch Nichts werden. Wäre das Seiende vergänglich, so könnte es sich entweder nur in ein Seiendes auflösen, und dies wäre kein Vergehen, oder es müsste in Nichtseiendes übergehen, dann aber wäre es kein Seiendes. Was nicht geworden ist und nicht vergeht, ist der Zeit nach zugleich unendlich und räumlich unbegrenzt, da es kein Leeres giebt, wodurch das Seiende begrenzt wäre. Als unendlich ist das Seiende zugleich nur Eins; denn mehrere Seiende könnten gegen einander nur begrenzt sein. Ebenso ist das Eine Seiende unveränderlich und immer sich selbst gleich, ferner unbewegt, da es kein Leeres giebt, in welches sich das Seiende hineinbewegen könnte. Eben so wenig ist eine Theilung des Seienden oder eine Mischung der Stoffe möglich und ist dasselbe darum als unkörperlich zu denken.

Mellin, Georg Samuel Albert, war 1755 in Halle geboren und hat sich neben seiner Thätigkeit als Prediger bei der deutsch-reformirten Gemeinde und als Consistorialrath in Magdeburg, wo er 1825 starb, für die Ausbreitung der Kant'schen Philosophie dadurch Verdienste erworben, dass er sich unermüdlich mit der Erläuterung Kant'scher Begriffe beschäftigte. Darauf beziehen sich seine „Marginalien und Register zu Kant's Kritik der Erkenntnissvermögen“ (1794 und 1795, in zwei Theilen), später auch dergleichen zu Kant's metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre (1800), namentlich aber sein „Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie“ (1797—1804, in sechs Bänden) und seine Schrift: „Die Kunstsprache der kritischen Philosophie oder Sammlung aller Kunstwörter derselben“ (1798) und ein Anhang dazu (1800). Endlich erschien von ihm noch ein „Allgemeines Wörterbuch der Philosophie“ (1805 und 7, in zwei Bänden).

Memmius, Cajus, hiess der Römer, welchem Lucretius sein Lehrgedicht über die Natur der Dinge widmete und welcher auch gelegentlich bei Cicero erwähnt wird, ohne dass man erfährt, ob er durch Lucretius sich zur epikuräischen Philosophie habe bekehren lassen.

Menander, ein Samariter, wird als Nachfolger Simon's des Magiers im ersten Jahrhundert unter Denjenigen genannt, welche den ersten Anstoss zu den sogenannten gnostischen Lehren gegeben hätten. Unter dem Einflusse Menanders sollen, nach dem Berichte des Kirchenvaters Eirenaios (Irenaeus) namentlich die Gnostiker Saturninus und Basileides gestanden haben.

Mendelssohn, Moses, war 1729 in Dessau geboren, als der Sohn eines armen jüdischen Schullehrers und Schreibers der Gesetzesrollen, welcher den Namen Moses führte. Der Sohn wurde ebenfalls so genannt und schrieb sich auch später noch manchmal Moses Dessau und nahm erst in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts den Namen Mendelssohn als Familiennamen an. Nachdem der Knabe schon frühzeitig durch den gelehrten Rabbi Fränkel in Dessau in das Studium des Alten Testaments, des Talmud und des Maimonides eingeführt worden war und von diesen allzufrühen Geistesanstrengungen einen schwächlichen Körper und ein gekrümmtes Rückgrat davon getragen hatte, folgte er in seinem vierzehnten Jahre seinem als Oberrabbiner nach Berlin berufenen Lehrer ebenfalls dorthin, wo er mehrere Jahre lang in äusserster Dürftigkeit, beim Genusse einiger freien Mittagstische mit zäher Ausdauer seine Kenntnisse zu erweitern und seinen Wissensdurst zu befriedigen trachtete. Aus einer lateinischen Uebersetzung von Locke's Unter-

suchung über den menschlichen Verstand lernte er, das Wörterbuch in der Hand, zugleich Latein und Philosophie, und aus einem zufällig bei einem jüdischen Pfandverleiher gefundenen Exemplar von Reinbeck's Betrachtungen über die Augsburgische Confession erhielt er die erste Kunde von philosophischen Beweisen für das Dasein Gottes. Bald konnte er Cicero's philosophische Schriften lesen und wurde durch einen jüdischen Studenten Aron Gumperz nicht blos im Englischen und Französischen unterrichtet, sondern auch in bessere Verhältnisse gebracht. Ein reicher jüdischer Seidenwaarenfabrikant Bernhard in Berlin nahm den 21jährigen „Herrn Moses" als Hauslehrer bei sich auf und stellte ihn 1754 als Comptoirschreiber und Correspondent in seinem Geschäft an. Nach seinem Tode wurde er von der Wittwe zum Leiter und Theilhaber ernannt. Als Hauslehrer hatte er Musse gefunden, Shaftesbury's und Hutcheson's Schriften kennen zu lernen und die Schriften von Spinoza, Leibniz und Wolff zu studiren. Als er im Jahr 1754 in Berlin die Bekanntschaft Lessing's machte, hatte sich seine philosophische Ueberzeugung im Sinn und Geist der Leibniz-Wolff'schen Philosophie festgestellt, zu welcher er sich seitdem stets bekannt hat. Ein Manuscript „Philosophische Gespräche", welches Mendelssohn seinem Freunde Lessing zur Durchsicht vorgelegt hatte, wurde von diesem stillschweigend, ohne den Namen des Verfassers, zum Druck befördert und nach einigen Monaten dem Verfasser zu dessen grosser Ueberraschung gedruckt (1755) überreicht. Diese „Philosophische Gespräche" wollten die Leibniz'sche Philosophie gegen die Angriffe vertheidigen, welche gegen den Optimismus derselben Voltaire in seinem gerade eben erschienenen „*Candide*" gerichtet hatte. Die eingeflochtene Erörterung über das Verhältniss von Leibniz zu Spinoza war nur ein verunglückter Versuch, die Leibniz'sche Lehre von der vorher bestimmten Harmonie zwischen Leib und Seele schon bei Spinoza finden zu wollen. In demselben Jahre erschienen Mendelssohn's „Briefe über die Empfindungen" (1755), worin das Verhältniss der Lust- und Unlustempfindungen erörtert und dem Gefühl überhaupt eine mittlere Stellung zwischen dem Erkenntniss- und Begehrungsvermögen angewiesen wird. An die Leibniz'sche Unterscheidung der dunkeln, klaren und deutlichen Vorstellungen wird der Unterschied der sinnlichen Lust, des Gefühls für das Schöne und der Freude an der moralischen Vollkommenheit geknüpft. In demselben Jahre erschien die von Lessing und Mendelssohn zusammen gearbeitete Schrift „Pope ein Metaphysiker", worauf Mendelssohn's Uebersetzung von Rousseau's Preisschrift „Betrachtungen über die Ungleichheit der Menschen" folgte (1756). Durch seinen Freund Lessing wurde er mit dem Berliner Buchhändler und Schriftsteller Friedrich Nicolai bekannt und Mitarbeiter an der von diesem herausgegebenen „Bibliothek der schönen Wissenschaften", sowie seit 1759 an der Zeitschrift „Briefe über die Literatur". Mendelssohn's Hauptthätigkeit gehörte in den nächsten Jahren dem ästhetischen Gebiete, auf welchem er seine „Spaziergänge" machte, wie er sich ausdrückte, da er die Zeit zu literarischen Arbeiten seinen dem Erwerbe zum Lebensunterhalte dienenden Geschäften abstehlen musste. „Die lästigen Geschäfte! (schreibt er an Lessing) sie drücken mich zu Boden und verzehren die Kräfte meiner besten Jahre; wie ein Lastesel schleiche ich mit beschwerten Säcken meine Lebenszeit hindurch". „Ich höre (schreibt er an seinen Freund Thomas Abbt kurz vor dessen Tode) den langen Tag so viel unnützes Geschwätz, ich sehe und thue so viele gedankenlose, ermüdende und dumm machende Dinge, dass es keine geringe Wohlthat für mich ist, wenn ich mich des Abends mit einem vernunftliebenden Geschöpf unterhalten kann". In mehreren vortrefflichen Abhandlungen, die der jüdische „Comtoirschreiber" in seinen Nebenstunden für jene Zeitschriften lieferte, hat er namentlich auf die psychologische Seite der Aesthetik sein Augenmerk gerichtet und manche für die damalige Zeit neue, anregende und zielzeigende Winke gegeben. Im Jahre 1763 gewann er mit der zur Beantwortung einer von der Berliner Akademie gestellten Preisaufgabe eingesandten Abhandlung „Ueber die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften" den ersten Preis, während seinem Mitbewerber Kant der zweite zu Theil wurde. Beide Abhandlungen erschienen 1764 zusammen im Druck. In dieser Abhandlung werden Gewissheit und Fasslichkeit als die beiden Elemente der Evidenz unterschieden. Hinsichtlich der Gewissheit wird behauptet, dass darin die Metaphysik der Mathematik nicht im Geringsten nachstehe; desto mehr freilich hinsichtlich der Fasslichkeit. Dabei ist Mendelssohn's Augenmerk auf die wichtigsten Fragen der natürlichen Theologie, auf die Beweise für das Dasein Gottes, auf die natürliche Sittenlehre, auf die psychologische Ableitung der Sittengesetze, gerichtet. Es wird der ontologische Beweis für das Dasein Gottes vertheidigt und dem Prinzip der Sittenlehre, nämlich der Verpflichtung, eigne und fremde Vollkommenheit anzustreben, die gleiche Gewissheit, wie den mathematischen Axiomen zugeschrieben. Eine schon im Anfang der sechziger Jahre begonnene und bei Seite gelegte, aber durch Abbt's Anregung kurz vor dessen Tode wieder aufgenommene Arbeit Mendelssohn's erschien 1767 unter dem Titel „Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele". Es war ein Mittelding

zwischen einer Uebersetzung des bekannten platonischen Dialogs und eigner Arbeit. In drei Gesprächen unterredet sich der zu einem gebildeten Berliner des achtzehnten Jahrhunderts gewordene Sokrates mit seinen attischen Freunden bis zu seiner Todesstunde, um von verschiedenen Gesichtspunkten aus die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, freilich von Voraussetzungen ausgehend, welche später durch Kant in ihrer gänzlichen Unhaltbarkeit dargethan worden sind. Die Form eines gebildeten Gesprächs galt dem Berliner Popularphilosophen für das Höchste, was ein Schriftsteller erreichen könne, und nach Seiten der Form ist der „Phädon" wohl Mendelssohn's vollendetstes Werk, in dessen Vorrede er ausdrücklich erklärt, dass es weder in seinem Wollen, noch in seiner Kraft liege, Epoche in der Weltweisheit zu machen und durch ein eignes philosophisches System berühmt zu werden. Im Jahre 1769 hatte der Züricher Pfarrer J. C. Lavater an Mendelssohn, welchem er seine Uebersetzung von Bonnet's „philosophischer Palingenesie" gewidmet hatte, zugleich die Aufforderung gerichtet, Bonnet's Rechtfertigung des Christenthums entweder zu widerlegen oder aber, wenn er durch dieselbe überzeugt werde, Christ zu werden. Mendelssohn antwortete mit dem Schriftchen: „Schreiben an Lavater" (1770), worin er zwar den moralischen Charakter des Stifters der christlichen Religion, den Angriffen der alten jüdischen Schmähschrift „Tholdoth Jeschu" gegenüber, volle Anerkennung spendet, sich aber durch die für die Wahrheit des Christenthums geführten Wunderbeweise nicht befriedigt erklärt und sich mit völliger Ueberzeugung nicht etwa blos zum philosophischen Deismus, sondern zur mosaischen Religion bekennt, in der er geboren sei. Ich werde nicht leugnen, (sagt er) dass ich bei meiner Religion Zusätze und Missbräuche wahrgenommen habe, die leider ihren Glanz nur zu sehr verdunkeln. Welcher Freund der Wahrheit kann sich rühmen, seine Religion von schädlichen Menschensatzungen frei gefunden zu haben? Wir erkennen ihn alle, diesen vergiftenden Hauch der Heuchelei und des Aberglaubens, soviel unserer sind, die wir die Wahrheit suchen, und wünschen ihn ohne Nachtheil des Wahren und Guten abwischen zu können. Allein von dem Wesentlichen meiner Religion bin ich so fest, so unwiderleglich versichert, als Sie nur immer von der Ihrigen sein können, und ich bezeuge hiermit vor dem Gott der Wahrheit, Ihrem und meinem Schöpfer und Erhalter, dass ich bei meinen Grundsätzen bleiben werde, solange meine ganze Seele nicht eine andere Natur annimmt. Die Religion meiner Väter (fügt Mendelssohn in seinen „Betrachtungen über Bonnet's Palingenesie" hinzu) weiss, was die Hauptgrundsätze betrifft, Nichts von Geheimnissen, die wir glauben und nicht begreifen müssten. Unsere Vernunft kann ganz gemächlich von den ersten sichern Grundbegriffen der menschlichen Erkenntniss ausgehen und versichert sein, am Ende die Religion auf eben dem Wege anzutreffen. Hier ist kein Kampf zwischen Religion und Vernunft, kein Aufruhr unserer natürlichen Erkenntniss wider die unterdrückende Gewalt des Glaubens; ihre Wege sind liebliche Wege und alle ihre Stege sind Frieden". Der philosophische Deist Moses blieb also Jude, und als die Berliner Akademie 1771 ihn zugleich mit Garve zu ihrem Mitglied erwählt hatte, wurde Mendelssohn's Name vom philosophischen König aus der Liste gestrichen. Die im Jahre 1778 von Mendelssohn unter dem Titel „Ritualgesetze der Juden" veröffentlichte Schrift ist für seine Charakteristik insofern von Wichtigkeit, als sich derselbe sein Leben lang mit peinlichster Gewissenhaftigkeit an alle kleinste jüdische Cerimonialgesetze gehalten hat, welche er für alle im mosaischen Gesetze Gebornen für bindend erachtete. Im Jahre 1780 gab er eine mit hebräischen Lettern gedruckte Uebersetzung des Pentateuch (der fünf Bücher Mose's) und 1783 eine solche der Psalmen in reinem Deutsch heraus, und jüdische Verehrer Mendelssohn's bekennen ausdrücklich, dass es hauptsächlich diesen Uebersetzungen zu danken ist, dass allmälich der jüdische Stamm in Deutschland auch deutscher Bildung und Gesittung entgegenreifte. In der Schrift „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum" (1783) entwickelt Mendelssohn zuerst seine Ansicht über das Naturrecht. Pflichten und Rechte entstehen nicht erst aus dem Gesellschaftsvertrag, welcher vielmehr die Macht habe, unvollkommene oder blosse Gewissenspflichten und Rechte in vollkommene oder Zwangs-Pflichten und -Rechte zu verwandeln; und da solche Verwandlung nur Handlungen, nicht aber Gesinnungen und Ueberzeugungen betreffe, so habe keine Kirche ein Recht, ihre Lehrer auf ein Symbol zu verpflichten, Zucht und Bann zu üben. Ebenso habe der Staat nur das Recht, gegen Atheisten, Epikuräer und Fanatiker einzuschreiten, da derjenige, welcher Gott, Vorsehung und künftiges Leben läugnet, den Zweck des Staates nicht verwirklichen könne. Glaubensvereinigung ist nicht Toleranz, ist der wahren Bildung gerade entgegen. Haltet auf Thun und Lassen der Menschen, aber belohnt und bestraft keine Lehre, locket und bestechet zu keiner Religionsmeinung. Lasset Niemand in euren Staaten Herzenskündiger und Gedankenrichter sein! Diese Schrift „Jerusalem" wurde von Kant für Mendelssohn's bestes Werk erklärt und ist wohl seine unvergänglichste, da ihr Ziel eigentlich die Aufhebung alles äussern Kirchenthums und die unbedingte Religionsfreiheit und Toleranz ist. Dagegen an Glätte

und Gewandtheit der Darstellung sein vollendetstes Werk sind die „Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes“ (1785), welche aus den Dictaten entstanden sind, die der Verfasser bei den seinem ältesten Sohn und Schwiegersohne gehaltenen religiös-philosophischen Vorlesungen gegeben hatte. Durch diese Schrift wurde F. H. Jacobi veranlasst, seinen mit Mendelssohn geführten Briefwechsel über Spinoza's Lehre und Lessing's Verhältniss zu derselben drucken zu lassen. Darauf verfasste Mendelssohn eine gereizte Erwiderung unter dem Titel: „Mendelssohn an die Freunde Lessing's. Ein Anhang zu Jacobi's Briefen an Mendelssohn über die Lehre Spinoza's“ (1786), welche er jedoch nicht mehr gedruckt zu sehen bekam. Der seit Jahren kränkelnde, alternde Mann hatte sich, da er das Manuscript zum Verleger trug, erkältet und starb am 4. Januar 1786, um im „Nathan“ seines Freundes Lessing fortzuleben. Diese letzte Arbeit Mendelssohn's wurde von J. J. Engel mit einer Vorrede begleitet, worin er über die letzten Lebenstage des Verfassers berichtet. Für die Geschichte der Philosophie liegt Mendelssohn's Bedeutung darin, dass er einer der einflussreichsten Träger und Vorkämpfer der deutschen Aufklärung und ein gewandter Vertreter des Deismus war. Seine deistische Grundanschauung und Herzensmeinung liegt in seinem eignen Bekenntniss: „Ohne Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit haben alle Güter des Lebens in meinen Augen einen verächtlichen Werth, und scheint mir das Leben hienieden, um mich eines bekannten und oft gemissbrauchten Gleichnisses zu bedienen, wie eine Wanderschaft in Wind und Wetter, ohne den Trost, Abends in einer Herberge Schirm und Obdach zu finden; oder, wie Voltaire sagt, ohne diese tröstliche Aussicht schwimmen wir Alle in den Fluthen, haben unaufhörlich mit den Wellen zu kämpfen und keine Hoffnung, das Ufer je zu erreichen. Ohne Gott und Vorsehung und künftiges Leben ist Menschenliebe eine angeborne Schwachheit und Wohlwollen wenig mehr, als Geckerei, die wir uns einander einzuschwatzen suchen, damit der Thor sich placke und der Kluge sich gütlich thue und auf Jenes Unkosten sich lustig machen könne.“ Die beste, nach den Originalausgaben und Handschriften veranstaltete Ausgabe der sämmtlichen Werke Mendelssohn's, mit einer von seinem Sohne verfassten Biographie versehen, wurde von seinem Enkel Georg Benjamin Mendelssohn (1843 und 1844, in sieben Bänden) besorgt. Weniger sorgfältig ist die zu Ofen 1849 in zwölf Bänden erschienene Gesammtausgabe. Einige seiner Schriften waren, zum Theil noch bei seinen Lebzeiten, andere nach seinem Tode, in's Englische, Französische, Holländische und Italienische übersetzt worden.

M. Kayserling, Moses Mendelssohn's philosophische und religiöse Grundsätze im Hinblick auf Lessing dargestellt. 1856.

Mendoza, Piedro Hurtado de, ein Spanier, lebte am Ausgange des sechszehnten und in der ersten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts und lehrte in verschiedenen Städten Spaniens, zuletzt in Salamanca, wo er 1651 starb. Von seinen theologischen und kirchlichen Schriften abgesehen, zeigt er sich in seinen „*Commentarii in universam philosophiam*“ (1624) als einen strengen Anhänger der Thomistenschule.

Menedêmos aus Eretria hatte sich Anfangs einem Handwerk gewidmet und nachher Kriegsdienste in Megara gethan, wo er sich Anfangs der platonischen Schule zuwandte, dann aber zu dem Megariker Stilpôn überging und die megarische Schule nach Elis überführte. Deshalb gilt er neben seinem Freunde Asklêpiadês als Begründer der sogenannten elisch-eretrischen Schule. Er starb bald nach dem Jahr 278 v. Chr. Obwohl er als ein gewandter und streitbarer Dialektiker und Sophist bezeichnet wird, wandte er sich doch ernstlich den sittlichen Lebensfragen zu. Es wird von ihm die Behauptung überliefert, es gebe nur Ein Gut, nämlich die mit der vernünftigen Richtung des Willens zusammenfallende Einsicht, von welcher die gewöhnlichen Tugenden nur verschiedene Namen seien.

Menedêmos heisst auch ein durch Platon gebildeter „politischer Mann“, welcher den Pyrrhäern Gesetze gegeben haben soll und bei den Schülern Platon's in hohem Ansehen stand.

Menedêmos heisst endlich ein Kyniker, welcher am Ausgange des dritten vorchristlichen Jahrhunderts lebte und nach Diogenes Laërtios in Gestalt einer Furie umhergelaufen sein und behauptet haben soll, er sei aus der Unterwelt gekommen, um die Sünden der Menschen auszukundschaften und den Göttern der Unterwelt zu melden.

Menephyllos wird bei Plutarchos als ein Peripatetiker aus der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts genannt.

Menexenos wird in Platon's Dialog „Phaidon“ als ein Schüler des Sokrates erwähnt.

Menippos aus Sinôpe (am schwarzen Meer) war ursprünglich ein phönikischer Sklave, der sich durch Wucher ein grosses Vermögen erworben und nach dem Verluste desselben erhängt haben soll. Er wird als ein Schüler des Kynikers Mêtroklês und als Verfasser von Satiren genannt, welche sein Zeitgenosse Meleager aus Gadara und der Römer Varro in seinen „*Satirae Menippeae*“ nachahmten. Eben diesem satirischen Kyniker aus der letzten Hälfte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts wurde von Lukianos in

seinen „Todtengesprächen" eine Hauptrolle übertragen.

Mennens (Mennenius), Wilhelm, war 1525 zu Antwerpen geboren und 1608 gestorben. Eigentlich ein Rechtsgelehrter, veröffentlichte er ein Werk unter dem Titel „*Aurei velleris sive sacrae philosophiae vatum selectae libri tres*" (1604), worin er als leidenschaftlicher Gegner des Aristoteles und der scholastischen Peripatetiker auftritt und die neuplatonischen und gnostischen Lehren des Menander, Bardesanes und der Manichäer erneuert.

Menodotos aus Nikomedia wird bei Galênos und Diogenês Laërtios als ein Arzt und Skeptiker aus der Schule des Antiochos von Laodicea (am Schlusse des ersten christlichen Jahrhunderts) mit einer verloren gegangenen Schrift angeführt.

Menoikeus wird als ein Schüler und Freund des Epikûros genannt, und Diogenes Laërtios hat einen angeblich von ihm an Epikûros gerichteten Brief mitgetheilt, worin er die Sittenlehre seines Meisters entwickelt.

Merian, Hans Bernhard, war 1723 zu Liestal in Basellandschaft als der Sohn eines im folgenden Jahre nach Basel selbst berufenen Predigers geboren, welcher dem Sohne den ersten wissenschaftlichen Unterricht ertheilte. Nachdem er dort Philologie und Philosophie studirt und sich in Lausanne die französische Sprache angeeignet hatte, hielt er sich einige Jahre lang in Holland als Erzieher eines jungen Adeligen auf und erhielt auf die Empfehlung von Maupertius 1748 einen Platz in der Berliner Akademie, bei welcher er 1771 Director der philosophischen Klasse und 1797, nach Formey's Tode, beständiger Secretär wurde und 1807 starb. In den „*Mémoires*" der Berliner Akademie der Wissenschaften hat er eine Reihe von philosophischen Abhandlungen veröffentlicht, deren Titel folgende sind: *Sur l'apperception de sa propre existence* (1749); *Sur l'apperception considéree relativement aux idées ou sur l'existence des idées dans l'âme* (1749); *Sur l'action, la puissance et la liberté* (1750); *Reflexions philosophiques sur la ressemblance* (1751); *Sur le principe des indiscernables* (1754); *Sur l'idéalité numerique* (1757); *Parallèle de deux principes de psychologie* (1757); *Sur le sens moral* (1758); *Sur le désir* (1760); *Sur la crainte de la mort, sur le mépris de la vie, sur le suicide* (1763); *Sur la durée et sur l'intensité du plaisir et de la peine* (1766); *Sur le phénoménisme de David Hume* (1793); *Parallèle historique de nos philosophies nationales* (1797). Ausserdem hat er noch zwei Werke von David Hume in's Französische übersetzt: *Essais philosophiques sur l'entendement humain* (1751), in zwei Bänden, und *Essais politiques et moraux* (1759) und einen *Discurs sur la métaphysique* (1765) als selbständiges Schriftchen, sowie eine freie Ueberarbeitung der schwerfällig geschriebenen kosmologischen Briefe J. H. Lambert's unter dem Titel „*Système du monde*" (1770) herausgegeben. Endlich hat er durch die in den Berliner „*Mémoires*" erstatteten Berichte über die bei der Akademie eingegangenen Preisarbeiten die Aufmerksamkeit ausserdeutscher Leserkreise auf die Arbeiten von Männern wie Meiners, Garve, Mendelssohn, Schwab und Kant (in seiner vorkritischen Periode) gelenkt. In seinen eignen philosophischen Anschauungen zeigt er sich als Anhänger der empirisch-psychologischen Schule des achtzehnten Jahrhunderts. Der Philosoph gilt ihm als der Geschichtschreiber der menschlichen Natur, welcher die Thatsachen derselben zu beobachten und zu zergliedern habe, um sich zur Kenntniss ihrer Prinzipien und Gesetze zu erheben. Bei seiner vergleichenden Prüfung der psychologischen Prinzipien von Locke und Leibniz bezeichnet er als den Fehler Locke's, dass er die Ideen in Empfindungen verwandelt habe, während Leibniz die Empfindungen in Gedanken umgesetzt habe. Er bekämpft Hume's Skepticismus und fordert eine Vereinigung des Wolff'schen Standpunkts mit dem der schottischen Philosophen. Als Akademiker war sein Wahlspruch, eine Akademie dürfe nicht einseitig sein, sondern müsse alle Ansichten in sich vereinigen, sich also zu keiner andern Philosophie, als dem Eklekticismus bekennen, welcher das beste Mittel sei, um die Dinge zu sehen, wie sie sind, und welcher am Sichersten zur Bescheidenheit führe, als zur Grundlage der Weisheit und des Glückes. In seiner historischen „Parallele unserer nationalen Philosophen", nämlich Wolff's und Kant's, prophezeit Merian 1797 der Kant'schen Philosophie ganz dasselbe Loos, wie der Wolff'schen, nämlich bald vollständig vergessen zu sein.

Mersenne, Marin, war 1583 zu Oizé in Le Maine geboren und zu La Flèche gebildet, wo er Descartes kennen lernte und Freundschaft mit ihm schloss. Er hat sich als gelehrter Minorit (Franzikaner) und naturforschender Theolog durch zwei Schriften bekannt gemacht, welche unter dem Titel „*L'impiété des Déistes et des plus subtils libertins, découverte et réfutée par raisons de théologie et de philosophie*" (1624, in zwei Bänden) und „*La vérité des sciences, contre les sceptiques et les pyrrhoniens*" (1638). Als Freund des Cartesius hat er 1640 die Einwände gesammelt, welche von Pariser Gelehrten gegen die ihnen handschriftlich mitgetheilten „*Meditationes de prima philosophia*" gemacht worden waren. Er starb 1647 zu Paris.

Metochita, siehe Theodorus Metochita.

Metôpos wird als angeblicher Altpythagoräer mit einer Schrift „über die Tugend" erwähnt.

Mêtrodôros aus Chios, war ein Schüler des Dêmokritos im fünften vorchristlichen Jahrhundert. Indem er mit dessen Grundlehren über das Volle und Leere, die Unendlichkeit der Stoffe und des Raumes, die Vielheit der Welten einverstanden war, unterschied er sich von Dêmokritos durch die skeptischen Folgerungen, die er aus dessen atomistischen Grundanschauungen zog. Nach seiner Ansicht haben nicht blos die Sinnesanschauungen keinen Anspruch auf Wahrheit, sondern wir können überhaupt Nichts eigentlich wissen, ja selbst nicht einmal darüber Gewissheit haben, ob wir Etwas oder Nichts wissen, da vielmehr Alles für Jeden eben nur das sei, was er sich darunter denke. Von Mêtrodôros soll die Skepsis durch Vermittlung des Anaxarchos zu Pyrrhôn gekommen sein.

Mêtrodôros aus Lampsakos war ein Schüler des Anaxagoras und wird im platonischen Dialoge Iôn als allegorischer Ausleger der homerischen Gedichte gerühmt, worin er ein Vorläufer der Kyniker und Stoiker war. Ein jüngerer Mêtrodôros aus Lampsakos war ein Schüler des Epikûros und nach diesem der berühmteste Lehrer dieser Schule. Einige Bruchstücke aus seinen Schriften sind uns durch Plûtarchos von Chaironeia, Clemens von Alexandrien und Seneca erhalten worden. Da er schon sieben Jahre vor Epikur starb, so sorgte sein Meister in seinem Testament für die Kinder, die Mêtrodôr von der Hetäre Leontion hatte.

Mêtrodôros aus Skepsis (in Mysien) gehörte als Schüler des Charmadas zu der von Philôn aus Larissa (in Syrien) um's Jahr 100 vor Chr. gegründeten vierten Akademie und lehrte zuerst zu Chalkêdon in Bithynien Rhetorik, trat dann als Staatsmann in die Dienste des Mithridatês und ward von diesem im Jahr 70 vor Chr. getödtet.

Mêtrodôros aus Stratonikê in Karien huldigte Anfangs den Lehren des Epikûros, ging aber nachher zu Karneadês über.

Mêtroklês, ein Bruder der Hipparchia, der Gattin des Kynikers Kratês, war ursprünglich ein Schüler der beiden Peripatetiker Theophrastos und Xenokrates, durch Kratês aber für die Lehre und Lebensweise der Kyniker gewonnen worden. Um den Beschwerden des Alters zu entgehen, hat er sich in hohem Alter erhängt.

Mettrie, de la, siehe La Mettrie.

Meurisse, Martin, stammte aus Roy, lehrte als Franciskaner Theologie und Philosophie zu Paris und starb als Bischof von Madara (in Afrika) und Suffraganbischof von Metz in letzterer Stadt. Ausser theologischen und auf die Geschichte von Metz bezüglichen Schriften hat er sich in den philosophischen Werken *„Rerum metaphysicarum libri tres"* (1623) und *„Cardinalium virtutum chorus"* (1625) als einen treuen Verkünder der Lehre des *„Doctor subtilis"*, d. h. des Johannes Duns Scotus kund gegeben.

Miceli, Vincenzo, war 1733 zu Monreale in Sicilien geboren, wirkte dort als Pfarrer und Lehrer der Philosophie und des Natur- und kanonischen Rechts am erzbischöflichen Seminar und starb 1781. Bei seinen Lebzeiten hatte er nur lateinisch geschriebene „Institutionen des Naturrechts" (1776) drucken lassen, und eine nachgelassene, ebenfalls lateinisch geschriebene „Einleitung zum kanonischen Recht" wurde von einem seiner Schüler (1782) herausgegeben. Die handschriftlichen Arbeiten, in welchen er seine metaphysischen und religionsphilosophischen Lehren niedergelegt hatte, pflanzten sich durch Abschriften unter seinen Schülern fort und wurden lange Zeit dem philosophischen Unterricht in vielen Schulen Siciliens zum Grunde gelegt, bis sie durch den Professor Vincenzo di Giovanni in Palermo (1864 und 65) theilweise veröffentlicht wurden. Von einigen Abhandlungen naturrechtlichen und ethischen Inhalts abgesehen, hat er seine philosophische Lehre in einer ganz in der Form der Ethik Spinoza's abgefassten Abhandlung unter dem Titel *„Specimen scientificum"* niedergelegt. Er sucht darin die Ontologie aus den beiden logischen Sätzen der Leibniz-Wolff'schen Philosophie, dem Satze des Widerspruchs und des zureichenden Grundes abzuleiten und nimmt ganz wie Spinoza nur ein einziges, absolutes, ewiges, unendliches und vollkommenes Wesen an, welches sich in immer neuen Offenbarungen zur Selbsterscheinung bringt, immer aber in den drei Formen der Macht, Weisheit und Liebe, welche dem Vater, Sohn und Geist in der Dreieinigkeitslehre entsprechen sollen. Die Seelen sind ihm nur bestimmte, von Bewusstsein begleitete Thätigkeitserweisungen des göttlichen Willens. Aehnliche Anschauungen begegnen uns in seinem italienischen Werke *„Prefazione o sia saggio istorico di un sistemo metafisico"*, worin er sich zugleich bemüht, seine Philosophie als mit dem katholischen Glauben übereinstimmend darzuthun. Er spricht darin zugleich von „Kritik der reinen Vernunft", von „Ding an sich", von „Antinomien", sodass er in einer zu Palermo erschienenen Schrift *„Dom Deschamps et Miceli precursori del moderno panteismo alemanno"* (1864) neben dem französischen Benedictinerphilosophen Deschamps als Vorläufer der Hegel'schen Philosophie des Absoluten bezeichnet werden konnte.

Michael (mit dem Beinamen) Psellos (d. h. der Stotterer) war 1020 zu Konstantinopel geboren und lehrte dort Theologie, Philosophie und Beredsamkeit. Seine griechische Paraphrase des aristotelischen Buchs *„de inter-*

pretatione" ist ebenso unbedeutend, als sein Commentar zu Porphyr's Einleitung und den zehn aristotelischen Kategorien. Daneben hat er auch ein Buch über die Meinungen der Philosophen von der Seele zusammengetragen. Von nachhaltigem Einfluss auf die Scholastik des spätern Mittelalters ist jedoch sein unter dem Titel „*Synopsis in Aristotelis logicam*" in fünf Büchern in griechischer Sprache abgefasstes logisches Compendium (Augsburg 1597) dadurch geworden, dass es die Quelle der „*Summulae logicales*" des (im Jahr 1277 als Papst Johann XXI. gegestorbenen) Petrus Hispanus wurde, wogegen freilich andere literarhistorische Kritiker dieses Abhängigkeitsverhältniss umkehren und die angebliche Schrift des Psellos vielmehr für eine griechische Uebersetzung der Arbeit des Petrus Hispanus halten. Es finden sich hier zum ersten Male die abstrusen technischen Memorialworte für die verschiedenen logischen Urtheilsformen und Schlussfiguren, welche in die der „alten Logik" als „moderne Logik" gegenübergestellte lateinische Schullogik des spätern Mittelalters übergingen und dieser den Vorwurf einer tollgewordenen Logik zuzogen.

Michael mit dem Beinamen Scotus (der Schotte) war gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts zu Balwearie in der schottischen Grafschaft Fife geboren und zunächst in Oxford gebildet, hatte dann mit besonderer Vorliebe für Naturwissenschaften in Paris und zuletzt in Toledo studirt, wo er mit der arabischen Philosophie bekannt wurde und zunächst ein von den spätern Scholastikern häufig benutztes astronomisches Werk eines gewissen Alpetragius oder Alpetrangi in's Lateinische übersetzte. Weiterhin entfaltete er eine grossartige Thätigkeit als lateinischer Uebersetzer des Aristoteles und der averroistischen Paraphrasen desselben. Durch seine astronomischen Kenntnisse erwarb er sich die Gunst des Kaisers Friedrich II., welcher ihn um das Jahr 1232 an seinen Hof nach Sicilien zog, wo er seine Uebersetzerthätigkeit fortsetzte. In Dante's „*Inferno*" (20. Gesang) wird er wegen seiner Kenntnisse in der Magie erwähnt. Die Scholastiker Albert der Grosse und Roger Baco urtheilen über seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse, wie über seine Uebersetzungen nicht günstig. Unter seinen selbständigen Werken finden sich keine eigentlich philosophische.

Middleton, Richard, siehe Richard von Middleton.

Mill, James, war 1773 in einem schottischen Dorfe in der Grafschaft Angus, als Sohn eines Schusters und Landmannes, geboren und erregte durch seine Talente die Aufmerksamkeit des benachbarten Gutsherrn Sir John Stuart, welcher ihn in Edinburgh Theologie studiren liess. Er widmete sich jedoch nach vollendetem Studium dem Lehrerberufe und siedelte zu Anfang dieses Jahrhunderts nach London über, wo er sich verheirathete und neben seinen Unterrichtsstunden Jahre lang als Schriftsteller lebte. Sein demokratischer Radicalismus brachte ihn in Verbindung mit Jeremy Bentham, als dessen Mitarbeiter und Apostel er bald Ansehen und Einfluss gewann. Im Jahr 1818 erschien sein Werk *History of British India*, welches ihm 1819 einen Posten bei der Regierung der ostindischen Compagnie (im India-House) in London verschaffte. Nachdem er sich durch sein Werk *Elements of political economy* (1820) auch als Nationalökonom Ruf erworben hatte, gewann er sich durch seine *Analysis of the phenomena of the human mind* (1829), worin er als Gegner der Lehre von den angebornen Ideen und als Fortsetzer der schottischen Schule auftrat, einen Platz in der Geschichte der Philosophie, in welcher sein Sohn John Stuart die geistige Erbschaft seines Vaters antrat und weiterführte. Er starb 1836.

Mill, John Stuart, war 1806 in London, als ältester Sohn von James Mill geboren, der ihn auch selbst unterrichtete, seine Lectüre leitete und auf gemeinsamen Spaziergängen den Grund zu seiner dem Vater wahlverwandten Geistesrichtung legte. Nachdem der vierzehnjährige Knabe 1820—21 vierzehn Monate lang bei dem General Samuel Bentham, dem Bruder des mit seinem Vater befreundeten Jeremy Bentham, in Südfrankreich gelebt, im Sommer die Pyrenäen und im Winter die Vorlesungen an der Universität Montpellier besucht hatte, wurde nach seiner Rückkehr in die Heimath 1821 der Kreis seiner Studien auf Jurisprudenz und analytische Psychologie ausgedehnt. Die Lectüre von Dumont's Bearbeitung des Bentham'schen Werkes „*Traité de législation*", welches 1820 in zweiter Auflage erschienen war, machte in seinem geistigen Leben Epoche. „Als ich (sagt er in seiner Selbstbiographie) den ersten Band dieses Werkes niederlegte, war ich ein anderer Mensch geworden. Ich hatte jetzt Ansichten, einen Glauben, eine Lehre, eine Philosophie und im besten Sinne des Wortes eine Religion, deren Einschärfung und Verbreitung zu dem äussern Hauptwerk eines Lebens gemacht werden konnte, und ich sah vor mir einen grossartigen Plan zur Umgestaltung der menschlichen Zustände vermittelst jener Lehre". In seinem siebenzehnten Lebensjahre erschienen in Londoner Zeitschriften seine ersten Aufsätze über nationalökonomische Fragen und über vollständige Freiheit des religiösen und politischen Meinungsausdrucks. Zugleich stiftete der junge Benthamist einen Verein junger Leute unter dem Namen „utilitarische Gesellschaft", worin alle 14 Tage Vorträge im Sinne des Bentham'schen Grundsatzes der Utilität (des Nutzens) als Maassstabes zur

Beurtheilung sittlicher und politischer Fragen gehalten wurden. Durch diese Gesellschaft kamen die Bezeichnungen „utilitarisch“ und „Utilitarianer“ als Parteinamen zuerst im Umlauf. Im Jahr 1823 erhielt er zugleich einen Posten als Beamter im India-House und wurde nach wenig Jahren Chef der Correspondenz für Indien. Während der 35 Dienstjahre, die er im India-House verbrachte, gehörte die Zeit von 10—4 Uhr täglich dem Staatsdienst, die übrige Zeit des Tages gehörte ihm selbst, der von seinem Vater die energische Verwerthung des Augenblicks gelernt hatte. In den Jahren 1824—28 betheiligte er sich als Mitarbeiter an der von dem 75jährigen Bentham gegründeten radicalen Vierteljahrschrift „*Westminster-Review*“. Daneben stiftete er 1825 einen neuen Verein zu gemeinsamer Ausbildung in den Wissenschaften und fing zugleich an, deutsch zu lernen. Es wurden in dem neuen Vereine bis zum Jahr 1830 zweimal wöchentlich vor dem Beginne der Geschäfte wissenschaftliche Werke über Logik und analytische Psychologie gelesen und darüber discutirt. Ausserdem betheiligte er sich an den Debatten einer von Anhängern des Socialisten Robert Owen gebildeten Gesellschaft. Hatte er bis dahin eigentlich nur der einseitigen Pflege seiner Verstandeskräfte gelebt, so brachte im Winter 1826—27 eine Krisis in seinem Gemüthsleben den Entschluss bei ihm hervor, fortan der Cultur der Gefühle einen Platz in seinem ethisch-philosophischen Glaubensbekenntnisse und in seinem Lebensstreben zu gewähren. Im Jahr 1831 veröffentlichte er im „*Examiner*“ eine Reihe von Aufsätzen unter dem Titel „Der Geist der Zeit“, welche ihm die Bekanntschaft seines berühmten schottischen Landsmannes Thomas Carlyle verschaffte. In demselben Jahre lernte der Fünfundzwanzigjährige die 23jährige Gattin des Mr. Taylor kennen, deren Geist und Charakter den tiefsten Eindruck auf ihn machte und die seine Freundin und der Stern seines Lebens blieb. In den Jahren 1834 bis 40 war er Redacteur und eifriger Mitarbeiter an der „*London and Westminster Review*“, die sich von den Fesseln des einseitigen Benthamismus befreit und auf eine breitere Grundlage des Denkens und der Thatsachen gestellt hatte. Im Jahr 1840 endlich, in welchem Whewell's „*Philosophy of the inductive sciences*“ erschienen war, begann Mill die Ausarbeitung seines Systems der Logik, welches 1843 unter dem Titel erschien: *System of Logic, rationative and inductive* und seinen nationalen und internationalen Ruhm als Philosoph begründete. Er wollte darin das erfahrungsphilosophische Gegenstück zu Whewell's genanntem Werke liefern und der Welt ein philosophisches Textbuch derjenigen Lehre bieten, welche durch Verschmelzung der aristotelischen Syllogistik und der inductiven Methode Franz Bacon's alle Erkenntniss aus der Erfahrung und alle intellectuellen und moralischen Eigenschaften aus der durch die Association der Vorstellungen gegebnen Richtung ableitete. Die ausgesprochene Tendenz des Werkes war keine andere, als an der Ausbildung von Methoden zu arbeiten, deren Anwendung wahrhafte Fortschritte des Wissens verheisse. Er erklärt die Induction für die Grundlage aller Wissenschaften, sogar der deductiven oder demonstrativen. Ein jeder Schritt im Schliessen und Folgern ist sogar in der Geometrie eine Art von Induction. Er will auch in der Geometrie keine andern, als inductiv aus der Beobachtung gefolgerte Wahrheiten gelten lassen, die Axiome nur als die höchste Klasse von Inductionen aus der Erfahrung, als die einfachsten und leichtesten Fälle von Verallgemeinerung aus Thatsachen, welche uns unsere Sinne oder unser inneres Bewusstsein liefern. Ebenso sind die Lehren der Wissenschaft der Zahlen, Arithmetik und Algebra, nichts anders als Erfahrungswahrheiten, durch Abstraction aus Beobachtungen gewonnen. Was ist nun Induction, inductorisches Verfahren? Nichts anders, als diejenige Operation, durch welche man allgemeine Urtheile, Sätze, Wahrheiten entdeckt. Sie ist diejenige Verstandesoperation, durch welche wir schliessen, dass dasjenige, was für einen besondern Fall oder für besondere Fälle wahr ist, auch in allen Fällen wahr sein wird, welche jenem unter wesentlich gleichen Umständen in irgend einer nachweisbaren Beziehung ähnlich sind. Den Bacon'schen Begriff der Induction, welcher allerdings einige wichtige Principien der inductiven Methode richtig entwickelte, hat die heutige Naturwissenschaft weit überholt, während allerdings die moralische und politische Forschung jetzt noch [1843] weit hinter diesem Begriffe zurückgeblieben ist. Die allgemeine Regelmässigkeit in der Natur ist ein Gewebe von einzelnen Regelmässigkeiten, welche man Gesetze nennt; in der Sprache der Wissenschaft dagegen werden die auf ihren einfachsten Ausdruck zurückgeführten Gleichförmigkeiten Naturgesetze genannt. Nur ein einziges Naturgesetz besitzt den Umfang des ganzen Gebietes der aufeinanderfolgenden Naturerscheinungen, somit keine blos wörtliche, sondern wirkliche Allgemeinheit, und alle Beispiele der Aufeinanderfolge sind Fälle dieses Gesetzes. Es ist dies das Verursachungs- oder Causalgesetz. Der Begriff der Ursache ist die Wurzel der ganzen Lehre von der Induction. Die Allgemeinheit dieses Gesetzes besteht darin, dass jede folgende Erscheinung auf irgend eine Weise mit einer vorhergehenden oder mit einer Reihe vorhergehender Erscheinungen unveränderlich verknüpft ist. Die Ursache einer Erscheinung ist die Summe aller ihrer zusammenwirkenden

Bedingungen. Allerdings aber sind die letzten oder die sogenannten urwirkenden Ursachen, die man sich nicht als Naturerscheinungen vorstellt und die den Sinnen nicht bemerkbar sind, den menschlichen Fähigkeiten überhaupt ganz unzugänglich und liegen ganz ausser dem Bereiche menschlicher Forschung. Dagegen giebt es keine Gegenstände, die nicht in einigen ihrer Erscheinungen dem Gesetze der Zusammensetzung der Ursachen gehorchen. Die Erscheinungen des Lebens bieten unzählige Beispiele von der Zusammensetzung der Ursachen dar, und je genauer diese Erscheinungen erforscht werden, um so mehr gewinnt die Annahme Grund, dass ebendieselben Gesetze, welche in einfachern Combinationen von Umständen wirken, in der That auch bei verwickelteren beobachtet werden. Auch in den Erscheinungen des Geistes und sogar in den socialen und politischen Erscheinungen, als Resultaten der Gesetze des Geistes, wird dies gleich wahr gefunden werden. Bei den verschiedenen Methoden der Forschung tritt zunächst die Methode der Uebereinstimmung hervor, die blosse Beobachtung ohne Experiment, welche darin besteht, dass man verschiedene Fälle, in denen eine Naturerscheinung stattfindet mit einander vergleicht. Diese Methode beruht auf folgender Regel: Haben zwei oder mehrere Fälle einer zu erforschenden Naturerscheinung nur einen einzigen Umstand gemeinsam, so ist nur d e r Umstand, in welchem alle Fälle übereinstimmen, die Ursache oder die Wirkung einer gegebnen Naturerscheinung. Die Methode des künstlichen Experimentirens nennt Mill die Methode des Unterschieds. Sie besteht darin, dass man Fälle, in welchen eine Naturerscheinung stattfindet, mit in anderer Beziehung ähnlichen Fällen vergleicht, worin dieselbe Erscheinung nicht stattfindet. Das Princip dieser Methode ist die Regel: Wenn ein Fall, in welchem die zu erforschende Naturerscheinung eintrifft, und ein Fall, worin sie nicht eintrifft, alle übrigen Umstände mit Ausnahme eines einzigen gemein haben und dieser eine Umstand nur im ersten Falle vorkommt, so ist der Umstand, wodurch allein die beiden Fälle sich unterscheiden, die Wirkung oder Ursache der Naturerscheinung. Auf diese Methode gründet sich das Gesetz, dass Vorstellungen von angenehmem oder schmerzhaftem Charakter sich eher vergesellschaften, als gleichgültige Vorstellungen. Aus der Vereinigung der Methoden der Uebereinstimmung und des Unterschieds ergiebt sich die Regel: Haben zwei oder mehrere Fälle, in welchen eine Naturerscheinung stattfindet, nur e i n e n Umstand gemein, während zwei oder mehrere Fälle, in welchen sie nicht stattfindet, nichts als die Abwesenheit dieses Umstandes gemein haben; so ist derjenige Umstand, in welchem die zwei Reihen von Fällen allein differiren, die Wirkung (oder Ursache) oder ein nothwendiger Theil derselben. In solchen Fällen, wo zwei Naturerscheinungen in ihren Veränderungen sich begleiten, und wo es nicht ersichtlich ist, welche die Ursache und welche die Wirkung ist, gilt die Regel: Eine Naturerscheinung, die sich verändert, wenn sich eine andere Naturerscheinung in irgend einer besondern Weise verändert, ist entweder eine Ursache oder eine Wirkung dieser Naturerscheinung oder durch irgend einen ursachlichen Zusammenhang damit verknüpft. Die fruchtbarste unter allen Methoden, die Naturgesetze zu erforschen, ist die Methode der Reste oder die Rückstandsmethode, bei welcher die Regel gilt: Man ziehe von irgend einer Naturerscheinung denjenigen Theil ab, der durch frühere Inductionen als die Wirkung gewisser Antecedentien bekannt ist, so ist der Rückstand oder Rest der Naturerscheinung die Wirkung der übrigbleibenden Antecedentien. Dieselben Methoden finden bei der Ermittelung der Vielfachheit der Ursachen und ihres Zusammenwirkens statt.

Neben den angeführten Methoden der Forschung tritt als die Hauptquelle unserer Erkenntnisse die d e d u c t i v e M e t h o d e ein, welche bei dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaften unwiderruflich bestimmt ist, den Gang der wissenschaftlichen Untersuchung zu beherrschen. Sie besteht aus drei Operationen. Der erste Schritt der Deduction ist die Ermittelung der besondern Ursachen durch directe Induction, die in ihren ersten Voraussetzungen von der Beobachtung oder dem Experiment abhängig ist. In vielen Fällen freilich ist es schwierig, den zur Stütze der deductiven Methode nöthigen inductiven Grund zu legen. Der zweite Schritt der deductiven Operation besteht in der Folgerung oder dem Schliessen aus einfachen Gesetzen auf besondere Fälle. Das dritte Stadium der Deduction ist die Verification oder die Bestätigung der gewonnenen Resultate durch bestimmte Erfahrung. Eine Thatsache erklären, heisst: ihre Ursache aufzeigen, d. h. das Gesetz oder die Gesetze der Verursachung angeben, wovon die Erzeugung der bestimmten Thatsache ein besonderer Fall ist. Ein Naturgesetz erklären, heisst: andere allgemeine Gesetze angeben, aus deren Voraussetzung die besondern Gesetze ohne neue Voraussetzungen folgen. Das Gesetz der complexen Wirkung ist dann erklärt, wenn es in die besondern Gesetze der einzelnen Ursachen aufgelöst ist, die dazu beitragen. Eine andere Erklärungsweise besteht darin, dass in einer Reihe von Erscheinungen zwischen dem, was Ursache schien, und dem, was man für ihre Wirkung hielt, durch weitere Beobachtung ein Zwischenglied entdeckt wird. Eine dritte Erklärungsweise besteht in der Zusammenfas-

sung eines Gesetzes unter ein anderes allgemeineres oder mehrerer Gesetze unter ein sie alle einschliessendes allgemeineres Gesetz, aus welchem nun die erstern abgeleitet werden können. Das berühmteste und glänzendste Beispiel dieser Erklärungsweise ist: als durch Newton die Schwere der Erde und die Centralkraft des Sonnensystems unter das allgemeine Gesetz der Gravitation gebracht wurde. Die Grenzen der Erklärung von Naturgesetzen führen zu den Hypothesen, d. h. vorläufigen Voraussetzungen, welche wir in Ermangelung eines wirklichen oder bei einem anerkanntermaassen unzureichenden Beweise machen, um Schlüsse daraus abzuleiten, welche mit den als wirklich bestehend bekannten Thatsachen in Uebereinstimmung sind. Bedingung einer wahrhaft wissenschaftlichen Hypothese ist, dass sie nicht dazu bestimmt ist, immer Hypothese zu bleiben, sondern dass sie die Gewissheit hat, durch Vergleichung mit bekannten Thatsachen entweder bewiesen oder widerlegt zu werden. Erfahrungsgesetze sind nicht letzte Gesetze, sondern abgeleitete Gesetze, deren Erklärung noch unbekannt ist, d. h. bei denen wir nicht wissen, ob sie aus verschiedenen Wirkungen verschiedener Ursachen oder aus einer einzigen Ursache hervorgeht. Das beobachtete Zusammentreffen zweier Naturerscheinungen ruft die Nothwendigkeit einer Regel des Zufalls hervor. Da Alles, was sich in der Welt ereignet, das Ergebniss eines Gesetzes und eine Wirkung von Ursachen ist, welche aus einer Kenntniss dieser Ursachen und ihrer Gesetze hätte vorausgesagt werden können; so kann ein zufälliges Ereigniss erklärt werden als ein solches Zusammentreffen, aus welchem wir keinen Grund haben, eine Gleichförmigkeit zu folgern oder als das Eintreffen eines Phänomens unter gewissen Umständen, ohne dass wir deswegen einen Grund haben, zu folgern, dass es unter eben diesen Umständen wiederkehren wird, da selbst die häufige Wiederholung kein Beweis ist, dass das Zusammentreffen das Ergebniss eines Gesetzes ist. Die Lehre vom Zufall und dessen Berechnung heisst mit einem anspruchsvolleren Ausdruck die Lehre von der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Schlüsse in Beziehung auf die Wahrscheinlichkeit einer Thatsache beruhen auf derselben Grundlage, wie Schlüsse in Beziehung auf ihre Gewissheit, nämlich auf unserer durch Erfahrung gewonnenen Kenntniss des Verhältnisses zwischen den Fällen, in welchen die Thatsache eintrifft und denjenigen, worin sie nicht eintrifft. Jede Wahrscheinlichkeitsrechnung ist auf Induction gegründet, und die Schätzung der Wahrscheinlichkeit, wie die der Gewissheit ist nur dann rationell, wenn sie durch eine vollständige Induction auf Beobachtung oder Experiment gestützt ist. Für die Wahrscheinlichkeitsrechnung müssen bestimmte Zahlendata vorhanden sein, welche aus der Beobachtung von vielen Fällen abgeleitet sind, und darauf wird ein Durchschnittsverhältniss gegründet. Die Grenze der Zulässigkeit des allgemeinen Causalgesetzes ist die uns mögliche Erfahrung, der Bereich unserer sichern Beobachtung. Die Mathematik wird immer der vollkommenste Typus der deductiven Methode sein; die mathematische Schlussweise ist die unentbehrliche Basis einer wirklich wissenschaftlichen Erziehung für die höhern Zweige der Philosophie. Dagegen sind mathematische Principien Behufs der Ausbildung andrer Wissenschaften **n i c h t** anwendbar, 1) wo die Ursachen, von denen eine Klasse von Erscheinungen abhängt, unserer Beobachtung so unvollkommen zugänglich sind, dass wir ihre numerischen Gesetze nicht durch eine geeignete Induction bestimmen können, 2) wo die Ursachen so zahlreich und auf eine so verwickelte Weise mit einander vermischt sind, dass sie die Berechnung der Gesammtwirkung des Calculs übersteigen, 3) wo die Ursachen selbst in einem Zustande fortwährenden Schwankens sind, wie in der Physiologie und noch mehr in den socialen Wissenschaften. Die **z w e i t e** Abtheilung des Mill'schen Werkes handelt von den Hülfsoperationen der Induction und giebt zunächst eine Logik der Beobachtung und der Beschreibung derselben, handelt dann von der Abstraction oder der Bildung von Vorstellungen, als weiterer Bedingung der Induction, ferner von der Benennung durch Wörter, die jedoch keine unerlässliche Bedingung der Induction ist, und endlich von der Klassification als einer Hülfsoperation des inductiven Verfahrens, wobei die Theorie der natürlichen Gruppen und der aus diesen gebildeten Reihen erörtert wird. In der **d r i t t e n** Abtheilung werden die verschiedenen Quellen des Irrthums und die Klassen der Irrthümer (solche der äussern Sinne, als natürliche Vorurtheile, solche der Beobachtung und Verallgemeinerung, als inductive Irrthümer, solche bei Schlussfolgerungen, als deductive Irrthümer, und endlich solche aus Confusion bei sonst deutlichem Beweis) erörtert. Unter die Irrthümer der äussern Sinne, wovon die Schriften von Cartesius eine reiche Fundgrube sind, gehört die Verwechslung von subjectiven und objectiven Gesetzen, ferner das natürliche Vorurtheil, dass Dinge, die wir zusammendenken, auch zusammen existiren müssen, und dass das uns Unbegreifliche auch unmöglich sei, ausserdem das natürliche Vorurtheil, Abstractionen oder blossen Ideen objectives Dasein zuzuschreiben oder die Annahme, dass das, was für sich gedacht werden kann, auch für sich allein existire, ferner der Irrthum, dass die Unterschiede in der Natur den Unterschieden der Sprache entsprächen, ebenso das Vorurtheil, dass eine Erscheinung nicht mehr, als eine einzige Ur-

sache haben könne, endlich das Vorurtheil, dass die Bedingungen einer Erscheinung dieser selbst gleichen müssten, ein Irrthum, der noch immer eine unbestrittene Herrschaft über die gebildetsten Geister behauptet. Unter die Irrthümer der Beobachtung gehört die Nichtbeobachtung von Fällen oder von Umständen und die schlechte Beobachtung. Die ausgedehnteste und grösste Anzahl ungegründeter Folgerungen umfassen die Irrthümer der Verallgemeinerung, zu welchen die beständige Grundlosigkeit gewisser Arten von Verallgemeinerung, ferner die uns bei Thales, Demokritos u. A. begegnenden Versuche gehören, radical verschiedene Erscheinungen in ein einziges Princip aufzulösen; ebenso der Irrthum, blos empirische Gesetze für Causalgesetze anzusehen; ferner der Irrthum des deductiven Schlusses *post hoc, ergo propter hoc*, die falschen Analogieen und der Missbrauch der bildlichen Redeweisen (Metaphern, Figuren), die aus schlechter Classification entsprungenen Irrthümer der Verallgemeinerung.

Da Mill in seinem „System der Logik“ den Standpunkt Whewell's bekämpft hatte, so antwortete dieser in einer besondern Streitschrift, worauf wiederum Mill in der zweiten Auflage seines Werkes kritisch einging und den Streit in den nachfolgenden Auflagen seines Werkes fortsetzte, deren bis kurz vor seinem Tode acht erschienen. Das Werk, welches in England von einem so glänzenden Erfolge begleitet war, wurde allmälig in alle lebende Sprachen übersetzt, in's Deutsche von Schiel, zuerst in abgekürzter Gestalt (1849), dann in zweiter, nach der fünften Originalausgabe gemachten Bearbeitung unter dem Titel „System der deductiven und inductiven Logik; eine Darlegung der Prinzipien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung“ (1862; in dritter Auflage 1868) in zwei Bänden. Nachdem Mill 1844 einen nationalökonomischen *Essay* veröffentlicht hatte, folgte 1848 sein nationalökonomisches Hauptwerk unter dem Titel „*Principles of political economy*“, welches dem bereits berühmt gewordenen Verfasser der Logik auch die Anerkennung als nationalökonomische Autorität ersten Ranges verschaffte, indem dasselbe eine glückliche und fruchtbare Verbindung von National-Oekonomie und Socialphilosophie auf der Grundlage der „positiven Philosophie“ des Franzosen Auguste Comte versuchte. Im Jahr 1849 war der Gatte seiner Freundin Mistress Taylor gestorben, und 1851 reichte die ausgezeichnete Frau ihm ihre Hand zum Ehebunde und begründete mit einem Leben vollkommenster Geistes- und Herzensgemeinschaft ein freilich nur siebenjähriges häusliches Glück. Als er im Jahr 1858 durch die Aufhebung der ostindischen Compagnie von dem langen Zwange des Staatsdienstes befreit worden war, gedachte er mit seiner Gattin und Stieftochter einige Zeit im südlichen Europa zu verbringen. Aber kaum hatten die Reisenden Avignon erreicht, so wurde ihm die Genossin seiner Arbeiten und seines Ruhmes in Folge einer heftigen Lungenentzündung durch den Tod entrissen. „Seitdem (schreibt er in seiner Selbstbiographie) habe ich Erleichterung gesucht, sofern eine solche möglich war, durch eine Lebensweise, die mich am Meisten in den Stand setzte, sie mir noch nahe zu fühlen. Ich kaufte ein Haus so dicht als möglich an der Stelle, wo sie begraben liegt, um dort zugleich mit ihrer Tochter, meiner Leidensgenossin und jetzt meiner Hauptfreude während eines grossen Theils des Jahres zu wohnen. Meine Lebenszwecke sind einzig und allein diejenigen, welche die ihrigen waren; meine Arbeiten und Beschäftigungen diejenigen, an welchen sie theilnahm oder mit denen sie sympathisirte. Ihr Andenken ist mir eine Religion, und ihre Billigung der Maassstab, nach welchem ich, als dem Inbegriff alles Würdigen, mein Leben zu regeln suche.“ Er hatte sich bald wieder zu neuer Thätigkeit aufgerafft. Das unter dem Einflusse seiner Gattin entstandene und nun dem Andenken der dahingegangenen gewidmete Buch „*On liberty*“ (deutsch von Pickford „Ueber die Freiheit“ 1860), worin er gegenüber der Tyrannei der Gesellschaft und der öffentlichen Meinung die Nothwendigkeit der persönlichen innern Freiheit des Denkens und Handelns in einer musterhaft klaren und durchsichtigen Darstellung darlegte. In demselben Jahre gab er eine Auswahl seiner seit 1832 verfassten kleinern Schriften unter dem Titel „*Dissertations and discussions*“ in zwei Bänden heraus. Seitdem war seine literarische Thätigkeit zu Avignon vorzugsweise der Politik gewidmet, über welche er 1861 ein vollständiges System im Sinne einer besonnenen Demokratie veröffentlichte, für deren Anhänger seine „*Considerations on representative government*“ recht eigentlich zum Textbuch wurden. Das um dieselbe Zeit im Interesse der damals lebhaft erörterten Frauenfrage verfasste Buch Mill's „*The subjection of women*“ kam erst 1869 zur Veröffentlichung, nachdem er vorher ein „*Examination of the philosophy of Sir W. Hamilton*“ (in's Französische übersetzt von Cazelle (1869) und zwei für die Westminster Review gearbeitete Abhandlungen über die positive Philosophie von Auguste Comte unter dem Titel „*A. Comte and Positivism*“ (1865) herausgegeben hatte. Letzteres Buch ward sofort durch Clémenceau in's Französische übersetzt und erschien nach Mill's Tode in deutscher Uebersetzung: „August Comte und der Positivismus“ von Elise Gomperz (1874). Der Verfasser erblickte in der Socialphilosophie Comte's eine monumentale Warnung

für sociale und politische Demokraten in Betreff der Folgen, welche aus der Nichtberücksichtigung des Werthes der Freiheit und der Individualität für die Gesellschaft erwachsen müssten. Sein eignes Ideal der zukünftigen Gesellschaft hat er in seiner Selbstbiographie gezeichnet, indem er einer Zeit entgegensah, in welcher die „Gesellschaft nicht mehr geschieden sein werde in die Müssigen und Fleissigen; wenn die Regel, dass diejenigen, welche nicht arbeiten, auch nicht essen sollen, nicht blos auf die Armen angewandt werde, sondern unparteiisch auf Alle; wenn die Theilung des Ertrags der Arbeit nicht mehr vom Zufall der Geburt abhängen, sondern durch Uebereinstimmung nach einem anerkannten Princip der Gerechtigkeit stattfinden werde, und wenn es nicht mehr unmöglich sein oder für unmöglich gelten werde, dass menschliche Wesen sich um die Erlangung von Wohlthaten bemühen, die nicht ausschliesslich ihrem eignen Genusse bestimmt sind, sondern von der Gesellschaft, der sie angehören, getheilt werden." Im Jahr 1865 wurde Mill in's Parlament gewählt und wirkte als Mitglied des Unterhauses 1866—68 in wichtigen öffentlichen Fragen mit gutem Erfolge. Seine Wiederwahl im Herbst 1868 wurde durch die Anstrengungen vereitelt, welche seine torystischen Gegner machten, um sich dieses gefährlichen Freigeistes und Demokraten zu entledigen. Er zog sich wiederum mit seiner Tochter in seine ländliche Einsamkeit nach Avignon zurück. Ausser seiner im Jahr 1870 vollendeten Selbstbiographie arbeite er eine Anzahl noch nicht veröffentlichter *Essays* aus und machte mit seiner Stieftochter noch weite Fusswanderungen in der Umgebung von Avignon. Als der Sechsundsechzigjährige von einem Besuch in London nach Avignon zurückgekehrt war, erkrankte er an einem heftigen Anfall der Rose und starb am 3. Mai 1873. Noch in demselben Jahre wurde die „*Autobiography by John Stuart Mill*" (1873) durch seine Tochter herausgegeben (John Stuart Mill's Selbstbiographie, aus dem Englischen von Carl Kolb, 1874). Ausserdem erschien seine nachgelassene Schrift: *Nature, the utility of religion and theism* (1874).

Fr. Althaus, John Stuart Mill (in „Unsere Zeit", Bd. X, 1874, S. 289—321).

H. Taine, le positivisme anglais, étude sur J. Stuart Mill (1864).

Minucius Felix war als Sachwalter und stoischer Philosoph in Rom erst in seinen spätern Lebensjahren Christ geworden und verfasste gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts zur Vertheidigung des Christenthums seinen Dialog „*Octavius*". Auf dem Hafendamme in Ostia bei Rom unterreden sich die Freunde Octavius, Minucius und Caecilius, welcher letzterer noch Heide war, mit einander über ihre philosophische Weltanschauung. Caecilius vertritt den Standpunkt einer epikureischen Skepsis und bemüht sich, die Unsittlichkeit und den Atheismus der „Christianer", sowie die Ungereimtheit ihrer Lehren darzuthun, worauf Octavius diesen Angriff Schritt vor Schritt zu widerlegen sucht. Seine philosophischen Grundgedanken knüpfen sich an die Anschauung der weltregierenden Gottheit, die nur Eine sein könne, sodass die Vielgötterei ausgeschlossen sei. Werde ja doch auch von den heidnischen Dichtern und Philosophen der Monotheismus als die dem Menschen angeborne Religion anerkannt. Der Polytheismus wird im Sinne des Euemeros erklärt: die Götter sind vergötterte Menschen. Der Hass der Heiden gegen die Christen ist durch die Dämonen, die von Gott entfremdeten unreinen Geister, angefacht. Die durch sie gegen die Christen aufgebrachten Verleumdungen werden von Octavius widerlegt, während Minucius selbst auf die reine Moral und den sittlichen Wandel der Christen hinweist, welche im Besitze ihrer Erkenntniss Gottes, als ihres höchsten Gutes, und in der Hoffnung auf die ewige Zukunft, schon in diesem Erdenleben trotz Armuth, Verfolgungen und Entsagung die wahrhaft Glücklichen sind. Schliesslich erklärt sich der Heide Cäcilius in der Hauptsache für überzeugt, wenn auch noch ein Rest von Zweifel bei ihm haftet.

Mirandola, Pico von, siehe Pico von Mirandola.

Mirabaud, Jean Baptiste de, war 1675 zu Paris geboren und hatte sich Anfangs zur militärischen Laufbahn bestimmt, war aber durch den Verkehr mit Lafontaine für das Studium der Literatur gewonnen worden. Um sich diesem mit grösserer Freiheit widmen zu können, wurde er Mitglied des Oratoriums und bald darauf Secretär der Herzogin von Orleans und Lehrer ihrer Töchter. Seine im Jahr 1724 veröffentlichte Uebersetzung von Tasso's befreitem Jerusalem verschaffte ihm den Eintritt in die Pariser Akademie, deren beständiger Secretär er 1742 wurde. Er starb 1760. Als Philosoph machte er sich hauptsächlich durch zwei Werke bekannt, deren erstes unter dem Titel „*Sentiments des philosophes sur la nature de l'âme*" (1743) in den *Nouvelles libertés de penser*" zu Amsterdam veröffentlicht wurde, während das andere unter dem Titel „*Le monde, son origine et son antiquité*" (1751) in Amsterdam erschien. In der ersten Abhandlung wird gezeigt, dass die Alten keine Ahnung von einer reinen Geistigkeit der Seele und ihrer Unsterblichkeit hatten, und werden die für beide von neuern Philosophen beigebrachten Gründe zu widerlegen gesucht. In dem andern Buche giebt der Verfasser eine Darstellung der Vorstellungen, welche die Alten über das System der Welt über-

haupt, ihren Ursprung, ihr Ende, die Revolutionen der Erde und über Ursprung, Natur und Ende des Menschen gehabt haben. Dazwischen aber sucht er den modernen Spiritualismus als lächerlich und unhaltbar darzustellen. Nach dem Tode des Verfassers wurden noch zwei Abhandlungen von ihm: „*Opinions des anciens sur les Juifs*“ und „*Réflexions importantes sur l'évangile*“, in Einem kleinen Bande 1769 zu Amsterdam veröffentlicht. Dagegen ist das im Jahr 1770 unter dem Namen Mirabaud's erschienene „*Système de la nature*“ nur unter der Maske desselben veröffentlicht worden, während dasselbe erwiesener Maassen aus der Feder des Baron's Holbach, unter Mitwirkung von Diderot, Lagrange und Naigeon, entsprungen ist.

Mirbt, Ernst Siegmund, war 1799 zu Peilau (in Schlesien) geboren, seit 1809 in der Erziehungsanstalt der Brüdergemeinde zu Gnadenfeld erzogen, dann im Seminar derselben für den geistlichen Stand vorbereitet und zuerst einige Jahre lang als Lehrer thätig. Nachdem er dann nochmals in Bonn und Göttingen, seit 1829 auch in Jena unter Fries und in täglichem Umgang mit diesem Philosophie studirt hatte, promovirte er 1829 mit einer Abhandlung über die Principien der Philosophie des Cartesius zum Doctor der Philosophie und habilitirte sich 1832 in Jena als Privatdocent. Einige Jahre später wurde er ausserordentlicher Professor daselbst und starb 1847 beim Baden. Obgleich ein Anhänger der philosophischen Lehren von Fries, zeigte er sich doch als selbständigen Denker in den von ihm veröffentlichten Schriften: „Was heisst Philosophiren und was ist Philosophie? Sieben einleitende Vorlesungen“ (1839) und „Kant und seine Nachfolger oder Geschichte des Ursprungs und der Fortbildung der neuern deutschen Philosophie“, erster (und einziger) Band (1841). Nach dem Tode von Fries veröffentlichte Mirbt noch „Letzte Worte von J. F. Fries an die Studirenden“ (1843).

Mittelalterliche Philosophie umfasst diejenigen philosophischen Bestrebungen, welche dem nach der herkömmlichen historischen Abgrenzung, im Unterschied von Alterthum und Neuzeit, als Mittelalter bezeichneten Jahrtausend vom fünften bis zum fünfzehnten christlichen Jahrhundert oder vom Falle des weströmischen Reiches bis zum Untergange des byzantinischen Kaiserthums durch die Eroberung von Konstantinopel (1453) angehören. Als das abendländische Kaiserthum unter den Streichen der germanischen Völker zusammenbrach und das Terrain der römischen Kirche in den Besitz dieser Barbaren überging, flüchteten sich die Reste römischer Bildung in die Kirche, welche für lange Zeit die alleinige Trägerin und Inhaberin wissenschaftlicher Bildung blieb und diese neben den christlichen Heilslehren den rohen und naturwüchsigen, aber bildungsfähigen Germanen vermittelten. Zwei Elemente waren es also, welche der germanische Geist von der alten Welt überkam und als Bildungsstoff in sich zu verarbeiten hatte: den in der Philosophie concentrirten Kern der griechisch-römischen Bildung und den von griechischen und römischen Kirchenlehrern dogmatisch festgestellten kirchlichen Lehrbegriff des Christenthums. In der Verschmelzung dieser beiden überlieferten Elemente mit dem germanischen Wesen besteht die weltgeschichtliche Culturbedeutung des Mittelalters. Das Mittel, um sich in der überlieferten Kirchenlehre zu orientiren und deren Inhalt für das begreifende Erkennen zurecht zu legen, war eben die überlieferte griechisch-römische Philosophie. Darum ist denn auch „einerseits alles Denken des Mittelalters eine Bewegung innerhalb vorgeschriebener Bahnen, nach einem von vornherein abgesteckten und schon vor der ganzen Bemühung bekannten Ziele angeblicher Wahrheit. Andererseits ist die eigentliche Wissenschaft mit den ihr eigenthümlichen Formen der Geistesbethätigung fast auf Null reducirt, und die logischen Schalen, deren Sinn man kaum halb versteht, bilden den einzigen Rest und gleichsam die Abfälle, an denen man erkennt, dass von der Ueberlieferung früherer Culturvölker etwas in die neue Wildniss gerathen sein müsse.“ Das erste Stadium in diesem Bildungsgange des Mittelalters hat seine Bedeutung darin, dass der innerhalb der griechischen und römischen Kirche festgestellte christliche Lehrbegriff vom germanischen Geist als ein Fertiges aufgenommen wird. Doch kann der philosophische Synkretismus der Kirchenväter bis auf Augustinus (gest. 430) und den unbekannten Verfasser der Schriften des angeblichen Areopagiten Dionysius (um 475), worauf die vorbereitende Entwickelung der Philosophie des Mittelalters beruht, kaum als „Philosophie der Kirchenväter“ (patristische Philosophie) bezeichnet werden. (J. Huber, die Philosophie der Kirchenväter, 1859). Eigentlich haben „weder die apostolischen Väter, d. h. die nächsten Schüler und Nachfolger der christlichen Apostel, noch die im engern Sinne sogenannten Väter der Kirche mit der Philosophie auch nur das Geringste gemein. Der Umstand, dass diese Begründer der Kirche gelegentlich philosophische Brocken aus dem Gebiete der von ihnen im Allgemeinen bekämpften heidnischen Weisheit für den eignen Hausbedarf zu verwenden wussten, kann in der Hauptsache Nichts ändern“. Wichtiger sind als Pfleger der philosophischen Ueberlieferung des Alterthums unter den Christen während der Zeit vom fünften bis neunten Jahrhundert im Morgenlande der platonisirende Theologe Synesios aus Kyrene, welcher um die Mitte des fünften

Jahrhunderts als Bischof von Ptolemais starb, der neuplatonische Bischof Nemesios von Emesa in Syrien um dieselbe Zeit, der etwas jüngere christliche Neuplatoniker Aineias (Aeneas) aus Gaza, der als Ausleger des Areopagiten Dionysios bekannte Maximus Confessor (580—662), der Bischof Zacharias von Mitylene, genannt der Scholastiker, im sechsten Jahrhundert, der in demselben Jahrhundert lebende Aristoteles-Erklärer Johannes, genannt Philoponos, und der im achten Jahrhundert lebende Mönch Johannes aus Damaskos, welcher in seinem Sammelwerke „Quelle der Erkenntniss“ die Entwickelung der Dogmatik in der griechischen Kirche abschloss. Im christlichen Abendlande sind als theologische Pfleger der antiken philosophischen Ueberlieferung zu erwähnen: der gallische Presbyter Claudianus Mamertus (um 450), der Karthager Marcianus Capella (um 430), der Neuplatoniker Boëtius (470—526) als Uebersetzer und Erklärer des Aristoteles, und sein Zeitgenosse, der Mönch und Staatsmann Cassiodorus (468—560) als Begründer des mittelalterlichen „*Trivium*“ und „*Quadrivium*“ der freien Künste, ferner der spanische Mönch Isiodorus von Sevilla (um 600), der gelehrte angelsächsische Mönch Beda, genannt der Ehrwürdige (673—735), der britische Lehrer an Karl's des Grossen Hofschule Alcuinus (736—804), der als Bischof von Mainz verstorbene Rhabanus Maurus in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts und der als Papst Sylvester II. (1003) verstorbene Mönch Gerbert von Aurillac, welcher zuerst aus arabischen Uebersetzungen den Aristoteles in der französischen Kirche wieder zu Ansehen brachte, nachdem schon ein Jahrhundert früher der erste christlich-germanische Philosoph Johannes Scotus Erigena auf den Plan getreten war.

In das neunte Jahrhundert fällt zugleich das erste Auftreten der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters (vergleiche diese beiden Uebersichts-Artikel), welche beide auf die Gestaltung und Entwickelung der christlich-mittelalterlichen Philosophie einen nicht zu unterschätzenden Einfluss ausgeübt haben. War die arabische Philosophie im Morgenlande durch Alkendi und Alfarabi im 9. Jahrhundert, durch Ibn Sina (Avicenna) im Anfang des 11., durch Alghazzâli am Schlusse des 11. und im Anfang des 12. Jahrhunderts, im Abendlande (Spanien) durch Ibn Badschah (Avempace) im Anfang des 12., durch Ibn Tofail und Ibn Roschd (Averroës) in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts vertreten; so fällt die Entwickelung der jüdisch-mittelalterlichen Philosophie gleichfalls während der Zeit vom 9.—12. Jahrhundert, sowohl durch das im 9. Jahrhundert hervorgetretene Buch Jezirah und das aus dem 12. Jahrhundert stammende Buch Sohar, den Haupt- und Grundbüchern der jüdischen Kabbalah (Religionsphilosophie), als auch durch den jüdischen Neuplatoniker Salomon Ibn Gebirol (Avicebron) um die Mitte des 11. Jahrhunderts und den etwas jüngern Moralphilosophen Bahja ben Josef, sowie durch den die Philosophie bekämpfenden Dichter Jehudah ha-Levi (im 12. Jahrhundert), welchem alsbald als Vermittler des Aristotelismus mit der jüdischen Theologie Abraham ben David gegenübertrat, während der berühmteste unter den jüdischen Philosophen des Mittelalters Mosch ben Maimôn (Maimonides, gest. 1204) in seinem Buche „Führung des Verirrten“ oder „Leitung des Zweifelnden“ eine Religionsphilosophie von nachhaltigem Einfluss aufstellte.

Neben dieser Entwickelung der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters läuft die zweite Entwickelungsstufe der christlich-mittelalterlichen Philosophie vom elften bis dreizehnten Jahrhundert her, und zwar in der Grundlegung, methodischen Entwickelung und systematischen Ausbildung dreier besonderer Geistesrichtungen, einmal nämlich als eigentlich dialektische Scholastik oder theologische Schulwissenschaft, dann als anthropologisch-mystische Vertiefung in den christlichen Heilsinhalt und Heilsprocess, und endlich als eine sogenannte natürliche Theologie, welche dem strengen Kirchenglauben und seiner scholastischen wie mystischen Entwickelung gegenüber den Standpunkt der natürlichen Vernunft oder des eigentlichen Weltbewusstseins vertritt. In eben denselben drei Hauptformen durchläuft die Philosophie des Mittelalters während des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts das dritte Stadium ihrer vollendeten Durchbildung wie zugleich ihrer Auflösung. Im Allgemeinen bewegte sich die christlich-mittelalterliche Philosophie in dem gemeinsamen Streben, den Glauben und das Wissen in Einklang mit einander zu bringen, und spaltete sich diese Tendenz in eine dreifache Aufgabe: zunächst die in der geoffenbarten Wahrheit für den Verstand enthaltenen Widersprüche zum Bewusstsein zu bringen, sodann diese Widersprüche so aufzufassen, dass sie der Verstand als nothwendig zu begreifen sich gedrungen sehe, und endlich die geoffenbarte Wahrheit als ein alle Widersprüche überwindendes Ganze, als System der christlichen Wahrheit darzustellen, um auf diese Weise die Einheit der wahren Philosophie mit der wahren Religion, worauf bereits der Kirchenvater Augustinus hingewiesen und der germanische Philosoph des neunten Jahrhunderts, Johannes Scotus Erigena, gedrungen hatte. Die dialektisch-scholastische Hauptrichtung des mittelalterlichen Geistes strebt zunächst in ihrer Anfangs synkretistischen, dann vorzugsweise aristotelischen Haltung die überlieferten kirch-

lichen Dogmen vor dem Verstande zu rechtfertigen, und dieser wurde für eine möglichst wohlbegründete Accommodation an die Kirchenlehre disciplinirt, was bald mehr im Anschluss an die neuplatonische Ueberlieferung, bald durch fein ausgesponnene aristotelische Begriffe und Beweisführungen geschah. Wie schon Abälard in seinem „*Sic et non*" eine Zusammenstellung dessen gegeben hatte, was die bedeutendsten Lehrer der Kirche für wahr gehalten hatten, so war ebendasselbe durch Hugo von Sanct Victor in Paris durch seine „*Summa sententiarum*" (Summe der Glaubenssätze) versucht worden. Mit letzterm Werke ungefähr gleichzeitig erschienen die sieben Bücher „*Sententiae*" des Engländers Robert Poulain (Pullus), welcher die Reihe der seit Buläus (dem Verfasser einer Geschichte der Pariser Universität, 1665) als „Summisten" bezeichneten Verfasser sogenannter theologischer „*Summae*" oder vergleichender Zusammenstellungen theologischer Lehrsätze beginnt. Die bisherigen Sentenzen-Sammlungen wurden aber bald verdrängt durch das Werk, das von Petrus von Novara (Lombardus, gest. 1164) als dem „Meister der Sentenzen" unter dem Titel „*Sententiarum libri quatuor*" veröffentlicht wird. Dieses Werk wurde in den nächsten Jahrhunderten bis zum Ausgang des Mittelalters einige hundert Mal commentirt. Dem scholastischen Formalismus des Verstandes gegenüber machte die mystische Philosophie des Mittelalters den überlieferten Inhalt des Kirchenglaubens erst als einen zuvor innerlich erfahrenen und im Gemüthe erlebten zum Gegenstande des Erkennens. Es galt ihr nicht sowohl darum, den Lehrbegriff der Kirche systematisch zu begründen und in seiner begrifflichen Wahrheit zu beweisen, als vielmehr den psychologischen Process darzustellen, durch welchen sich in jedem gläubigen Gemüthe die christlichen Heilsthatsachen zur Verwirklichung bringen. Durch die mystischen Kirchenlehrer wurde die Meditationenliteratur des Mittelalters eröffnet. Im Unterschiede von der dialektisch-scholastischen und der mystisch-contemplativen Geistesrichtung machte sich noch eine dritte Richtung des philosophischen Geistes im Mittelalter geltend, welche als sogenannte natürliche Theologie den dogmatisch festgestellten Glaubenssätzen gegenüber den Standpunkt der natürlichen Vernunft oder des eigentlichen Weltbewusstseins vertritt, indem sie den Naturprozess und das Weltbewusstsein in christlichem Geist anzuschauen sucht. Innerhalb dieser letztern Geistesrichtung wurzelt der scholastische Gegensatz zwischen „Nominalismus" und „Realismus", welcher in verschiedenen Wendungen fast das ganze Mittelalter durchzieht und dessen Ursprung in dem Verhältniss der Scholastiker zur platonischen und aristotelischen Philosophie zu suchen ist, sofern in beiden die Stellung des Allgemeinen und Besondern eine verschiedene ist. Die Scholastiker der ersten Periode stützten sich in ihren logischen Voraussetzungen hauptsächlich auf die aristotelische Schrift über die zehn Kategorien und auf eine von Porphyrios verfasste Einleitung zu derselben, und zwar wurden beide Schriften in der Uebersetzung und den Commentaren des Boëtius benutzt. In der Einleitung des Porphyrios werden die „fünf Wörter" (oder Worterklärungen) Gattung, Art, Unterschied, Eigenthümlichkeit und Zukommendes behandelt und ein Auszug aus den logischen Schriften des Aristoteles geboten, welcher dem Schüler zuerst das Nothwendigste an die Hand geben sollte. Unter diesen Worterklärungen stehen die sogenannten Gattungs- und Artbegriffe (Universalien) obenan, um deren Bedeutung sich der Streit zwischen Realisten und Nominalisten dreht. Im frühern Mittelalter blieb die von Porphyr angeregte platonisirende Auffassung der Gattungs- und Artbegriffe die herrschende. Die Universalien oder Allgemeinbegriffe wurden als Dinge (*res*) gefasst, welchen gegenüber die sinnlichen Erscheinungen oder Einzeldinge fast nur wie schattenhafte Traumbilder erschienen. Es war dies der Standpunkt des Realismus, auf welchem die Universalien in der Weise der platonischen Ideen gefasst wurden, sodass sie vor und ausser den sinnlichen Einzeldingen eine selbstständige Wirklichkeit hätten (*universalia ante rem*). Dieser Realismus wurde im Wesentlichen von der Kirche als ihre eigne Angelegenheit behandelt und galt als die rechtgläubige Ansicht über dieses Verhältniss. Dagegen wollten die Nominalisten die Gattungen und Arten, überhaupt alle Begriffe, die nicht unmittelbar etwas Einzelnes zum Gegenstand hätten, nur als blosse Namen (*nomina*) gelten lassen, welchen ausser der sprachlichen Bezeichnung (*universalia post rem*) gar keine Wirklichkeit zukäme. Ein zwischen beiden entgegengesetzten Auffassungen vermittelnder Standpunkt behauptete, dass die Allgemeinbegriffe nur ein Vorgestelltes und Gedachtes, als solches aber zugleich in und mit den Dingen gegeben seien (*universalia in re*). Der Nominalismus bildete die Opposition gegen die von der Kirche geschützte Rechtgläubigkeit und war mit seiner Tendenz offenbar im Rechte gegen den mit blossen Wörtern und Begriffshülsen getriebenen scholastischen Unfug. Dagegen hatte der Realismus eigentlich nur in der Leugnung des Nominalismus ein eignes Leben gehabt; er blieb bis gegen das Ende des Mittelalters die in der Kirche herrschende Ansicht. Nachdem jedoch seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts unter dem Einflusse der arabischen Philosophen eine vollständigere Kenntniss des Aristoteles, zunächst aus

den arabischen Uebersetzungen desselben, dann aber aus den durch die byzantinischen Gelehrten in's Abendland gebrachten griechischen Originalen sich verbreitet hatte, änderte sich allmälich das Verhältniss zwischen Nominalisten und Realisten zu Gunsten der nominalistischen Auffassung, deren spätere Herrschaft überdies durch die byzantinische Logik befördert wurde.

Die Hauptvertreter der eigentlich scholastischen Richtung nehmen zugleich in Bezug auf die nominalistisch-realistische Streitfrage ihre Stellung ein. Urheber des Nominalismus war Roscellinus aus der Bretagne, welcher im Jahre 1092 wegen seiner Anwendung der nominalistischen Auffassung auf die kirchliche Trinitätslehre als Ketzer verurtheilt und seines Kanonikates zu Compiegne entsetzt wurde. Nachdem Roscellin durch Anselmus (Erzbischof) von Canterbury (gest. 1109) bekämpft war, wurde der realistische Standpunkt durch Wilhelm von Champeaux (als Bischof von Chalons 1150 gestorben) in bestimmter Weise entwickelt. Eine vermittelnde Richtung schlug Abälardus (1079—1142) ein, welcher wegen seiner freiern Stellung zur Kirchenlehre und seiner Verehrung des Aristoteles der Peripatetiker von Palais genannt wurde. Bei den französischen Historikern wird Abälard's vermittelnder Standpunkt, der als eine Abzweigung des Nominalismus erscheint, als „*Conceptualismus*" bezeichnet wegen seiner Hervorhebung des „*conceptus mentis*" (d. h. des subjectiven Begriffs), worin er den Universalien ihre Stellung giebt. Diesem vermittelnden Standpunkte (*universalia in re*) huldigten seitdem mit unerheblichen Modificationen die meisten und bedeutendsten Scholastiker. So namentlich die Dominikaner Vincent von Beauvais (Bellovacensis, gest. 1264), Albertus Magnus (gest. 1280) und Thomas von Aquino (gest. 1274), welcher zugleich den Unterschied der *theologia rationalis* und der *theologia revelata* festsetzte und in Betreff der Universalien lehrte, dass dieselben ursprünglich im göttlichen Verstande und erst secundär in den Einzeldingen existiren. Dagegen lehrte der Franciskaner Duns Scotus (gest. 1308), dass die Universalien ideale Realität im göttlichen Verstande haben, die reellen Existenzen der Einzeldinge dagegen als blosse Accidenzen des Allgemeinen nur formell von den Universalien verschieden seien. Demgemäss bezeichnete man die Thomisten als Realisten, die Scotisten als „Formalisten". In Opposition gegen Thomas von Aquino schrieb Heinrich von Göthals (gest. 1293) den göttlichen Ideen, nach deren Aehnlichkeit die Dinge geschaffen seien, in Gott selbst ein gegenständliches, also unabhängiges Sein zu und bezeichnete die individuellen Unterschiede als blosse unwesentliche Accidenzen. Als eine Modification des frühern nominalistischen Standpunkts kam im dreizehnten Jahrhundert der Ausdruck „Terministen" auf, vom logischen *terminus*, welcher in der byzantinischen Logik eine Hauptrolle spielte, indem die *termini* (Begriffe oder Urtheile) die unter ihnen begriffenen Dinge repräsentiren sollten. Nachdem bei dem Dominikaner Wilhelm (Durandus de St. Porciano, gest. 1332) wieder nominalistische Anschauungen durchgedrungen waren, zeigte sich eine noch entschiedenere Rückkehr zum Nominalismus bei dem Franciskaner Wilhelm von Occam (gest. 1347), welcher das Haupt der Terministen wurde, zu deren Partei auch Johann Buridan, Peter de Alliaco (d'Ailly) und Gabriel Biel im 15. Jahrhundert gehörten, während Walter Burleigh (gest. um 1337) als realistischer Bekämpfer Occam's aufgetreten war.

Die neben der Scholastik herlaufende zweite Hauptrichtung des mittelalterlichen Geistes, die mystische Philosophie des Mittelalters, trat in doppelter Abzweigung auf. Die eine Richtung schloss sich eng an den überlieferten Kirchenglauben an, während die andere sich in freieren Bahnen bewegte und in pantheistischer Ueberschreitung des Kirchenglaubens die religiöse Lebensentwickelung als einen innerlichen göttlichen Lebensprocess selbst darstellte. Während letztere im Anfang des vierzehnten Jahrhunderts an dem Dominikanermeister Eccard (Eckart) ihren kühnsten Vertreter gefunden hat, entwickelte sich die Mystik des traditionellen Kirchenglaubens seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts bei Bernhard von Clairvaux und in der Schule von St. Victor zu Paris (Hugo und Richard), im dreizehnten Jahrhundert bei Johannes Fidanza (Bonaventura) und im vierzehnten Jahrhundert durch Tauler, Suso und Ruysbroek zu ihrer vollen Vertiefung in das christliche Gemüthsleben, um in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts bei dem Verfasser der Schrift „Deutsche Theologie" ihre gediegene Vollendung zu erhalten und gleichzeitig am Ausgang des Mittelalters bei Johannes Charlier (Gerson) zu ihrer kritischen Selbstbetrachtung und zum Bewusstsein über ihren bisherigen Verlauf zu gelangen.

Die methodische Ausbildung der natürlichen Theologie begann im Anfang des zwölften Jahrhunderts durch Adelard von Bath, wurde durch den Platoniker Bernhard von Chartres (Bernardus Silvestris) und dessen Schüler Gilbert von Poitiers (Porretanus), sowie durch Wilhelm von Conches (gest. 1150) gegen die Mitte desselben Jahrhunderts fortgesetzt und im dreizehnten Jahrhundert durch Robert Grosshead von Lincoln (gest. 1254) und insbesondere durch dessen Schüler, den Franciskaner

Roger Bacon (1214—1292) zur Vollendung geführt. In demselben Sinne wirkte Wilhelm von Auvergne (gest. 1249), Vincenz von Beauvais (gest. um's Jahr 1264) und ein Anhänger Bacon's, Peter von Apono (gest. 1315) sowie der spanische Arzt Raymund von Sabunde (oder Sabeyde) welcher als Lehrer in Toulouse um's Jahr 1437 starb. Neben diesen Männern hat am Ausgange des Mittelalters Nicolaus von Cues (Cusanus, 1401 — 1464) nicht blos die systematische Vollendung der kirchlichen Weltanschauung dargestellt, sondern auch durch fleissige mathemathische, mechanische und astronomische Forschungen die Reihe jener naturalistischen Gegner der scholastischen Philosophie eröffnet, welche im sechzehnten Jahrhundert (Cardanus, Telesius, Patricius, Ramus) den Umschwung des philosophischen Geistes und dessen Emancipation von der Autorität der Kirche anbahnten, nachdem sich die Scholastik des Mittelalters schon seit dem dreizehnten Jahrhundert mit ihrer kläglichen Lehre von der zweifachen Wahrheit innerlich zu zersetzen begonnen hatte. Diese Lehre tauchte in dem Sinne, dass etwas in der Theologie wahr sein könne, was es nicht ebenso in der Philosophie sei und umgekehrt, zuerst im Jahr 1247 in Frankreich auf, als der Pariser Lehrer Johannes de Brescain den ihm gemachten Vorwurf ketzerischer Lehren damit abwies, dass er seine Sätze nicht als theologische aufgestellt habe, sondern nur in philosophischem Sinne aufrecht halte. Als eine besondere Form des in den spätern Jahrhunderten des Mittelalters sichtbaren Ringens nach der Freiheit des philosophischen Denkens, gegenüber der übermächtigen Autorität der Kirche, hatte diese schon von Raymundus Lullus um's Jahr 1310 als ein averroistischer Irrthum bekämpfte Lehre ihren Ursprung in der That in den Schriften des Ibn Roschd (gest. 1198), welche auf die christlichen Scholastiker schon im dreizehnten Jahrhundert Einfluss gewann. War Averroës für das Mittelalter einerseits der „grosse Commentator" (des Aristoteles), so hiess derselbe andrerseits der „Vater der Ungläubigen". Seine Lehre war eben philosophisch wahr, aber theologisch falsch, und wie dieselbe in Italien, in der Averroistenschule zu Padua sich am Längsten erhielt, so tauchte hier auch noch im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert die Lehre von der zweifachen Wahrheit auf, nachdem dieselbe bereits im vierzehnten Jahrhundert bei dem Franciskaner Wilhelm von Occam (gest. 1347) ihren entschiedenen Ausdruck in der Erklärung gefunden hatte, dass es unmöglich sei, die Vernünftigkeit der kirchlichen Dogmen überzeugend darzuthun, dass also dieselben philosophisch keine Wahrheit beanspruchen dürfen, diese dagegen aus der Autorität der Kirche folge, der sich die Vernunft unterwerfen müsse. Am Anfang des sechzehnten Jahrhunderts hat in Padua Pomponazzo (gest. 1525), der Führer der averroistischen „Alexandristen", den Gegensatz zwischen Glauben und Wissen zur Grundlage seines Systems gemacht; auch der Paduaner Lehrer Achillini (gest. 1512) hatte fortwährend in seinen Schriften den Unterschied von Theologie und Philosophie betont. Nachdem das Lateranconcil des Jahres 1512 ausdrücklich die Lehre verdammt hatte, dass dem Glauben der Kirche entgegengesetzte Meinungen philosophisch wahr sein könnten, war Cremonini (gest. 1631) der letzte, welcher die Lehre von der zweifachen Wahrheit vertrat.

B. Hauréau, de la philosophie scolastique I. II. 1850 (2 éd. 1872).

A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters (1854—1866), in 3 Bänden.

A. Stahr, Geschichte der Aristotelischen Schriften. Eine gekrönte Preisschrift von Jourdain, aus dem Französischen übersetzt. 1831.

M. Schneid, Aristoteles in der Scholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter (1875).

M. Maywald, die Lehre von der zweifachen Wahrheit, ein Versuch der Trennung von Theologie und Philosophie im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der scholastischen Philosophie. (1871).

H. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter (1875) in zwei Bänden.

Mnaseas wird unter den Nachfolgern des Ainesidêmos als Mitglied der skeptischen Schule genannt und war vermuthlich eine und dieselbe Person mit dem bei Galênos genannten Arzt und Methodiker Mnaseas.

Mnasôn aus Phokis wird unter den persönlichen Schülern des Aristoteles genannt.

Mnêsarchos war der Nachfolger des Stoikers Panaitios in Athen, wo ihn Cicero und Antiochos aus Askalon hörten.

Mochos oder Moschos wird als ein uralter phönizischer Philosoph genannt, welchem Demokritos seine Atomenlehre verdankt hätte und von welchem noch zur Zeit des Stoikers Poseidonios eine Schrift vorhanden gewesen sein soll, die jedoch wahrscheinlich jüngeren Ursprungs ist und nur unter dem Namen des alten phönizischen Philosophen verbreitet wurde.

Moderatos aus Gadeira in Phönizien war ein Neupythagoreer des ersten christlichen Jahrhunderts und wird als Verfasser mehrerer Bücher „pythagoreischer Vorträge" genannt, woraus uns die Neuplatoniker Porphyrios und Simplikios einige Bruchstücke erhalten haben. Er behauptete, die alten Pythagoräer selber hätten bereits mit Absicht die höchsten Wahrheiten in Zahlen dargestellt. Die Zahl Eins sei das Sinnbild der Einheit und Gleichheit, der Ursache und des Bestands der Dinge; die Zahl Zwei dagegen das Symbol der Ungleichheit, der Trennung und Veränderung in der Welt.

Moiragenês (Moeragenes) wird unter denen genannt, welche schon vor dem historischen Romane des Flavius Philostratus Denkwürdigkeiten des neupythagoreischen Wundermannes Apollonios von Tyana verfassten.

Molitor, Franz Josef, war 1779 zu Oberursel bei Frankfurt als der Sohn eines kurmainzischen Beamten geboren und zuerst auf den Gymnasien zu Bingen, Aschaffenburg und Mainz gebildet; dann hatte er seit 1797 in Mainz und Aschaffenburg, seit 1799 auch in Marburg Jurisprudenz, daneben auch Geschichte und Philosophie studirt. In seinen ersten Schriften zeigte er sich vorzugsweise von Schelling angeregt, wollte jedoch dessen Ideen durch die Anschauung von Görres und Friedrich von Schlegel ergänzt wissen. Diese Schriften waren: „Ideen zu einer künftigen Dynamik der Geschichte“ (1805), worin es Molitor auf eine philosophische Betrachtung der Weltgeschichte abgesehen hatte; dann „der Wendepunkt des Antiken und Modernen oder Versuch, den Realismus mit dem Idealismus zu versöhnen“ (1805) und „Ueber die Philosophie der modernen Welt; eine Epistel an Herrn Geh. Rath Sinclair in Homburg“ (1806). Durch den Fürsten Primas von Dalberg erhielt Molitor 1806 an dem hauptsächlich für die höhere Bildung des Judenthums bestimmten Philanthropin in Frankfurt eine Lehrstelle, welche er bis zum Jahr 1824 versah. Daneben war er (1806—12) Lehrer der Geographie und Physik am Friedrichsgymnasium in Frankfurt und gab auch an andern Lehranstalten und in Familien Unterricht. Mittlerweile war er in seinen philosophischen Anschauungen unter den Einfluss der Schriften Franz Baader's, des bayerischen Theosophen und Naturphilosophen, getreten und im Jahr 1813 durch einen geistreichen Offenbacher Juden, Namens Metz, zu hebräisch-kabbalistischen Studien geführt worden und suchte nun die Kabbalah aus ihren hebräischen Quellen kennen zu lernen. Das nächste Ergebniss dieser Studien wurde als erster Band seines Werkes „Philosophie der Geschichte oder über Tradition“ (1824) veröffentlicht. Als eine Art von historischer Einleitung zum ganzen Werke enthielt dieser Band die Geschichte der mündlichen Ueberlieferung bei den Juden, wurde jedoch später ganz umgearbeitet und in dieser veränderten Gestalt 1853 neu herausgegeben. Nachdem Molitor schon früher in den Freimaurerorden getreten war, gab er gegen das Ende der zwanziger Jahre seine Unterrichtsstunden auf und wurde durch die ihm von mehreren königlichen und fürstlichen Persönlichkeiten zu Theil gewordene Unterstützung in den Stand gesetzt, mit einem für den Junggesellen ausreichenden Auskommen sich allein seinen Studien zur Vollendung seines Haupt- und Lebenswerkes zu widmen. Im Jahr 1834 erschien der zweite Band, welcher einen Grundriss des gesammten speculativen Systems der Kabbalah nach Molitor's Auffassung enthielt. Im dritten Theil (1839) wurde das Verhältniss zwischen Heiden-, Juden- und Christenthum erörtert. In Folge dieser Veröffentlichungen hatte sich um den Frankfurter Theosophen ein auserlesener Kreis von gelehrten und ungelehrten Männern und Frauen gesammelt. Er empfing in seinem kleinen, engen und von Tabaksrauch geschwärzten Zimmer auch Fürsten, Minister, Bundestagsgesandte, Generale und vornehme Damen. In spätern Jahren körperlich hinfällig und fast gelähmt, empfing der an Geist immer jugendfrische Greis in seinem Grossvatersessel sitzend die Besuche seiner Verehrer und Verehrerinnen, mit denen er sich in lebhaftem Gespräch über innere Lebenserfahrungen erging. Erst im Jahr 1853 erschien die erste Abtheilung des vierten Bandes, worin die Bedeutung der Kabbalah für das Christenthum und die christliche Philosophie erörtert wird. In den letzten Jahren seines Lebens war er so leidend, dass er nicht zur Fortsetzung und Vollendung des Werkes kam, dessen fünfter Band endlich die Darstellung der Lehren der Kabbalah mit deren eignen Worten hatte geben sollen. Der in diesem seinem Lebenswerke hervortretende philosophische Standpunkt Molitor's ist der mystisch-theosophische. Wegen seiner weiblich empfänglichen Natur bedarf der Mensch zur Entfaltung des Erkenntnisskeimes, den er in sich trägt, der Befruchtung von Seiten der Aussenwelt nicht minder, wie der sich offenbarenden Gottheit. Neben der in den heiligen Schriften niedergelegten sententiösen Offenbarung läuft von jeher eine erklärende und mündlich fortgepflanzte her. Beide verhalten sich zu einander, wie Körper und Seele. Im Besitze der Schrift und der Tradition sind nur die Juden geblieben, in deren Gesetzesbund und Patriarchengeschichte die ganze Zukunft der Kirche Christi in vorbildlicher (typischer) Weise verborgen liegt, sodass der christliche Gnadenbund, weil ihm das eigne Gesetz fehlt, nur mystisch verklärtes Judenthum ist. Die Bedeutung der jüdischen Kabbalah für die Dogmen und Satzungen der Kirche liegt in der Erweckung einer höhern Mystik, welche die eigentliche christliche Philosophie erzeugt. Indem diese das deistische wie pantheistische und materialistische Element gleichmässig ausschliesst, verbindet sie mit einer lebendigen Naturerkenntniss, die auch das magische Element einschliesst, zugleich eine Ethik, welche sich auf die wahre Reinheit und Lauterkeit der mystischen Vergottung aufbaut.

Monboddo, James Burnet Lord, war 1714 auf seinem Familien-Stammgute Monboddo in der schottischen Grafschaft Kinkardine geboren, hatte zu Aberdeen und

auf der holländischen Universität zu Gröningen studirt, dann als Advokat und nachher als Richter in Edinburg gewirkt, wo er 1799 starb. Er hat sich durch zwei umfangreiche Werke bekannt gemacht, von welchen das eine *On the origin and progress of language* (1773—82) in fünf Bänden, in deutschem Auszug von E. A. Schmidt, mit Vorwort von Herder (1784—85) in zwei Bänden, das andere unter dem Titel *Ancient metaphysic or the science of universals* (1779—1799) in sechs Bänden erschien. Das erstere Werk ist für die Geschichte der Sprachphilosophie von Interesse, während das andere den Verfasser als Gegner von von Newton und Locke und als Bewunderer der beiden grössten Philosophen des Alterthums, Platon's und Aristoteles', zeigt, bei welchen man die Lösung aller philosophischen Probleme zu suchen hätte.

Monestrier, Blaise, war 1717 zu Antezat in Sprengel von Clermont geboren, durch die Jesuiten gebildet und auch einige Zeit Mitglied ihres Ordens, trat jedoch wieder aus, lehrte einige Jahre lang Mathematik am Collège zu Clermont, dann Philosophie am Collège zu Toulouse, wo er 1776 starb. Ausser einem theologischen Werke *Les principes de la piété chrétienne* (1756, in zwei Bänden) hat er ein planlos und in schlechtem Stil geschriebenes Buch *La vraie philosophie* (1775) veröffentlicht, worin er die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts und besonders das Holbach'sche „*Système de la nature*“ bekämpft und aus einer an die Gedanken des Abbé de Lignac sich schülerhaft anschliessenden Analyse der menschlichen Seelenvermögen die Verschiedenheit der Seele vom Körper und die Existenz der göttlichen Vorsehung zu beweisen sucht.

Monimos aus Syrakus war ursprünglich Sklave eines Wechslers aus Korinth, welcher ihn jedoch fortjagte, weil er in kynischer Verachtung der irdischen Güter das Geld auf die Strasse zu werfen anfing. Von Diogenes Laërtios wird er als Schüler der Kyniker Diogenês und Kratês und als Verfasser einiger zum Skepticismus sich hinneigenden Schriften genannt, von welchen sich jedoch Nichts erhalten hat.

Montaigne, Michel de, war 1533 auf dem gleichnamigen Stammschlosse seiner Familie im alten Perigord geboren und genoss dort den Unterricht eines deutschen Hauslehrers, der nur lateinisch mit ihm sprechen durfte. Im Verkehr mit vielen Gelehrten, die im Schlosse Montaigne gern gesehen waren, frühzeitig nach verschiedenen Richtungen hin vielseitig angeregt und gebildet, war er als jüngerer Sohn für die juristische Laufbahn bestimmt. Nachdem er auf einer Reise nach Italien seine Bildung vollendet hatte, wurde er Maire und Parlamentsrath in Bordeaux. Nach dem Tode seines Vaters und ältern Bruders in den Besitz der Herrschaft Montaigne gelangt, zog er sich von den öffentlichen Geschäften zurück und lebte als unabhängiger Landedelmann auf seinem Stammgute, wohin er von häufigen Reisen stets mit neuer Lust zurückkehrte, bis zu seinem Tode, welcher ihn 1592 mitten unter seinen literarischen Beschäftigungen überraschte. Zeitlebens dem katholischen Glauben seiner Väter ergeben, aber allen religiösen Streitigkeiten abhold, hat er sich aus der Lectüre des Seneca und Plutarch einen mit etwas Skepsis versetzten philosophischen Eklekticismus angeeignet und auf diesem Boden seine auf Selbstbeobachtung gegründete und durch Reisen und Umgang vermehrte Menschenkenntniss aufgetragen, deren Früchte er als „heitre Plaudereien und Phantasien“ (wie er es selber bezeichnet) in seinen drei Büchern *Essais* (1780 und 88) niedergelegt hat, welche nach seinem Tode in erweiterter Gestalt erschienen (1593) und wiederholt neu aufgelegt worden sind. Er wurde dadurch der Begründer jenes geistreichen weltmännischen, etwas frivolen Skepticismus, welcher die Lieblingsphilosophie der Franzosen im 17. Jahrhundert war. Konnte ihn später La Mettrie den ersten Franzosen nennen, welcher zu denken wagte, so wurden dessen „*Essais*“ auch für das achtzehnte Jahrhundert eine reiche Fundgrube von gelegentlich hingeworfenen gewagten Behauptungen und verwegenen Ideen, die der geistreiche Weltmann arglos hinausplauderte, ohne deren Tragweite zu beachten. Der umfangreichste dieser „Versuche“ ist der zwölfte Aufsatz des zweiten Buches, welcher eine Apologie des (von Montaigne auf Anregung seines Vaters schon in jüngern Jahren in's Französische übersetzten) Werkes von Raymund von Sabunde (gest. 1437 zu Toulouse) enthält. Montaigne's eigne Anschauungen über die Grenzen des Wissens und dessen Verhältniss zum Glauben treten darin ganz besonders deutlich hervor. Obwohl nach seiner Ansicht mit blosser Vernunft und Wissenschaft, ohne Glaube und göttliche Gnade keine gewisse Erkenntniss der Wahrheit möglich ist, so sei es doch ein löbliches Unternehmen, die Wahrheiten des Glaubens auch mit Vernunftgründen zu umgeben. Nur aber soll sich der Mensch auf seine Vernunft nicht allzuviel zu gut thun, denn die Thiere zeigen ebensoviel und oft mehr Vernunft, als die Menschen, und der Mensch wäre glücklich, wenn er von einem ebenso sichern Instinct, als die Thiere geleitet würde. Die Sinne sind der Anfang und das Ende der menschlichen Erkenntniss; aber die sinnliche Erkenntniss lässt sich keineswegs als wahre und gewisse Erkenntniss der Natur der Dinge bezeichnen. Wer vergewissert uns darüber, dass unsere sinnlichen Vorstellungen mit den Gegenständen übereinstimmen? Wer soll über

wahre und falsche sinnliche Erfahrungsurtheile entscheiden? Der Verstand, die Vernunft vermögen dies nicht; denn jeder Vernunftgrund erheischt zu seiner Stütze einen andern Vernunftgrund, und wir werden damit in's Unendliche fortgetrieben. Auch sind die Philosophen selbst niemals über irgend einen Lehrpunkt einig gewesen, und alle philosophische Systeme zusammen bieten uns nur eine Sammlung von lauter Widersprüchen. Zudem finden wir darin alle mögliche Einbildungen und Träumereien als Wahrheiten hingestellt. Nichts ist lächerlicher, als mit unserm schwachen Funken von Vernunft das göttliche Wesen bestimmen zu wollen. Je weiter wir in unserm philosophischen Forschen vorwärts schreiten, desto mehr erkennen wir die Nichtigkeit unsers Wissens und unsere Unwissenheit. Nicht viel von der Philosophie zu halten, ist die wahre Philosophie. Alles was wir ohne die Leuchte der göttlichen Gnade einsehen, ist nur Eitelkeit und Thorheit. Dies gilt nicht blos von unsern theoretischen, sondern ebenso von unsern praktischen Einsichten. Eine Regel für unser Verhalten ist nothwendig, aber woher sollen wir sie nehmen? Soll sie keine zufällige und veränderliche sein, so muss die Unterwerfung unter Gott und der Gehorsam gegen ihn die erste Tugend des Menschen sein.

Motaigne, Essais. Edition épurée, précédée d'une notice par l'abbé Musart. 1848.

J. Fr. Payen, documents inédits ou peu connus sur Montaigne. 1848.

E. Catalan, études sur Montaigne. Analyse de sa philosophie. 1847.

A. Leveau, étude sur les essais de Montaigne. 1870.

Montesquieu, Charles de Secondat, Baron de la Brède et de Montesquieu, war 1689 im Schlosse La Brède bei Bordeaux geboren und schon im 25. Lebensjahre Rath beim Parlament in Bordeaux und 1716 Präsident desselben. Sein Amt nahm seine Zeit nur wenig in Anspruch und er benutzte dieselbe Anfangs vorzugsweise zu philosophischen, dann zu historischen und politischen Studien. Im Jahre 1721 veröffentlichte er seine *„Lettres persanes“*, welche in einer halbromanhaften Einkleidung eine ebenso glänzend geschriebene, als treffende Satire auf die unter Ludwig XIV. herrschenden Meinungen, Sitten und öffentlichen Zustände enthielten und energisch für religiöse und politische Freiheit in die Schranken traten. Er erblickt in der Monarchie nur ein nothwendiges Uebel, um der Verdorbenheit der bürgerlichen Gesellschaft und den rohen Ausbrüchen des Lasters Schranken zu setzen. Andrerseits richtet er mit ebenso geistreich schlagendem, als bitterm Witz seine Angriffe auf die kirchliche Rechtgläubigkeit, das Papstthum, den Cölibat, die Klöster, die Ketzergerichte und jegliche Art von Unduldsamkeit. Nachdem er im Jahr 1726 sein Amt niedergelegt hatte, widmete er sich ganz seinen politischen und geschichtlichen Studien, ging 1728 auf Reisen und zog sich nach der Rückkehr aus England 1729 in die ländliche Einsamkeit seines Schlosses La Brède zurück, wo er sich einen englischen Park anlegte und seinen Studien lebte, deren Ergebniss zunächst das Werk *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) war, als dessen Fortsetzung und Ergänzung später das Werk *De l'esprit des lois* (1748) folgte. Diese Werke enthalten eine vergleichende Staats- und Verfassungsgeschichte und bilden die Grundlage einer Geschichtsphilosophie. Der Schwerpunkt der einzelnen, nur in losem Zusammenhange mit einander stehenden, Adhandlungen oder 31 Bücher des Werkes „Vom Geist der Gesetze“ liegt in der scharfen Hervorhebung der Naturbedingtheit aller staatlichen und rechtlichen Einrichtungen durch Boden und Klima, Sitten, Bildung und Religion, in der innigen Wechselwirkung zwischen den Gesetzen und dem Volksgeist und in der Darlegung, dass der Zweck des Staates kein anderer sei, als die unabweisbare Verwirklichung gesetzlicher Freiheit, welche am Besten durch die Verbindung der Volksvertretung mit dem Königthume, d. h. durch die constitutionelle Monarchie erreicht werde. Das Werk „Vom Geist der Gesetze“ schlug mächtig ein, erlebte in den ersten achtzehn Monaten 22 Auflagen und wurde bald in alle Sprachen Europa's übersetzt. Nach der Veröffentlichung desselben war der sechzigjährige Verfasser von seinen Gütern aus der Provinz nach Paris übergesiedelt, wo er hauptsächlich in den Kreisen der Herzogin d'Aiguillon und der Madame Du Deffand lebte. Selbst Frau von Pompadour bewunderte das Werk und schrieb 1751 an Montesquieu: „Sie verdienen den Titel eines Gesetzgebers von Europa, und ich zweifle nicht, dass man Ihnen denselben bald geben wird.“ Doch erschienen auch manche bittere und den Verfasser fast verketzernde Kritiken, die demselben die letzten Jahre seines Lebens verbitterten. Gegen eine dieser Kritiken, welche den Abbé Bonnaire zum Verfasser hatte, veröffentlichte Montesquieu eine *„Défense de l'esprit des lois“*. Auf die französische Revolution vom Jahre 1789 waren die Ideen Montesquieu's von unverkennbarem Einfluss und das Werk „Vom Geist der Gesetze“ ist bis in das gegenwärtige Jahrhundert die Schule aller Staatsmänner geworden. Was dem Verfasser von wohlmeinenden Freunden brieflich zur Berichtigung seiner Auffassungen in manchen Punkten mitgetheilt worden war, wurde von ihm noch für dasselbe verarbeitet, und mit diesen Zusätzen vermehrt wurde das Werk nach des Ver-

fassers Tode in derjenigen erweiterten und verbesserten Gestalt veröffentlicht, (1757), in welcher dasselbe in die Sammlungen seiner Werke übergegangen und auch von A. W. Hauswald mit Anmerkungen in's Deutsche übersetzt worden ist (1804), in drei Bänden. Montesquieu starb 1755 zu Paris, wo sein Leichenbegängniss durch die Betheiligung aller Stände eine förmliche Nationalfeier ward. In seinen philosophischen Anschauungen war Montesquieu ein Anhänger der Schule des Cartesius, dessen Methode er in die historische Wissenschaft einführte. In einer der Reden, die er in den Jahren 1716—1726 in der Akademie zu Bordeaux hielt, sagte er: „Dieses grosse System des Descartes, welches man nicht ohne Erstaunen liest, dieses System, welches allein alle jemals erschienenen weltlichen Schriften aufwiegt, welches so stark die Vorsehung schützt und sie mit soviel Grösse und Einfachheit handeln lässt, dieses unsterbliche System, welches in allen Zeiten und Revolutionen der Philosophie bewundert werden wird, ist ein Werk, für dessen Vervollkommnung sich alle Denkenden mit einer gewissen Eifersucht interessiren müssen." In seinen religiösen Ueberzeugungen war Montesquieu Deist. „Vergebens (sagt er) läugnet der Freigeist das Dasein einer Gottheit, welche er fürchtet. Er selbst ist der stärkste Beweis einer solchen, und er kann nicht die geringste Beobachtung über seine Individualität anstellen, die nicht für ihn ein die Freigeisterei niederschlagendes Argument ist." Dabei protestirt er jedoch gegen jede persönliche Einmischung Gottes in die Weltordnung und hält an der Ueberzeugung fest, dass Gott nur durch die von Anfang an bestehenden grossen Gesichtspunkte (Gesetze) den Lauf der Dinge leitet. Alle Wesen haben ihre Gesetze, die Gottheit selbst hat ihre Gesetze, die über den Menschen stehenden Intelligenzen haben ihre Gesetze, und der Mensch hat die seinigen, Die Gesetze sind die Beziehungen, welche zwischen der uranfänglichen Vernunft und den verschiedenen Wesen bestehen, und wiederum die Beziehungen dieser Wesen unter sich. Da wir sehen, dass die Welt durch die Bewegung der Materie gebildet und der Intelligenz beraubt, immerwährend besteht, so müssen die Gesetze der Bewegung unbeweglich und unveränderlich sein. Es wäre sinnlos, zu sagen, dass der Schöpfer ohne diese Gesetze die Welt regieren könnte, weil eben ohne sie die Welt nicht bestehen würde. Die Seele ist frei; sie ist das Werkzeug ihrer Bestimmung (*détermination*), und es giebt Gelegenheiten, wo sie soweit unbestimmt (*indéterminée*) ist, dass sie selbst nicht weiss, nach welcher Seite sie sich entscheiden soll. Oft macht sie nur Gebrauch von ihrer Freiheit eben der Freiheit halber, sodass also Gott selbst ihre Selbstbestimmung nicht im Voraus erkennen kann, weder in der Handlung der Seele selbst, noch in dem Eindruck der Objecte auf dieselbe. Wie sollte Gott Dinge vorhersehen können, die von der Selbstbestimmung der freien Ursachen abhängen. Wenn man den menschlichen Körper studirt und sich die unabänderlichen Gesetze vergegenwärtigt, die in dieser kleinen Welt regieren; wenn man diese unendliche Zahl von Theilchen beobachtet, welche alle für das Gemeinwohl arbeiten, diese Lebensgeister gebieterisch und doch so gehorsam; diese Bewegungen so abhängig und doch zuweilen so frei; diesen Willen, welcher als König herrscht und als Sklave gehorcht; diese Maschine, so einfach in ihrer Handlung und so zusammengesetzt in ihren Hülfsquellen; diese beständige Ersetzung von Kraft und Leben: welche grosse Ideen von Weisheit und Oekonomie eröffnen sich uns dann! Diesen Anschauungen entsprechend fasst Montesquieu auch das Sittliche nur von der Seite auf, wie es als Wirkung der äussern Natur, der menschlichen Leidenschaften und der Religion oder der politischen Einrichtungen sich darstellt. Das Interesse gilt ihm als der grösste Monarch in der Welt, und das wohlverstandene Interesse führt die Menschen zur Ausübung der Gerechtigkeit, während sie durch Selbstsucht und Ungerechtigkeit zu Grunde gehen. Die politische Tugend, die Liebe des Vaterlandes und der Gesetze, welche die Grundlage aller übrigen Tugenden ist, besteht nur in dem Vorziehen des allgemeinen Interesses vor dem eignen. Die Beobachtung der Gesetze, die Liebe zu den Menschen, die Pietät gegen die Eltern sind als Wirkungen der Religion anzusehen, aus welcher die Gesetze der Vollkommenheit gezogen werden sollen, welche die Güte des Individuums zum Gegenstand haben.

Moore, Thomas (bekannter unter dem latinisirten Namen Thomas Morus) war 1480 in London geboren, hatte in Oxford die Rechtswissenschaft studirt und eine Zeitlang in der Karthause zu London ein klösterlich beschauliches Leben geführt, war dann als Sachwalter, später als Friedensrichter thätig, bis er unter Heinrich VIII. die Würde des Lordkanzlers erhielt, als solcher aber für seinen, den Ehescheidungsverhältnissen des Königs gegenüber gezeigten standhaften Freimuth in den Tower (das Staatsgefängniss) und von da auf's Schaffot wandern musste (1535). Ein Gegner der scholastischen Philosophie und Luthers, bekannte sich Moore zu der damals wieder erweckten platonischen Philosophie, von welcher er auch den Grundsatz aufnahm, die Philosophen sollten Könige und Rathgeber der Könige sein. Ausser Epigrammen und Briefen hat er ein philosophisch-politisches Werk verfasst, dessen

Handschrift (1517) von seinem Freunde Erasmus von Rotterdam an den berühmten Basler Drucker Frobenius gesandt wurde, durch welchen das Werk unter dem Titel „*De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*“ (1518) veröffentlicht wurde. Nachmals wurde es öfter wieder aufgelegt und in alle Sprachen Europa's übersetzt. Die erste englische Uebersetzung wurde von E. Arber (1869) neu herausgegeben; in deutscher Uebersetzung erschien dasselbe (1846) von Oettinger und (1874) von H. Kothe. Des Verfassers Gedanken über Entstehung und Aufgabe des Staats werden in die Form eines Romans gekleidet, worin der weitgereiste Weltumsegler Raphael Hythlodaeus von den auf einer erdichteten Insel Utopia vorgefundenen staatlichen Einrichtungen erzählt, deren Einführung für die europäischen Länder derselbe mehr wünscht, als zu hoffen wagt. Es wird unter dieser Form nach dem Vorbilde der platonischen Republik das Ideal eines Staates entworfen, worin aller Unterschied der Stände aufgehoben ist, Gemeinschaft des Besitzes und vollkommene Religionsfreiheit herrscht. Dass dies das Ziel staatlicher Entwickelung war, welches Morus für seine Zeit im Auge hatte, geht aus der Schlussrede hervor, die er seinen Raphael halten lässt. Ich habe euch (sagt er) nicht nur die beste Form des Staats geschildert, sondern auch die einzige, die ihn berechtigt, sich ein Gemeinwesen zu nennen. Denn anderwärts redet man überall von öffentlichem Wohle und sorgt für das private, hier aber wird das allgemeine Beste wirklich gefördert. Anderwärts weiss ein Jeder, dass er trotz der Blüthe des Staates verhungern wird, wenn er nicht noch besonders für sich Sorge trägt, und die Nothwendigkeit drängt ihn, mehr an sich selbst, als an die Andern und das Volk zu denken. Hier aber, in Utopien, wo Allen Alles gehört, fürchtet keiner, dass ihm jemals etwas mangeln werde, sobald die öffentlichen Vorrathshäuser voll sind. Denn da ist keine übelwollende Vertheilung, kein Bettler und Darbender, und während Keiner ausschliessliche Besitzthümer hat, sind Alle reich. Und wo gäbe es grössern Reichthum, als dass wir aller Sorge enthoben, mit frohem und ruhigem Muthe leben, nicht bange um unsere Nahrung, nicht die Armuth der Kinder fürchtend, sondern des Glückes der Unsrigen sicher? Was ist das anderwärts für eine Gerechtigkeit, wenn ein Adliger oder ein Geldmann oder ein Wucherer oder ein Müssiggänger ein glänzendes und üppiges Leben führt, während der Ackersmann, der Schmied, der Fuhrmann bei so angestrengt unablässiger Arbeit, dass sie kaum das Vieh aushält, und daneben doch bei so nothwendiger Arbeit, dass ohne dieselbe der Staat nicht bestehen könnte, gleichwohl ein so elendes Dasein fristet, dass das Vieh besser daran zu sein scheint, weil es nicht so unaufhörlich geplagt wird, nicht viel schlechtere und ihm wenigstens angenehmere Nahrung erhält und für die Zukunft nicht zu sorgen noch zu fürchten braucht, während jener von der fruchtlosen Mühe in der Gegenwart gequält und von der Angst um ein hab- und hülfloses Alter getödtet wird? Betrachte ich unsere gegenwärtigen Staaten, so sehe ich Nichts anders, als eine Verschwörung der Reichen, die unter dem Namen des Staates für ihren Vortheil sorgen und alle Künste und Mittel ausfindig machen, um das auf üble Weise Erworbene zu erhalten, die Arbeit und den Schweiss der Armen aber um den niedrigsten Preis für sich zu kaufen und zu missbrauchen. Dagegen ist in Utopien mit dem Gebrauch des Geldes auch alle Habgier aufgehoben, und welche Last von Leiden ist damit abgeworfen, welche Saat von Verbrechen mit der Wurzel ausgerissen! Die Reichen sollten es selber fühlen, wie viel besser es ist, nichts Nothwendiges zu entbehren, als viel Ueberflüssiges zu besitzen. Und kämpfte nicht die alte Schlange, die Hoffahrt, dagegen, so würde längst die vernünftige Rücksicht auf das eigne Wohl und auf das Ansehen unsers Heilandes Jesu Christi die ganze Welt zu einer so glücklichen Lebensordnung hingeführt haben! — So dachte, so schrieb der englische Staatskanzler als platonischer Philosoph in demselben Jahrzehnt, als in Deutschland Thomas Münzer, der „Prophet mit dem Schwerte Gideons“ seinen christlichen Socialismus im deutschen Bauernkrieg mit Waffengewalt einzuführen suchte. Die nüchterne Weisheit der geschulten und berufenen Lenker der Staaten nannten mit dem von Morus eingeführten Namen „Utopien“ jedes erträumte Phantasiegebilde eines Musterstaates, wie er nie und nirgends in Wirklichkeit bestanden hat. Was aber seitdem als „utopistische“ Bestrebungen belächelt wurde, was in Moore's „Utopia“ zuerst vorgetragen und ein Jahrhundert später von Tommaso Campanella in ähnlicher Gestalt wiederholt wurde, war in Wahrheit die erste sociale und communistische Theorie der Neuzeit, die erste phantastische Einkleidung von Ideen, die wiederum ein Jahrhundert später im „*Code de la nature*“ vom Abbé Morelly als Gesetzbuch der socialistischen Bestrebungen des neunzehnten Jahrhunderts verkündet wurden.

G. Th. Rudhart, Thomas Morus, aus den Quellen bearbeitet. 1829.

Mackintosh, Life of Sir Thomas Moore, 1830 (1844).

C. Dareste, Thomas Morus et Campanella. 1843.

More, Henry, war 1614 zu Grantham in Lincolnshire in einer streng calvinistischen Familie geboren, seit seinem vierzehnten Jahre in der Schule zu Eton und dann im Christ-College zu Cambridge gebildet, wo er nachmals als Fellow angestellt wurde, was er sein Leben lang blieb, da er den Eintritt

in höhere Stellungen verschmähte. Er lebte eng befreundet mit dem gleichgesinnten mystisch-theosophischen Theologen Ralph Cudworth und starb 1687 in Cambridge. In Folge seiner planlos betriebenen philosophischen Studien hatte er Anfangs pantheistischen Anschauungen gehuldigt, wurde jedoch von diesen durch das Studium des Neuplatonikers Plotinos und des Hermes Trismegistos, nach Anleitung des Marsilius Ficinus, dann der Schrift „Die deutsche Theologie" befreit. Daran schloss sich zuerst das eifrige Studium der Werke des Cartesius, welches ihn kurze Zeit zum Cartesianer machte, schliesslich aber zu dem Ergebnisse führte, dass die Methode und Grundbegriffe des Descartes ebenso, wie dessen mechanische Naturerklärung zu verwerfen sei. Die Einseitigkeit des Cartesianismus sollte durch den Platonismus zur wahren Philosophie ergänzt werden, welche bereits in der weit über Moses hinausreichenden jüdischen Kabbalah niedergelegt sei und sich durch Vermittelung der mosaischen Schriften auf Pythagoras und Platon fortgepflanzt habe. Die Schicksale sowohl, als auch der Lehrinhalt dieser kabbalistischen Philosophie wurden von More in zahlreichen englisch und lateinisch geschriebenen Arbeiten entwickelt. Die ursprünglich englisch geschriebenen hat er selbst gesammelt und unter dem Titel „*Collection of several philosophical writings*" (1661, in 2 Bänden) herausgegeben, dann aber zugleich in's Lateinische übersetzt und nebst andern lateinisch geschriebenen mit Unterstützung eines freigebigen jungen Verehrers John Cockshut unter dem Titel veröffentlicht „*Henrici Mori Cantabrigiensis opera omnia*" (1679), in drei Folianten. Darunter befinden sich, von mehreren speciell kabbalistischen Schriften abgesehen, welche nachmals auch in der „*Cabbala denudata*" von Knorr von Rosenroth abgedruckt worden sind, ein *Encheiridion metaphysicum* (worin die Existenz immaterieller und übersinnlicher Dinge bewiesen werden soll), ein *Encheiridion ethicum*, ein *Antidotus adversus atheismum* und eine *Censura philosophiae teutonicae.* In den Briefen, die More im Jahr 1648 mit Descartes wechselte, bestritt er die mechanische Naturlehre desselben und nahm für Gott und die Seelen ein immaterielles Princip in Anspruch, welches zugleich als räumlich ausgedehnt und als wirksame Ursache aller Bewegung im Raume, gewissermassen als vierte Raumdimension, gedacht werden müsse. Darum haben die von More „*Nullibisten*", genannten Cartesianer mit ihrer Behauptung, dass der Geist nirgends sei, ebenso Unrecht, wie die von More nach dem Griechischen sogenannten „*Holenmerianer*" mit der Lehre, dass der Geist ganz in jedem Theile, mithin auch die Seele in allen Theilen des Leibes gegenwärtig sei. Nicht blos die organischen, sondern auch die physikalischen Körper seien von Geistern durchdrungen, welche auf der untersten Stufe als „keimkräftige Formen" wirken, auf höhern Stufen, d. h. bei Thieren, Menschen und Engeln, Seelen heissen. Der das All durchdringende, räumlich allgegenwärtige, ohne Bewusstsein und Ueberlegung wirkende allgemeine Natur- oder Weltgeist ist nicht Gott selbst, sondern nur Werkzeug Gottes und der Raum das Sensorium Gottes. Eben dieser allgemeine Weltgeist erklärt die Erscheinungen der Sympathie und Antipathie und den thierischen Instinct. In seiner aus platonischen, aristotelischen und kabbalistischen Anschauungen vermischten Moral will More die Wissenschaft, gut und glücklich zu leben, darstellen.

R. Ward, the life of the learned and pious Doctor Henry More. 1710.

Morelly, Abbé, soll (nach der „France litteraire" vom Jahr 1769) in Vitry-le-François geboren sein und dort als Lehrer gewirkt haben. Sonst ist Nichts weiter von ihm bekannt, nicht einmal sein Geburts- und Todesjahr. Ausser einem allegorischen Gedicht „*La Basiliade*" wird er als Verfasser folgender Schriften genannt: *Essay sur l'esprit humain* (1745), *Essai sur le coeur humain* (1745), *Physique de la beauté ou pouvoir naturelle de ses charmes* (1748) und *Le code de la nature ou le véritable esprit de ses lois de tout temps négligé ou méconnu* (1755, 2. édition 1760). Letzteres Werk erschien anonym und wurde lange Zeit für ein Werk Diderots gehalten und in die Gesammtausgaben seiner Werke aufgenommen, auch als solches noch 1846 von E. M. Arndt (Grundgesetz der Natur, nebst eine Zugabe) in's Deutsche übersetzt. Erst seit 1847 ist es entschieden, dass der Abbé Morelly der Verfasser ist. Als die letzte der sogenannten friedlichen „Utopien", welche in der Nachfolge der platonischen Republik erschienen sind, ist das Buch zugleich das erste Erzeugniss dieser Art in der Reihe derjenigen Schriften, welche die Tendenz hatten, unmittelbar praktisch zu werden. Der Abbé Morelly ist durch sein „Gesetzbuch der Natur" der eigentliche Vater der socialistisch-communistischen Lehren geworden, für welche im 19. Jahrhundert zuerst von Frankreich aus Propaganda gemacht wurde. Die Grundgedanken des Buchs sind folgende: Um unsere Vernunft zu wecken und uns zur Geselligkeit, zum Wohlwollen anzuspornen, setzte die Natur unsere Bedürfnisse in ein angemessenes Verhältniss zur Entwickelung unserer Kräfte. Sie liess durch gleiche Bedürfnisse und Gefühle die Menschen ihre Gleichheit in Rechten und die Nothwendigkeit einer gemeinschaftlichen Arbeit fühlen, ermahnte sie aber zugleich, einander Zugeständnisse zu machen durch Verschiedenheit der Bedürfnisse und Neigungen und wies ihnen durch die Ver-

schiedenheit ihrer Organe und Talente auch verschiedene Berufsweisen an. Auf diese den Menschen von Gott verliehene Naturordnung, welche geeignet ist, die Menschen zum Glücke zu führen, müsste man darum die sociale Ordnung gründen. Der Mensch ist von Natur gut und nur durch verkehrte Lehren und gesellschaftliche Einrichtungen verdorben. Der Eigennutz ist die Quelle alles Streites, aller Barbarei, alles Unglücks. Bessere und glücklichere Verhältnisse sind nur erreichbar durch Beseitigung des „abscheulichen“ Eigenthumes und der auf den Eigennutz gegründeten herrschenden Sittenlehre. Mit der Beseitigung des Eigenthums fallen auch seine unheilvollen Folgen weg. Das sociale Problem ist darum kein anderes, als eine Lage zu finden, in welcher der Mensch so glücklich und wohlthätig ist, als er es in diesem Leben sein kann. Die Grundlagen der Gesellschaft müssen folgende sein: Ausser den zum täglichen Gebrauche dienenden Dingen soll Nichts in der Gesellschaft Jemandem als Eigenthum angehören. Jeder Bürger wird ernährt und beschäftigt auf Kosten des Gemeinwesens. Jeder Bürger soll nach Kräften, Talenten, Alter zum gemeinschaftlichen Nutzen beitragen; seine Pflichten werden geregelt nach den Gesetzen der Einrichtung des Ganzen. Zwischen den einzelnen Gliedern der Gesellschaft findet kein Tausch und Verkauf statt; alle dauerhaften Erzeugnisse der Natur und Kunst sollen in öffentlichen Magazinen zur Vertheilung nach den Bedürfnissen gesammelt werden. Jede Stadt hat einen für ihre Erhaltung genügenden Grundbesitz. Die Arbeit für die Gesammtheit geschieht mit gemeinsamen Arbeitswerkzeugen; die Vertheilung der Arbeit an die Einzelnen geschieht nach ihrer Arbeitskraft und die Vertheilung des Ertrags nach dem Bedürfniss. Die Heirath geschieht im fünfzehnten bis achtzehnten Jahre nach eigener Wahl, jedoch mit öffentlicher Zustimmung. Die Ehe ist zehn Jahre lang untrennbar. Die Kinder bleiben zunächst bei den Eltern; dann gehen sie in die Werkstätten über, wo sie wohnen, genährt, gekleidet und unterrichtet werden. Im Alter von 14 Jahren fängt Jeder an, einen Beruf zu lernen, wozu er Neigung hat. Wer sich einer Wissenschaft oder Kunst widmet, ist darum nicht vom Ackerbau befreit; vom 20. bis 25. Lebensjahre treibt Jeder Landwirthschaft; später kann er zu seinem Berufe zurückkehren, und den nützlichen und erfindungsreichen Wissenschaften und Künsten ist freie Entwickelung gewährt. Die Aelteren leiten die Arbeiten der Jüngeren.

F. Villegardelle, Code de la nature, augmenté de fragments importants de la Basiliade, avec l'analyse raisonné du système social de Morelly. 1847.

Morgan, Thomas, war Anfangs Theologe und Prediger einer Dissentergemeinde zu Malborough. Als er sich jedoch später zum Arianismus bekannte und die Lehren der Arianer in einer im Jahr 1726 erschienenen Schrift vertheidigte, verlor er seine Predigerstelle und widmete sich der Medicin. Nachdem er sich einige Jahre in der afrikanischen Berberei aufgehalten hatte, lebte er einige Zeit unter den Quäkern zu Bristol, ohne jedoch als Arzt besonderes Glück zu machen. Die Noth trieb ihn nach London, wo er im Jahr 1737 mit der Veröffentlichung eines anonymen Werkes *The moral philosopher* begann, wovon noch zwei weitere Bände 1739 und 1740 erschienen, welche jedoch keine selbstständige Entwickelungen enthalten, sondern nur Streit- und Vertheidigungsschriften gegen verschiedene Gegner sind. In Form eines Dialogs zwischen Philalethes, einem christlichen Deisten, und Theophanes, einem Judenchristen, sollen die Grundsätze der Religion überhaupt und der christlichen insbesondere, insofern sie von der natürlichen unterschieden ist, in Betreff der sittlichen Wahrheiten, sowie der positiven Gesetze, Gebräuche, Cerimonien nebst andern wichtigen religiösen Gegenständen untersucht werden. Mit dieser Schrift trat Morgan in die Reihe der englischen Deisten und Freidenker als einer ihrer letzten Vertreter ein. Mit den vorausgegangenen Deisten hat er die allgemeine Anschauung gemein, dass die wahre natürliche Religion in der Verehrung des Einen wahren Gottes bestehe, welcher die natürliche und sittliche Welt durch seine stete Gegenwart und unmittelbare Wirkung regiere, und zwar bilde den Kern dieser Verehrung die Erfüllung aller Pflichten der sittlichen Wahrheit und Gerechtigkeit. Morgan's unterscheidende Eigenthümlichkeit besteht darin, dass er die christliche Debatte auf das Gebiet des Alten Testaments versetzt und dessen Verhältniss zum Neuen Testament und zum wahren Evangelium Christi in's Auge fasst. Obwohl er den Offenbarungscharakter des Alten Testaments bestreitet, so erkennt er doch im Christenthum eine göttliche Offenbarung an, als deren Vorzug die Klarheit und Gewissheit der Kenntniss von Gott, von unsern sittlichen Pflichten und von der Unsterblichkeit der Seele geltend gemacht wird. Man sage nicht (so heisst es im ersten Bande des Werkes), es seien dies natürliche Wahrheiten und Pflichten, die der Vernunft evident seien, und es habe deshalb keiner Offenbarung bedurft, um sie zu entdecken. Wir würden keineswegs ebensogut ohne die Wohlthat der Offenbarung zu dieser Einsicht gekommen sein. Die Bücher Euklid's, Newton's Principia enthalten allerdings natürliche Wahrheiten, die auf die Vernunft der Dinge gegründet sind; aber es müsste Jemand ein Thor oder Wahnsinniger sein, wenn er behaupten wollte, er hätte sich in diesen

Gegenständen ebensogut ohne diese Bücher unterrichten können und er sei solchen Meistern nicht zu Dank verpflichtet. Nehmen wir überdies einen Confucius, Zoroaster, Platon, Sokrates oder den grössten Moralphilosophen, der jemals ohne das Licht der Offenbarung lebte, so waren ihre Systeme der Sittenlehre mit so viel Aberglauben und plumpen Ungereimtheiten vermischt, dass sie den Hauptzweck ganz verfehlten. Alles angebliche Geheimniss in der Religion gilt ihm als Nichts anders, denn als buchstäblich verstandene und falsch angewandte Allegorie. Im Apostel Paulus sieht Morgan den grossen Freidenker der urchristlichen Zeit, den kühnen und tapfern Vertheidiger der Vernunft gegen die Autorität, im Gegensatz gegen diejenigen, welche ein gottloses System des Aberglaubens, der Blindheit und Sklaverei unter dem Vorgeben göttlicher Offenbarung wider alle gesunde Vernunft und Verstand aufgestellt hatten.

Morinière, Claude, war ein Schüler von Malebranche und veröffentlichte in seinem 25. Lebensjahre als Friedensgerichtsschreiber zu Châtelet eine Schrift „*De la science qui est en Dieu*“ (1718), worin er das göttliche Vorherwissen im Sinne von Malebranche mit der menschlichen Freiheit zu vereinigen sucht. Zugleich aber greift der Verfasser in einem Anhange zu seinem Buche die Leibniz'sche Lehre von der vorherbestimmten Harmonie vom Standpunkt des Cartesius und Malebranche an.

Mortagne, Walther von, siehe Walther von Mortagne.

Morus, Thomas, siehe Moore, Thomas.

Moschos, phönizischer Philosoph, siehe Mochos.

Moseh ben Maimôn (Maimûni) oder Moses Maimonides, auch bisweilen Ben Obeid-Allah genannt, weil er sich selbst gelegentlich Obeid-Allah (Diener Gottes) nannte, bei den Rabbinen gewöhnlich Rambam (eine durch Zusammensetzung der Anfangsbuchstaben von Rabbi Moseh ben Maimon gebildetes Wort) genannt, war 1135 zu Cordova als der Sohn eines Richters geboren und schon früh gründlich in der Theologie des Talmud gebildet und hatte dann die peripatetische Philosophie und Medicin nach den arabischen Auslegern des Aristoteles, insbesondere auch den Ibn Tofail (Abu-Bakr oder Abubacer) studirt. Bei der Vertreibung der Juden aus Spanien (1164) wanderte er mit seiner Familie zuerst nach Fez und 1165 über Palästina nach Fostat in Aegypten aus, wo er in einer öffentlichen Schule Philosophie lehrte, in die dortige Akademie der Aerzte eintrat und neben einem Handel mit Juwelen zugleich die ärztliche Praxis ausübte. Später wurde er Leibarzt des Sultans Salah-ed-din (Saladin) und seines Sohnes El-Malik el-Azîz. Neben seinem mühsamen Berufe war er in arabischer Sprache als fruchtbarer medicinischer, theologischer und philosophischer Schriftsteller thätig. Die Schriften seines jüngern Zeitgenossen Ibn Roschd (Averroës) lernte er erst wenige Jahre vor seinem Tode kennen, welcher im Jahr 1204 zu Alt-Kahirah erfolgte. Er soll zu Tiberias, in der altberühmten Rabbinengrabstätte in Palästina begraben sein. Abgesehen von einem arabisch geschriebenen, von Moseh ben Tibbon in's Hebräische übersetzten und zu Venedig (1550) gedruckten Compendium der Logik sind von ihm zwei philosophische Werke hervorzuheben. Das eine ist eine in acht Abschnitten verfasste Einleitung zu dem rabbinischen Tractat „*Abôth*“ oder zu den sogenannten Sprüchen der Väter, welche Schrift gewöhnlich kurzweg *Schemonah feraqîm* d. h. Acht Abschnitte genannt wird und sein ethisches System enthält, worin er die sittlichen Lehren jüdischer und anderer Weisen im Zusammenhange vorzutragen unternahm. (Die Ethik des Maimonides oder *Schemonah Perakim*, aus dem Arabischen des RaMBaM und nach dem Hebräischen deutsch bearbeitet von S. Falkenheim, 1832). Der erste Abschnitt handelt von der menschlichen Seele und ihren Kräften im Allgemeinen. Es werden darin fast ganz aristotelisch fünf solcher Kräfte unterschieden: die ernährende oder vegetabile, die empfindende oder sensible, die vorstellende oder imaginative, die begehrende oder irritabile und die vernünftige oder intelligible. Im zweiten Abschnitt werden im Sinne der ethischen und dianoëtischen Tugenden des Aristoteles die moralische und die intellectuelle Vollkommenheit der Seele unterschieden und in letzterem Betracht Einsicht, Weisheit und Vernünftigkeit hervorgehoben. Im dritten Abschnitte wird von der Krankheit der Seele gehandelt, die darin sich äussert, wenn die Seele und ihre Theile so beschaffen sind, dass sie oft böse und unedle Handlungen verrichtet und das Böse für gut und das Gute für schlecht hält. Wer an Seelenkrankheiten leidet, muss sich bei den unterrichteten Weisen, als den Seelenärzten, Rath holen. Von den Heilmitteln wider die Seele handelt darum der vierte Abschnitt. Ganz aristotelisch werden tugendhafte Handlungen als diejenigen bezeichnet, welche die Mitte halten zwischen zwei Extremen, die beiden unrecht sind, das Eine zu viel (Uebermaass), das Andere zu wenig (Mangel). Darum kann man die moralisch erkrankte Seele nur dadurch heilen, dass man sie geradezu zum andern Extreme führt, z. B. den Geizigen zur Verschwendung, um auf diesem Wege die rechte Mitte wieder herzustellen. Man muss also nach den Handlungen der Mittelstrasse streben und niemals

nach einem der beiden Extreme streben, es geschehe denn als eine Arzneikur, um mit den entgegengesetzten Mitteln entgegen zu wirken. Wenn der Mensch seine Handlungen fleissig abwägt und nach dem Mittelwege strebt, so erreicht er die höchste Stufe der Menschheit, nähert sich dadurch Gott am Meisten und erlangt sein wahres Glück. Dies ist die vollkommenste Art des Gottesdienstes. Ging der Verfasser bis dahin im Wesentlichen mit Aristoteles, so scheiden sich jetzt im fünften Abschnitte ihre Wege bei der Frage, wie der Mensch seine Seelenkräfte zu einem bestimmten Zwecke anwenden soll. Der Mensch muss alle seine Seelenkräfte der Vernunft unterwerfen und sich stets einen bestimmten Hauptzweck vorsetzen, nämlich die Erkenntniss der Gottheit, soviel der Mensch davon zu begreifen vermag. Alle seine Handlungen, seine Bewegungen, sein Ruhen muss unverrückt auf diesen Zweck gerichtet sein, sodass keine seiner Handlungen etwas Nutzloses sei, d. h. etwas, was nicht zu diesem Zwecke hinleite. Kurz, er handle nach dem Spruche der Väter: Alle deine Handlungen seien im Namen des Himmels! Im sechsten Abschnitt wird die Frage erörtert, ob der durch sittliche Kämpfe hindurch gegangene Mensch oder der Fromme, welcher die Tugend aus Neigung ausübt, sittlich höher stehe. Die Weltweisen sind darin einstimmig, dass letzterer als der Echttugendhafte an sich vortrefflicher und vollkommener ist, als der blos seine Neigungen Bekämpfende. Im siebenten Abschnitt werden die Hindernisse hervorgehoben, welchen der Erkenntniss Gottes von Seiten der intellectuellen und moralischen Unvollkommenheiten des Menschen entgegenstehen. Der achte und letzte Abschnitt handelt von der Bestimmung des Menschen durch die Geburt. Es werden darin die grossen Fragen in Betreff der Natur und der Anlagen des Menschen, seinem freien Willen und seiner Zurechnungsfähigkeit im Verhältniss zur Allwissenheit und Gerechtigkeit Gottes erörtert. Wenn die Weisen sagen, Alles werde von Gott bestimmt, so meinen sie die natürlichen Dinge, wobei der Mensch keine freie Wahl hat. Dagegen ist hinsichtlich des moralischen Handelns Gottes Vorherwissen nicht als Vorherbestimmung zu fassen. Das Wissen Gottes ist mit seinem Wesen Eins, und wir sind mit unserm Verstande nicht vermögend, das Wesen Gottes vollkommen zu begreifen, weil es für das Wesen Gottes keine weitere Grundursache giebt, durch welche dasselbe erkannt werden könnte. So wenig wir dem Sonnenlichte seinen Glanz absprechen können, weil wir aufschauend den von den Strahlen geblendeten Blick abwenden müssen, ebensowenig können wir die Vollkommenheit, welche unserer eignen Unvollkommenheit unbegreiflich ist, desshalb bestreiten, weil wir uns dieselbe nicht vorstellig machen können.

Das religionsphilosophische Hauptwerk des Maimonides ward im Jahre 1190 vollendet und führt im arabischen Original den Titel „Dalalath al-haîrîn“ d. h. Leitung des Zweifelnden, und diess allein ist der dem Inhalte des Werkes entsprechende richtige Sinn des Titels, nicht der aus der hebräischen und lateinischen Uebersetzung hergenommene Titel „Lehrer der Verwirrten“. Der Verfasser wendet sich darin an Solche, welche bei der Beschäftigung mit der Philosophie im Zweifel stecken geblieben sind oder den Glauben ganz eingebüsst haben, den sie nur durch Vermittelung der Philosophie wieder gewinnen können. Das Werk ist in drei Abschnitte getheilt. Der erste enthält, nach einer kritischen Sichtung der Gottesnamen, zuerst eine Erörterung des Wesens und der Eigenschaften Gottes, wobei auf ontologischem, kosmologischem und teleologischem Wege auch die bei den Scholastikern herkömmlichen Beweise für das Dasein Gottes versucht werden. Dann wird das gesammte Dasein als Makrokosmos und Mikrokosmos unterschieden und vor der Vorstellung gewarnt, als ob die Welt nur den Menschen zum Zweck habe. Dabei werden die Meinungen christlicher und muhamedanischer Scholastiker berücksichtigt und namentlich über die orthodoxen und rationalistischen Richtungen in der muhamedanischen Theologie und Religionsphilosophie ausführliche Mittheilungen gemacht. Im zweiten Abschnitte werden die Lehren der Peripatetiker entwickelt. Während Maimonides in der Erkenntniss der irdischen Dinge dem Aristoteles unbedingte Autorität zuerkennt, stellt er in Bezug auf die Erkenntniss der himmlischen und göttlichen Dinge die Offenbarung über das Ansehen des Stagiriten, von dessen Anschauungen der jüdische Religionsphilosoph insbesondere in den Lehren von der Schöpfung und von der Vorsehung abweicht. Er verwirft die Annahme einer Ewigkeit der Welt im Sinne des Aristoteles, wonach die immer vorhandene Materie auch immer die bildende Form an sich getragen habe, und hält an dem Glauben fest, dass die Materie durch Gott geschaffen sei. Im dritten Abschnitte wird der Weltzweck, die Erkenntniss und Liebe Gottes, die göttliche Vorsehung und das dem Bösen steuernde Gesetz betrachtet. Nur beim Menschen bezieht sich die Vorsehung auf das Einzelne, in der übrigen Schöpfung nur auf das Allgemeine und Unveränderliche oder die Gattungen. In Bezug auf die Auslegung der heiligen Schrift hält Maimonides an der Voraussetzung fest, dass es ein vom Glauben unabhängiges, durch die Sinne bezeugtes Wissen gebe, welches volle Evidenz habe und welchem unter Umständen der buch-

stäbliche Schriftsinn geopfert werden müsse, indem an die Stelle der wörtlichen Auffassung eine allegorische Erklärung trete. Im Ganzen betrachtet, zeigt sich die Religionsphilosophie des Maimonides als ein maassvoller Eklekticismus, welcher auf den religiösen Glauben mehr Werth legt, als auf die philosophische Erkenntniss. Denn wenn uns auch Logik und Metaphysik zur Vorbereitung und Bildung des Verstandes führen und zur Erkenntniss der Natur anleiten, die uns die Thüre zur Metaphysik öffnet, so ist doch dieser Weg der Wissenschaft nur für Wenige, und die grosse Mehrzahl der Menschen muss durch Religion geleitet werden. Die denkgläubige, rationalistische Richtung seiner theologischen und philosophischen Schriften hat zwar dem Maimonides bei jüdischen Orthodoxen und Fanatikern den Vorwurf der Ketzerei zugezogen, aber bei der Mehrzahl heutiger Juden ihm das Ansehen eines religionsphilosophischen Führers und Fackelträgers verschafft. Und machte das Werk „Leitung der Zweifelnden“ in der Geschichte der Philosophie selbst keine Epoche, so trug es doch zur Verbreitung des Studiums der peripatetischen Philosophie unter den jüdischen Theologen bei und führte Männer wie Spinoza, Moses Mendelssohn und Salomon Maimon in die Philosophie ein. Im Todesjahre des Maimonides wurde das Werk durch Samuel Ibn Tibbon aus Lunel in der Provence unter dem Titel *„Moreh nebôchîm“* in's Hebräische übersetzt und war bereits den christlichen Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts bekannt. Vom dreizehnten bis fünfzehnten Jahrhundert wurde das Werk von vielen Rabbinern und Kabbalisten mit Commentaren versehen. Die erste Ausgabe des hebräischen Textes erschien schon vor dem Jahre 1480, die zweite 1551 zu Venedig. Die erste Ausgabe des arabischen Originals mit einer französischen Uebersetzung, nebst kritischen, literarischen und erläuternden Anmerkungen wurde durch S. Munk veranstaltet unter dem Titel *„Le guide des égarés“* (1856, 1861 und 1866, in drei Bänden, deren letzter den arabischen Text enthält.) Die hebräische Uebersetzung Ibn Tibbon's nebst einigen hebräischen Commentaren wurde unter dem Titel *„R. Mosis Maimonidis liber More nebûchim (Doctor perplexorum) ex versione S. Tibbonidae cum commentariis Ephodaci, Schemtob, Ibn Crescas nec non Don Isaci Abravanel, adjectis summariis et indicibus, 1875 (3 voll.)* gedruckt.

P. Beer, Leben und Werk des Rabbi Moses ben Maimon. 1834.

A. Geiger, Moses ben Maimon. 1850.

M. Joël, die Religionsphilosophie des Moses ben Maimon. 1860.

M. Eisler, Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters. Abtheilung II (Vorlesungen über die Philosophie und Religion des Moses Maimonides) 1870.

Moses ben Nachman (Moses Nachmanides) war 1194 zu Girona geboren und lebte in seiner Vaterstadt als Rabbi in hohem Ansehen und war zugleich als Arzt und Schrifterklärer, wie als Kabbalist thätig. Durch ihn wurde in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts das angeblich von dem galiläischen Rabbinen Simeon ben Jochai verfasste kabbalistische Grundbuch Sôhar nach Catalonien gebracht. Zur Erfüllung eines Gelübdes machte Nachmanides im 73. Lebensjahre eine Reise nach Jerusalem, wo er 1268 seinen Commentar zum Pentateuch vollendete und in hohem Alter starb. Ausserdem hat er eine Vertheidigung des Maimonides, einen Commentar zum kabbalistischen Buche Jezîrah und andere kabbalistische Bücher verfasst.

Moseh ben Josua Narbôni, war aus Narbonne gebürtig, zu Perpignan erzogen und verfasste dort einen Theil seiner Schriften, zog sich jedoch im Jahr 1349 nach Cervera in Katalonien zurück und starb im Jahr 1370. Gewöhnlich wird er Maëstro Vidal genannt. Er übersetzte die gegen die Christen gerichtete Streitschrift Al-Ghazzali's aus dem Arabischen in's Hebräische und verfasste Commentare zu einigen Abhandlungen von Ibn Roschd, zum „Naturmensch“ des Ibn Tofail und zum „Moreh“ des Maimonides. Seine Arbeiten sind jedoch nur handschriftlich in Bibliotheken vorhanden.

Moseh ben Samuel Tibbôni, stammte aus der Familie Tibbôn in Granada und blühte in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts. Er übersetzte aus dem Arabischen in's Hebräische die Bücher des Mathematikers Eukleides, die Logik und das Buch der Gebote (Ethik) des Maimonides, sowie einige aristotelische Paraphrasen des Averroës.

Mummius, Spurius, der Bruder des Eroberers von Korinth, wird bei Cicero als als einer der ersten römischen Stoiker genannt.

Muratori, Ludwig Anton, war 1672 zu Vignola im Gebiete von Modena geboren, zuerst Aufseher der Ambrosianischen Bibliothek in Mailand, dann Bibliothekar und Archivar des Herzogs von Modena und als einer der gelehrtesten Geschichts- und Alterthumsforscher des achtzehnten Jahrhunderts im Jahr 1750 gestorben. Seine Werke umfassen in der Ausgabe von 1767—80 sechs und dreissig Quartbände, in der Ausgabe von 1790—1810 acht und vierzig Octavbände. Als Sachwalter der religiösen Duldung hat er sich durch einige kleine Gelegenheitsschriften bei der Inquisition in übeln Geruch gebracht und wurde gegen deren Verfolgungen nur durch die wohlwollende Freundschaft des Papstes Benedict XIV. geschützt. Der Geschichte der Philosophie gehört er durch folgende Arbeiten an: *La filosofia morale*

esposta e proposta a i giovani (2. ed. 1737), *Della forza della fantasia umana* (2. ed. 1753, L. A. Muratori, über die Einbildungskraft des Menschen, mit vielen Zusätzen herausgegeben von G. M. Richerz, 1785) und *Trattato della forza dell' intendimento umano osia il Pirronismo confutato* (1745, 2. ed. 1756). Letztere Schrift ist hauptsächlich gegen den Skepticismus Daniel Huet's gerichtet. In seinen philosophischen Anschauungen jeder skeptischen Geistesrichtung abhold, zeigt sich Muratori zwar von Cartesius und Malebranche angeregt, schliesst sich aber vorzugsweise an Platon, Plotinos und Marsiglio Ficino an. Der von ihm im weitesten Umfange des Wortes gefassten Einbildungskraft weist er im menschlichen Geistesleben eine umfassende Bedeutung zu, indem er sie als Rüst- und Schatzkammer der Intelligenz überhaupt auffasst.

Musonius (vollständig Cajus Musonius Rufus), ein jüngerer Zeitgenosse Seneca's, stammte aus einer ritterlichen Familie Etruriens und war zu Volsinii geboren. Unter Nero in Rom als Lehrer der stoischen Philosophie thätig, in welcher Epiktetos sein Schüler war, wurde er von gleichzeitigen und spätern Schriftstellern viel gepriesen. Seine Tugend (so hiess es) zog edle Menschen an, wie der Magnet das Eisen, und war ihm auch Jemand feindlich gesinnt, so widerfuhr ihm doch stets die Genugthuung, dass man ihn als einen rechtschaffenen Mann anerkannte. Durch seine Vorträge über die stoische Sittenlehre erwarb er sich trotz seiner trocknen Lehrart zahlreiche Anhänger unter allen Ständen. Einer seiner Schüler, Claudius Pollio, hat diese Vorträge in der Form von Denkwürdigkeiten in griechischer Sprache aufgezeichnet, woraus der Sammler Stobaios seine Mittheilungen über die Lehren des Musonius geschöpft hat. Wie überhaupt den römischen Stoikern der Kaiserzeit, so hatte auch dem Musonius die Stoa den Beruf, den aus dem Bewusstsein der Zeit verschwundenen religiösen Glauben zu ersetzen und ächte Sittlichkeit zu begründen. Die Philosophie galt ihm als einziger Weg zur Tugend; gut sein und Philosoph oder Weiser sein, ist eins und dasselbe, und Philosophiren heisst so viel als, die Grundsätze des Schönen und Guten kennen und ausüben lernen. Ein guter Fürst ist nothwendig Philosoph, und der Philosoph eignet sich am besten zum Herrscher. Aber die wahre Philosophie bedarf nur weniger Lehren und mag die Spitzfindigkeiten unfruchtbarer Wortweisheit und leerer Wortkämpfe leicht entbehren, worauf sich nur Sophisten etwas zu gut thun. Denn das Nothwendige und Nützliche für ein gutes Leben lässt sich auch bei der Schaufel und beim Pfluge lernen und die Tugend ist weit weniger Sache des Unterrichts, als der Uebung. Darum ist das Philosophiren für Alle, selbst für das weibliche Geschlecht nothwendig. Mit einer für seine Zeit seltenen Reinheit der Gesinnung bekämpfte Musonius allen Geschlechtsgenuss ausser der Ehe, als deren warmer Lobredner er auftritt und in welcher er die allein naturgemässe und sittlich wohlthätige Gemeinschaft der Geschlechter erkannte. Und diese seine Lehre bekräftigte er durch die That; denn er lebte nicht nur selbst in der Ehe, sondern gab auch seine Tochter einem seiner ausgezeichnetsten Schüler, dem Artemidorus, einem Freunde des jüngern Plinius, zum Weibe, und nach des Letztern Erzählung war dies eine Auszeichnung, um welche Artemidor von Vielen beneidet wurde. Aber auch den Musonius ereilte in der Zeit der Neronischen Schreckensherrschaft, die so manchem Jünger der Stoa in Rom den Untergang brachte, sein Schicksal. Ihn stürzte, wie uns Tacitus belehrt, die Berühmtheit seines Namens und die Thatsache, dass seine Vorträge auf die Bildung und Gesinnung der Jugend einen mächtigen Einfluss ausübten. Er wurde im Jahr 65 n. Chr. unter dem Vorwande hochverrätherischer Absichten gefänglich eingezogen und auf eine der kykladischen Inseln im ägäischen Meere verbannt. Dorthin trieb sein Ruf eine Menge Menschen aus Hellas, die den hochgefeierten stoischen Sittenlehrer sehen wollten. Als im Jahre 67 der wahnsinnige Nero die Landenge von Korinth wollte durchstechen lassen, wurde Musonius dorthin befohlen, um in Ketten bei den Erdarbeiten verwendet zu werden. Nero's Sturz brachte dem Philosophen die Freiheit. Unter dem Kaiser Vitellius lebte er wieder in Rom, und bei Vespasian stand er (nachdem er auch im Belagerungsheer gegen Jerusalem thätig gewesen war) in solchem Ansehen, dass er allein in Rom bleiben durfte, als auf kaiserlichen Befehl alle kynische und stoische Philosophen die Stadt verlassen musste, weil ihr Freiheitssinn verdächtig schien. Ueber des Musonius späteres Leben und sein Ende ist Nichts bekannt. Aber wie ein geistiges Vermächtniss hat er seiner Zeit den trefflichen Grundsatz hinterlassen: Handelst du gut unter Mühen, so wird die Mühe vergehen, aber das Gute bestehen; handelst du schlecht mit Wollust, so wird die Lust vergehen, aber das Schlechte bestehen.

Musonius heisst auch ein jüngerer Stoiker, welcher als Zeitgenosse des Kynikers Demetrius aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts bei Porphyrios im Leben des Plotinos genannt wird.

Mussmann, Johann Georg, hatte sich 1826 mit einer lateinischen Abhandlung „über Idealismus oder Idealphilosophie" den philosophischen Doctorgrad erworben und 1828 mit einer lateinischen Abhandlung „über den historischen Begriff der Logik und Dialektik" in Berlin als Privatdocent für

Philosophie habilitirt, war seit 1829 ausserordentlicher Professor der Philosophie in Halle geworden und daselbst schon 1833 gestorben. Als Schüler Hegels stand er Anfangs in einer fast sklavischen Abhängigkeit von dessen Lehre, wovon er sich nachher etwas befreite. In seinem „Lehrbuch der Seelenwissenschaft oder rationalen und empirischen Psychologie" (1827) machte er den ersten Versuch, die Psychologie „wissenschaftlich", d. h. nach der Methode der „absoluten Philosophie" zu begründen. Ausserdem gab er in seinen „Grundlinien der Logik und Dialektik" (1828) einen Auszug der Hegel'schen absoluten (d. h. zugleich die Metaphysik einschliessenden) Logik zum Gebrauch bei seinen Vorlesungen. Endlich gab er einen „Grundriss der allgemeinen Geschichte der christlichen Philosophie, mit besonderer Rücksicht auf die christliche Theologie" (1830) heraus.

Muti, Francesco (Franciscus Mutus) war um die Mitte des 16. Jahrhunderts zu Casal di Apigliano in Calabrien geboren, hatte seine Studien in Cosenza, Neapel und Rom gemacht, sich dann in vielen grössern Städten und namentlich Universitäten Italiens aufgehalten und, als Gegner des Aristoteles und der Scholastik, sich zugleich als entschiedenen Anhänger des Bernadino Telesio gezeigt und nicht blos diesen, sondern auch den Patrizzo und Campanella gegen Angriffe vertheidigt. Sein dem Telesius gewidmetes Hauptwerk hat den Titel: *Francisci Muti Consentini* (d. h. aus Cosenza) *disceptationum libri quinque contra calumnias Theori Angelutii [Angeluzzi] in maximum philosophum Franciscum Patritium* (1589).

Mutschelle, Sebastian, war 1749 zu Allertshausen in Bayern geboren, seit 1793 katholischer Pfarrer in Baumkirchen bei München und starb 1800 als geistlicher Rath zu Freisingen. Er gehörte in seinen religiösen Anschauungen zu den rationalistisch gebildeten und aufgeklärten Katholiken, deren Standpunkt nachmals in der Schule Wessenbergs vertreten war, und hat als Kantianer der kritischen Philosophie, die von Stattler bekämpft wurde, im katholischen Bayern Eingang verschafft. Philosophische Schriften von ihm sind: „Ueber das Sittlich-Gute" (1788), ferner „Kritische Beiträge zur Metaphysik, in einer Prüfung der Stattler'schen antikantischen Lehre" und endlich „Vermischte Schriften oder philosophische Gedanken und Abhandlungen, meist moralischen Inhalts, auch mit Rücksicht auf die kritische Philosophie" (1794—98) in vier Bändchen, in zweiter Auflage 1799 erschienen. Seinen in demselben Jahre begonnenen „Versuch einer solchen fasslichen Darstellung der Kant'schen Philosophie, dass hieraus das Brauchbare und Wichtige derselben für die Welt einleuchten möge" hat er nur bis zum siebenten Heft gebracht, und wurde das Werk von einem Freunde desselben (J. Thanner) bis zum zwölften Hefte (1799—1805) fortgesetzt.

Kajetan Weiller, Sebastian Mutschelle's Leben. 1803.

Mysôn aus Chênai, einem Ort in Lakonien, wird bei Platon im Protagoras und bei spätern Berichterstattern unter den sogenannten sieben Weisen genannt. Indessen sind nur einige unbedeutende Aussprüche von ihm überliefert.

N.

Naassêner (vom hebräischen „*nahas*", die Schlange) oder Ophianer (Ophiten) hiessen darum „Schlangenbrüder" oder Schlangenverehrer, weil sie den bösen Schlangengeist zugleich als ein weises und gutes Wesen verehrten. Wie sie vom Schlangendienst Aegyptens ausgegangen waren und die Erzählung des alten Testaments von der Schlange des Paradieses und von der durch Moses erhöhten Schlange allegorisch auslegten, so haben einzelne Abzweigungen dieser gnostischen Secte, die ihre Lehre auf Jakobus, den Bruder des Herrn, zurückführte, den messianischen Mittelpunkt des alten Testaments theils in Kain, theils in Seth, theils in Melchisedek gefunden und sich unter den Namen der Kainiten, der Sethiten, der Melchisedekianer mit verschiedenen Modificationen ihrer gnostischen Grundanschauung bis in's sechste christliche Jahrhundert erhalten. Im Allgemeinen waren diese Anschauungen mit der etwas jüngern, ebenfalls zuerst in Alexandrien aufgetretenen Lehre des Gnostikers Valentinus verwandt, und werden die Ophiten als die Ersten genannt, welche sich selbst als „Gnostiker" bezeichneten, indem sie den Anfang der Vollkommenheit in die Erkenntniss (Gnôsis) des Menschen, die Vollendung in die Erkenntniss Gottes setzten. Die wesentlichen Grundzüge ihrer Lehre, deren Kenntniss wir den Kirchenvätern Jrenaeus, Epi-

phanius, Theodoret und Hippolytos verdanken, sind folgende: Aus dem Urvater ging als dessen ewiger Gedanke der göttliche Sohn und aus beiden der heilige Geist, als die Mutter alles Lebendigen, aus der Vereinigung des Urvaters und des Sohnes mit dem Geiste aber Christus hervor. In der innigen Verbindung des Urvaters, des Sohnes, des Geistes und Christi besteht die wahre Kirche. Die bei der Vereinigung des Urvaters und des Sohnes mit dem Geiste überströmende göttliche Fülle, die Sophia, stürzte jedoch in den Abgrund der Materie hinab, wo sie am Orte der Mitte zurückgehalten wurde, ohne sich zur Urmutter erheben zu können. So ging aus ihr der Chaossohn Jaldabaôth als Weltbildner hervor, welcher mit den von ihm geschaffenen Engeln die Kreise des Himmels beherrscht. Jaldabaôth vergisst, dass die Weisheit über ihm und seinen Engeln thront, und will der höchste Gott selber sein; aber auch seine Engel erheben sich gegen ihn. Er erzeugt in leidenschaftlicher Begierde nach der Materie den bösen Schlangengeist, welcher alles Bösen Ursprung ist. Aber dem von Jaldabaôth und seinen Engeln geschaffenen und beseelten Urmenschen (Adam) flöste unvermerkt Sophia den göttlichen Geist ein. Dagegen veranlasst der böse Schlangengeist die Menschen zum Abfall von Jaldabaôth, der sie sofort aus dem Paradiese stiess und immer tiefer in Sünde und Verderben gerathen liess. Durch die Propheten unter den Nachkommen Abraham's wurden letztere an ihren göttlichen Ursprung erinnert und auf die Erscheinung Christi vorbereitet, welcher sich mit dem Menschen Jesus, dem Sohne der Maria, vereinigte, um der gefallenen Welt den unbekannten höchsten Urvater zu verkündigen, sich aber beim Tode Jesu wieder zum Himmel erhob, wo er zur Rechten Gottes sitzt und die heiligen und empfänglichen Seelen an sich zieht, bis er alle Lichtkeime auf Erden gesammelt hat und damit der Weltlauf vollendet ist.

Natalis Hervaeus, siehe Hervey, Noël.

Nausikydês wird als einer der Lehrer des Epikuros genannt.

Nausiphanês wird bald als ein Anhänger des Dêmokritos, bald des Skeptikers Pyrrhôn und zugleich als einer der Lehrer des Epikûros genannt.

Nearchos aus Tarent wird bei Cicero als ein Pythagoreer aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert genannt, bei welchem Cato als junger Mann einen pythagoreischen Vortrag gehört haben soll.

Neeb, Johann, war 1767 zu Steinheim bei Hanau geboren, auf dem Gymnasium zu Aschaffenburg gebildet, studirte in Mainz Theologie und Philosophie und wurde 1791 in beiden zum Doctor promovirt, alsbald am Gymnasium zu Aschaffenburg angestellt und 1792 als Professor der Logik und Metaphysik nach Bonn berufen. Er lehrte die Kant'sche Philosophie im Sinn und Geiste von Leonhard Reinhold, wie dies seine ersten Schriften darthun, nämlich: „Das Verhältniss der stoischen Moral zur Religion“ (1791), sodann „Ueber Kant's Verdienste um das Interesse der philosophirenden Vernunft“ (1794), ferner die beiden im Jahr 1795 veröffentlichten Abhandlungen „Widerlegung des demonstrativen Beweisgrundes für das Dasein Gottes und Darstellung des moralischen Beweises“ und „Ueber die Unmöglichkeit eines speculativen Beweises für das Dasein der Dinge“, hauptsächlich aber das „System der kritischen Philosophie, auf den Satz des Bewusstseins gegründet“ (1795 und 96, in zwei Bänden), eigentlich ein Commentar zu Reinhold's Elementarphilosophie, worin zugleich die von Nicolaus Tetens veröffentlichten „philosophische Versuche über die menschliche Natur“ (1777) benutzt sind. Nach der Besetzung von Bonn durch die Franzosen (1794) zog sich Neeb zu seinem geistlichen Oheim nach Ernstkirchen im Spessart zurück und beschäftigte sich mit literarischen Arbeiten Vom Standpunkte Reinhold's neigte er sich mehr und mehr zu den Anschauungen von Franz Hemsterhuis und Fr. H. Jacobi. Diese Wendung zur Glaubensphilosophie tritt in der Schrift hervor: „Vernunft gegen Vernunft oder Rechtfertigung des Glaubens“ (1797). In demselben Jahre war er Professor der Philosophie und philosophischen Moral an der Centralschule zu Mainz geworden und bekleidete zugleich die Stelle eines Civilstandsbeamten. Als im Jahr 1803 durch Napoleon, den Feind der „Ideologen“, die Professur der Philosophie in Mainz aufgehoben wurde, kaufte sich der mittlerweile verheirathete rationalistisch-katholische Glaubensphilosoph ein Landgut zu Niedersaulheim bei Mainz und bekleidete dort zugleich bis zum Jahr 1842 die Stelle eines Bürgermeisters, sowie er auch als Landtagsabgeordneter zur zweiten hessischen Kammer thätig war. Seine Mussestunden wurden mit schriftstellerischen Arbeiten ausgefüllt, in welchen er im Sinne der Glaubensphilosophie fortwirkte. Nachdem er im Jahr 1812 einen „Brief über die Freigeisterei der heutigen Erziehung“ veröffentlicht hatte, gab er eine Sammlung seiner in Zeitschriften veröffentlichten Aufsätze als „Vermischte Schriften“ (1817—21), in drei Bänden heraus, worauf 1834 das Schriftchen „Gründe gegen die Möglichkeit einer allgemeinen Verbreitung des Unglaubens“ folgte. Er starb 1843 in Niedersaulheim.

Nees von Esenbeck, Christian Gottfried, war 1776 auf dem Reichenberge bei Erbach im Odenwalde geboren, auf dem Gymnasium in Darmstadt gebildet, hatte 1796—99 in Jena Medicin studirt, wo er zu-

gleich mit Fichte und Schelling bekannt und für die philosophische Richtung gewonnen wurde. Nachdem er kurze Zeit als praktischer Arzt im Odenwalde gewirkt und dann auf seinem Landgute bei Kitzingen seinen naturwissenschaftlichen Studien gelebt hatte, wurde er 1817 als Professor der Botanik nach Erlangen und bald darauf nach Bonn berufen und zugleich zum Präsidenten der kaiserlich Leopoldinischen Akademie der Naturforscher erwählt. Im Jahr 1830 folgte er einem Rufe nach Breslau, wo er als ersten und einzig gebliebenen Band eines Systems der speculativen Philosophie einen in den Anschauungen der Schelling'schen Schule sich bewegenden Abriss der „Naturphilosophie" (1841) veröffentlichte, worauf 1852 eine „Allgemeine Formenlehre der Natur" folgte. In Folge seiner Betheiligung an der Arbeiterbewegung wurde er 1851 von seinem Amte suspendirt und 1852 durch richterliches Urtheil entlassen, und hatte in seinen letzten Lebensjahren mit Noth und Mangel zu kämpfen, sodass er seine Bibliothek und seine wissenschaftlichen Sammlungen verkaufen musste und die Unterstützung hülfreicher Freunde in Anspruch nahm. Er starb 1858 im Alter von 82 Jahren.

Nemesios, Bischof von Emesa in Syrien, veröffentlichte um die Mitte des fünften Jahrhunderts in griechischer Sprache eine Schrift „Ueber die Natur des Menschen" (deutsch von Osterhammer, 1819), worin er eine genaue Bekanntschaft mit den antiken Philosophen Platon und Aristoteles und den Aerzten Hippokrates und Galênos zeigt, in seinen eignen philosophischen Anschauungen aber sich als Eklektiker mit besonderer Hinneigung zu Platon zu erkennen giebt. Die Seele wird von ihm, im Anschluss an Platon, als eine unkörperliche, in beständiger Bewegung begriffene Substanz gefasst, von welcher der Leib seine Bewegung erhält. Die Seele existirt schon vor ihrem Leibe und feiert, ohne Uebergang in thierische Leiber (Seelenwanderung), nach dem Tode des Leibes ihre Auferstehung in der ewig fortdauernden Welt.

Neoklês hiess einer von Epikur's Brüdern, die auch Anhänger seiner Lehre waren.

Nestôr aus Tarsos in Kilikia wird als ein Stoiker aus der Schule des Panaitios im letzten vorchristlichen Jahrhundert genannt.

Nettesheim, siehe Agrippa von Nettesheim.

Neu-Aristoteliker heissen, im Gegensatz zum arabischen und christlichen Aristotelismus der Scholastiker, die Erneuerer der antiken peripatetischen Schule während des sogenannten Zeitalters der Renaissance. Während bei den vorzugsweise unter dem Einflusse platonischer Anschauungen stehenden synkretistischen Scholastikern des Mittelalters von Aristoteles nur die Schriften von den Kategorien und vom Gedankenausdruck (*de interpretatione*) bekannt waren, hatte sich seit dem Ende des zwölften Jahrhunderts durch die Bekanntschaft der christlichen Scholastiker mit den arabischen Commentatoren aristotelischer Schriften die Kenntniss sämmtlicher Schriften des Stagiriten im Abendlande verbreitet und durch die Erkenntniss seiner monotheistischen Weltanschauung die Auffassung geltend gemacht, dass dieser Fürst der alten Philosophen gewissermassen als philosophischer Vorläufer Christi in Bezug auf natürliche und weltliche Weisheit zu gelten habe. Immer aber wirkte während des scholastischen Mittelalters Aristoteles mit seinem mächtigen Ansehen nur in der arabischen und christlichen Verkleidung, von welcher derselbe erst durch die in der sogenannten Renaissance-Zeit, während des 15. und 16. Jahrhunderts, vermittelten Bekanntschaft mit dem griechischen Urtext der aristotelischen Schriften befreit wurde. War nun bereits am Ausgange des Mittelalters innerhalb der aristotelischen Averroistenschule durch die nach dem griechischen Aristoteles-Ausleger Alexander von Aphrodisias sich nennenden „Alexandristen" der Bann des einseitigen scholastischen Aristotelismus durchbrochen worden; so gingen andere Aristoteliker der Renaissance-Zeit durch den Rückgang auf den griechischen Urtext und die übrigen griechischen Ausleger des Aristoteles auf die Herstellung eines reinern Aristotelismus aus. Hiernach unterscheiden sich diese Neu-Aristoteliker des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts in besondere Gruppen, nämlich: 1) als averroistische Aristoteliker, zu welchen Nicoletto Vernias (1480 in Padua), Alexander Achillini (gest. 1518) in Padua und Bologna, Augustinus Niphus (1546) in Bologna und Rom, und mit pantheistischer Wendung auch Andreas Caesalpinus (gest. 1603) in Pisa gehörten; 2) als alexandristische Peripatetiker, zu denen Petrus Pomponatius (gest. 1525) in Padua, Ferrara und Bologna, Simon Porta aus Neapel (gest. 1555), Julius Caesar Scaliger in Holland (gest. 1558) gehörten; 3) als reinere Aristoteliker, in deren Reihe Georgios Scholarios, genannt Gennadios (gest. 1464) in Konstantinopel, Georgios von Trapezunt (gest. 1486) zu Venedig und Rom, Theodorus Gaza (seit 1430 Lehrer des Griechischen in Italien), Jacobus Faber (Stapulensis) in Paris (gest. 1507), Leonicus Thomaeus (gest. 1533) in Padua standen; 4) als eklektische Aristoteliker endlich, deren Reihe Melanchthon in Wittenberg (gest. 1560) durch das Streben eröffnet, das naturalistische Element in der aristotelischen Lehre und namentlich ihrer Psychologie mit dem Glauben der evangelischen Kirche in Einklang zu bringen, in welcher Richtung

Joachim Camerarius (gest. 1574) und Jacob Degen, genannt Schegk (gest. 1587) fortwirkten.

Neupythagoräer, hiessen eine Reihe griechischer und römischer Philosophen der römischen Kaiserzeit, welche mit besonderer Vorliebe für die mystische Seite der pythagoräischen Lehre einen mit platonischen, aristotelischen, stoischen und selbst epikuräischen Elementen versetzten philosophischen Synkretismus vortrugen, welcher daneben auch orientalische, insbesondere ägyptische Anschauungen aufnahm. Dieser Neupythagoräismus war besonders in der damaligen Weltstadt Alexandria wirksam, wo auch die den ältern Pythagoräern Archytas von Tarent und Ocellus Lucanus untergeschobenen Schriften entstanden. Spätere Schriftsteller wissen von einer ausgebreiteten pythagoräischen Literatur, von welcher uns nur wenige Schriften vollständig, die meisten nur in zerstreuten Bruchstücken erhalten sind, deren Inhalt jedoch die Unächtheit deutlich genug verräth. Die Unterschiebung solcher pythagoräischen Schriften unter dem Namen älterer Pythagoräer hatte schon im Zeitalter des Kaisers Augustus begonnen und nahm immer mehr zu, sodass uns die Titel von mehr als siebenzig solcher neupythagoräischen Schriften überliefert worden sind, welche unter den Namen von einem halben Hundert angeblich altpythagoräischer Schriftsteller verbreitet worden waren. Von dieser pseudonymen Literatur abgesehen, sind als Hauptvertreter des Neupythagoräismus zu nennen: Moderatus aus Gades oder Gadeira in Phönizien (um das Jahr 50 n. Chr.), Nikomachos aus Gerasa (im östlichen Palästina, um das Jahr 150 n. Chr.) und besonders der unter Nero und dessen Nachfolgern lebende Apollonios aus Tyana, welcher zugleich als Wundermann die Welt durchreiste.

Neuplatoniker werden diejenigen synkretistischen Philosophen der römischen Kaiserzeit genannt, welche gleichzeitig neben dem griechisch-jüdischen Synkretismus *(Philo Judaeus)*, dem Neupythagoräismus, dem christlichen Gnosticismus und dem philosophischen Synkretismus der Kirchenväter eine Versetzung platonischer Lehren mit mythologischen und mystisch-symbolischen Anschauungen der griechisch-orientalischen Volksreligionen versuchten. Auf solcher Grundlage entstand in antik-philosophischem, besonders platonischem Gewande ein nach dem damaligen wundersüchtigen Zeitgeiste gemodelter und phantastisch aufgeputzter theosophischer Supranaturalismus des Heidenthums, welcher sich mit einer gegen das Christenthum feindseligen Tendenz verband. Im Allgemeinen galt es dabei hauptsächlich um folgende Punkte. Zunächst strebte man die Vielheit der Götter zu einer dem alten Götterglauben unbewussten Einheit in Gestalt einer Emanationslehre zu führen und aus morgen- und abendländischen Philosophemen und Religionsanschauungen einen Universalismus des heidnischen Glaubens zu gewinnen. Dabei werden die Götter in ihrer Ueberweltlichkeit oder Transscendenz zugleich als innerweltlich wirksame Wesen aufgefasst und gehören als Landesgötter mitsammt den gefallenen Menschengeistern zu einer übersinnlichen Welt, aus deren Verstand die Seele als Weltbildner (Urheber der Sinnenwelt) hervorgeht. Die Möglichkeit einer Erhebung zu dem Einen wahrhaft Guten oder einer Einsenkung des endlichen Geistes in das Urwesen geschieht durch Askese (Weltverleugnung), Theurgie (Götter- und Geisterbezwingung) und Ekstase (Verzückung und unmittelbare Gottesanschauung). In seiner geschichtlichen Entfaltung lässt sich der Neuplatonismus unterscheiden: 1) als alexandrinisch-römische Schule, zu welcher Ammônios Sakkâs (der Sackträger) mit seinem Schüler Origenes, Longinos und Plotinos (gest. 270), sowie des letztern bedeutendster Schüler Porphyrios (gest. 304) gehören; 2) als syrische Schule, zu welcher der um's Jahr 300 blühende Jamblichos mit seinen Schülern Theodoros von Asinê, Julianus (Apostata, der Abtrünnige), Themistios aus Paphlagonien und der Verfasser der (unter Jamblich's Namen verbreiteten) Schrift „über die ägyptischen Mysterien" gehören; 3) als athenische Schule, in welcher das Streben überwiegt, die Schriften des Platon und Aristoteles zu erklären. Zu dieser Schule gehören: der jüngere (von dem unter Trajan lebenden platonischen Historiker Plutarchos aus Chaironcia zu unterscheidende) Plutarchos aus Athen (gest. 433), dessen Schüler Syrianos aus Alexandrien, Syrian's Schüler Proklos (Proculus) aus Konstantinopel (gest. 485), des Letztern Schüler Marinos aus Flavia Neapolis in Palästina, der Cilicier Simplikios und der letzte Schulvorsteher Damaskios in Athen, unter welchem im Jahre 529 durch Edict des Kaisers Justinianus die Schule von Athen geschlossen wurde. Neben diesem heidnischen Neuplatonismus war der philosophische Synkretismus der christlichen Kirchenväter überwiegend mit platonischen und neuplatonischen Anschauungen versetzt, und sind als solche patristische Platoniker und Neuplatoniker Justinus der Märtyrer, Clemens von Alexandrien und dessen Nachfolger Origenes, der Kirchenvater Augustinus und der angebliche Dionysius Areopagita zu nennen, welcher zu Ende des fünften Jahrhunderts die Strahlen des christlichen Neuplatonismus der Kirchenväter zu einer mystisch-theosophischen Weltanschauung verschmolz, welche durch Vermittlung seines Auslegers Maximus, des

Bekenners (580—662), dem ersten Neuplatoniker des christlichen Abendlandes, dem Irländer Johannes Scotus Erigena (843 bis 877) überliefert wurde. Ueber die neuen Platoniker des Renaissance-Zeitalters vergleiche der Leser den Artikel „Platonische Akademie".

Nicolai, Christoph Friedrich, war 1733 zu Berlin als der Sohn eines Buchhändlers geboren und zuerst in der Schule des Waisenhauses in Halle gebildet, nach dem Besuch der Realschule in Berlin seit 1751 als Buchhändlerlehrling zu Frankfurt a. d. Oder und im Verkehr mit einigen Schülern des Aesthetikers A. G. Baumgarten, für die deutsche Literaturbewegung lebhaft interressirt, las und übersetzte er Homer und die englischen Dichter Milton und Thomson, vertiefte sich in die Wolff'sche Philosophie, in Bayle, Cartesius und Locke und war unversehens aus dem Buchhändlerlehrling ein Gelehrter geworden. Nachdem der Neunzehnjährige im Jahr 1752, kurz vor dem Tode seines Vaters, nach Berlin zurückgekehrt war, blieb er in dem von seinem ältern Bruder übernommenen Buchhändlergeschäfte als Gehülfe und warf sich daneben auf eine erfolgreiche schriftstellerische Thätigkeit. Auf einen Aufsatz zur Vertheidigung Milton's gegen Gottsched folgten 1755 die anonym veröffentlichten „Briefe über den jetzigen Zustand der schönen Wissenschaften in Deutschland", durch welche seine Bekanntschaft und Freundschaft mit Lessing veranlasst wurde, welcher ihn bei Moses Mendelssohn einführte. Im Verein mit beiden gab Nicolai seit Ostern 1757 die „Bibliothek der schönen Wissenschaften und freien Künste" heraus. Nach dem im Herbst 1758 plötzlich erfolgten Tode seines Bruders musste er sich an die Spitze der ererbten Buchhandlung stellen und übergab die Herausgabe der „Bibliothek" an den Dichter Chr. F. Weisse. Dagegen gründete er im eignen Verlag 1759 die Zeitschrift „Briefe, die neueste Literatur betreffend" (gewöhnlich kurzweg die „Literaturbriefe" genannt), welche 1765 mit dem 24. Bande geschlossen wurden. An deren Stelle trat (1765) die „Allgemeine deutsche Bibliothek", welche volle vierzig Jahre lang als der Kampfplatz für die rastlos vorschreitende theologische und philosophische Aufklärung in Deutschland von unermesslichem Einfluss gewesen und 1775 sogar durch Beschluss des Berliner Staatsraths öffentlich für „ein nützliches Werk" erklärt wurde. Als nach dem Tode des grossen Königs die Bedrückungen der Presse durch den Staatsminister Wöllner eintraten, übergab Nicolai die im Jahr 1794 in Preussen verbotene Zeitschrift dem Buchhändler Bohn in Hamburg, welchem unter der dänischen Regierung eine grössere Pressfreiheit vergönnt war und welcher sie unter dem Titel „Neue Allgemeine deutsche Bibliothek" fortsetzte, bis sie im Jahr 1801 Nicolai wieder in seinen eignen Verlag nehmen konnte. Sie wurde erst im Jahr 1805 geschlossen und umfasst im Ganzen 256 Bände. Nicolai wollte darin (wie Schlosser in seiner Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts treffend bemerkt), nach deutscher Art, wie Diderot und D'Alembert nach französischer Art, die neue Aufklärung über alle Fächer des Wissens verbreiten; die Franzosen schrieben daher für die Pariser Welt die *„Encyclopédie"*, Nicolai gründete für deutsche Gelehrte die „Allgemeine deutsche Bibliothek". Die Religion, die hier gelehrt wurde, ging zuletzt einzig auf den Glauben an Gott und Unsterblichkeit hinaus und auf die Mahnung zu tugendhaftem und werkthätigem Wandel und zu milder Duldsamkeit gegen Andersdenkende. Das Wesen der christlichen Offenbarung wurde als übereinstimmend mit der sogenannten natürlichen oder Vernunftreligion aufgefasst und Christus als der tugendhafteste und weiteste der Menschen angenommen. Der im Jahr 1773 von Nicolai veröffentlichte satirische Roman „Das Leben und die Meinungen des Herrn Sebaldus Nothanker" hatte es auf die Entlarvung der orthodoxen und heuchlerischen Geistlichen der protestantischen Kirche abgesehen, welche (wie es in dem Buche heisst) stets ihre eigne schlechte Sache zur Sache ihres Standes, der Religion und des allmächtigen Gottes selber machen. Das Buch hatte eine grosse Wirkung, und selbst Lessing und Wieland sprechen ihren vollsten Beifall aus. Nicolai's unüberwindlicher Hang zu Dünkel und Eitelkeit hatte indessen zur Folge, dass sich bei ihm, je älter er wurde, um so mehr die Vorstellung festsetzte, dass sein Wissen und Denken die Norm alles Wissens und Denkens überhaupt sei. Mit unerschütterlicher Gemüthsruhe gegen alle Angriffe und Abfertigungen, die ihm zu Theil wurden, trat er allen denjenigen Geistesrichtungen entgegen, welche nach seiner Meinung verhinderten, ein vernünftiger Mann, ein tüchtiger Bürger, ein solider Geschäftsmann zu werden. So hielt er sich für berufen, im elften Band seiner „Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz" mit einer Anzahl von (seiner Meinung nach) philosophischen Querköpfen anzubinden, welche sich damals unter dem Einflusse der sie beherrschenden kritischen (Kant'schen) Philosophie einbildeten, mit ihren „transscendentalen" und „formalen" Wortspielen die deutsche Sinnenwelt auf einen bessern Fuss zu setzen. Er erklärte ausdrücklich, dass er seit langer Zeit von einem unwiderstehlichen Triebe besessen sei, unangenehme Wahrheiten öffentlich und offenherzig heraus zu sagen, wenn er sie für nützlich und nöthig halte. Darum hielt er es denn auch für Pflicht, sich nachdrücklich gegen die Missbräuche zu er-

klären, welche damals mit der spitzfindigen „transscendentalen formalen Philosophie" und ihrer dunkeln, geschraubten und zwecklos unbestimmten Schul-Sprache getrieben werde. Er fand es unerträglich, dass jetzt bartlose junge Leute, die noch nicht wussten, was rechts und links sei, wie Mücken an einem warmen Sommertage, in Deutschland als Philosophaster herumschwärmten und den Dünkel besässen, als Ober- und Unteraufseher der dreissig Millionen Deutschen eingesetzt zu sein und mit ihren transscendentalen Hirngespinnsten dieselben leiten zu können. Die Herrn Fichte, Niethammer, Schaumann, Gräffe, Heidenreich, Goess, Westphal, Schelling bekamen demgemäss von dem Berliner Ausspender unangenehmer Wahrheiten, ein jeder sein Theil, offenherzig herausgesagt. Indessen darf uns die Thatsache, dass Nicolai's gesunder Menschenverstand mit seinen Urtheilen über philosophische Querköpfe und über das, was sich in Fichte's Tagen als kritische Philosophie und Wissenschaftslehre mit dem Anspruch auf den höchsten Tiefsinn breit machte, entschieden auf der rechten Fährte war, nicht hindern zugleich anzuerkennen, dass der Mann, den die Schiller-Goethe'schen Xenien als einen Leerkopf bezeichneten, von dem eigentlichen Gehalt und der Tragweite des kritischen Lebenswerkes Kant's keine Ahnung hatte. Dass er nichts destoweniger in vielen Stücken den Nagel auf den Kopf traf, mögen folgende Auslassungen beweisen. Mehrere kritische Philosophen (so liess er sich vernehmen) behaupten gerade heraus, Wahrheit liege einzig und allein in den Verstandesbegriffen der Philosophie begraben, und sie dürften nur die Hand an den Eimer legen, um die reinen Begriffe nach vorgeschriebener Weise abzuhaspeln, in eine beliebte Form zu giessen und alle menschliche Kenntnisse auf Sätze zurückzuführen, welche blos formal, unbedingt, durch sich selbst festgesetzt seien. Wie nun aber, wenn ein solcher unbedingter Grund dem menschlichen Verstande überhaupt nicht gegeben wäre? wenn wir unserer Natur nach uns der unbedingten Wahrheit durch Philosophiren zwar nähern, sie aber auch durch tausend Systeme doch niemals erreichen könnten? wenn alle philosophische Systeme nichts als menschliche Vorstellungsarten wären und insbesondere jedes, um Andern mitgetheilt zu werden, durch die Sprache gehen müsste? Bis jetzt scheint die Theorie dieser Herren nicht entdeckt zu haben, dass sich der menschliche Geist nicht eine lange Reihe von Jahren hindurch in eine und dieselbe Form giessen lässt, dass vielmehr auch die Form der Philosophie, wie schon die alte Gellert'sche Fabel vom Hute zeigt, immer veränderlich ist. Vor dem grossen Guckkasten der Welt stehen die Philosophen und gucken jeder durch sein Glas, ob sie etwas von der transscendentalen Welt erblicken möchten, und jeder sieht durch sein Glas die Dinge anders gefärbt. Jeder streitet mit dem andern gar ritterlich und guckt dabei fleissig durch sein eignes Glas und überzeugt sich immer mehr durch Anschauungen und durch Schlüsse, dass alle Andern falsch sehen und nicht wissen, was sie reden. Ich denke, Alle haben Recht und Alle Unrecht, und das würden sie Alle deutlicher einsehen, wenn es nur Jedem gefiele, in's Glas des Andern zu gucken, ehe sie stritten. Gefiele es ihnen einmal, den Grad der Wahrheit und den Grad der Täuschung zu würdigen, die in jedem Systeme verhältnissmässig zu finden sind; zu überlegen, dass alle Dinge von verschiedenen Seiten können betrachtet werden und sehr verschieden aussehen, je nach dem verschiedenen Gesichtspunkt, aus dem man sie ansieht; so würde nicht Jeder laut verkünden, bei ihm allein werde — die Seife gekocht! Ich glaube so wenig an eine allein seligmachende Philosophie, als an eine allein seligmachende Kirche. Was ich aber den kritischen Philosophastern nicht vergessen kann, ist dies, dass sie in dieser Sinnenwelt, wo doch Erfahrung Alles ist, auf ihre von der Erfahrung unabhängigen Sätze und auf sich selber beruhenden Gesetze Alles bauen und dabei mit spröder Verachtung auf die wirkliche Erfahrung herabsehen, ihre transscendentalen Hirngespinnste aber als allgemeingültig ausschreien, wie ein Quacksalber einerlei Pflaster auf alle Wunden legt. — In seinem Widerwillen gegen alle gelehrte Terminologie hatte der Chorführer der Berliner Aufklärung die Kant'schen Bezeichnungen *„a priori"* für dasjenige, was der menschliche Geist von vornherein aus sich selbst und vor aller Erfahrung und unabhängig von derselben zur Erkenntniss hinzubrächte, und *„a posteriori"* für das erst hinterher aus der Erfahrung Gewonnene mit „vonvornig" und „von hintenig" übersetzt und machte von diesen Ausdrücken in einem burlesken Romane Gebrauch, den er unter dem Titel „Leben und Meinungen Sempronius Gundiberts eines deutschen Philosophen" (1798) gegen Fichte veröffentlichte. Der Held dieses Buches war aus einem Leinweber (Fichte's Vater war ein solcher) und aus einem Magister zusammengesetzt und ein Anhänger der „vonvornigen Vernunft und Vonvornenphilosophie". Nach seiner Meinung wäre das Handeln der Philosophen Nichts als rein unbedingtes Denken von vornherein, reine Form ohne erfahrungsmässiges Anschauen. Die neuen deutschen Philosophen von der Art Fichte's haben ihre Vernunft ausgestäubt, indem sie alle Erkenntniss, die durch die Sinne kommt, davon abgezogen haben und vor der Erfahrung sich wie vor der Pest hüten. Das Gehirn des Dr. Mondschein (worin der im Jahr 1798 in Jena ver-

storbene Dr. Oberreit, ein eifriger Fichtianer verstanden war) war von vorn, wo die Denkformen und die transscendentalen Deductionen aus sich selbst herstammen, gar ergiebig und mild; aber von hinten, wo der Fleiss, das Studiren und die Fähigkeit, Anderer Gedanken zu fassen und dadurch etwas zu lernen, ihren Sitz haben, war dasselbe knöchern und starr. Seitdem nun die reine Form vorschreibt, wie es in der Sinnenwelt unbedingt und ohne sinnliche Erfahrung in Deutschland gehen soll, webt Gundibert Leinwand und Damast, viele Jahre lang nützlich zu gebrauchen, und die Herrn Vonvornphilosophen schreiben Bücher, die in einem halben Jahre den Weg aller Makulatur gehen. Auf den letzten Lumpen von Gundibert's Leinwand können noch nach vierzig Jahren die tiefsinnigsten Lehren der kritischen Philosophie gedruckt werden, wofern sie vierzig Jahre dauern sollte. Der Geschichtsschreiber Johannes Müller als Liebhaber der „Vonhintenphilosophie“ rühmte in einem Brief an Nicolai diesen Roman als ein Meisterstück in seiner Art und hoffte, diese Schrift solle viel dazu beitragen, durch die Geissel des Lächerlichen eine philosophische Raserei zu verscheuchen, welche zur ungelegensten Zeit, da die Köpfe schon anderweitig verschroben waren, erschienen sei, um das Maass der Verwirrung voll zu machen. Fichte revangirte sich für diese Schrift mit der Gegenschrift „Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen“ (1801). In zwölf Kapiteln wurde Herr Nickel der Leerkopf zum Dank dafür, dass er Fichte'n unter die Querköpfe gerechnet hatte, als vollendete Darstellung einer absoluten Geistesverkehrtheit, als vollendetes Beispiel einer radicalen Geisteszerrüttung und Verrückung in seinem Zeitalter behandelt und der Nachwelt als Muster seiner Gattung überliefert. Im Zeitalter der philosophischen Romantik, welches auf die Blüthezeit der deutschen Aufklärung gefolgt war, hatte sich Nicolai überlebt und das jüngere Geschlecht war ihm über den Kopf gewachsen. Er starb 1811 zu Berlin.

F. L. G. von Göcking, Friedrich Nicolai's Leben und literarischer Nachlass. 1820.

Nicolaus von Autricuria oder Altricuria war als Baccalaureus der Theologie zu Paris im Jahr 1348 auf Anstiften Roms von der Pariser Universität zum Widerrufe verschiedener, auf die nominalistische Anschauungsweise Occam's gegründeter Sätze genöthigt worden. Die anstössigen Behauptungen desselben waren hauptsächlich folgende: Aus dem Sehen können wir nicht folgern, einen Gegenstand gesehen zu haben. Die Welt mit allen ihren Theilen ist ewig, und es kann vom Nichtsein zum Sein kein Uebergang gedacht werden. In den Naturvorgängen giebt es Nichts, als Bewegung, d. h. Verbindung und Trennung der Atome. Wenn wir annehmen, dass etwas die Ursache eines Andern sei, so können wir doch niemals sicher wissen, dass letzteres aus ersterm ohne Dazwischentreten Gottes erfolge. Indem wir den Begriff Gottes als allerwirklichsten Wesens haben, sind wir noch keineswegs gewiss, dass ein solches Wesen existire. Am Besten lässt man in der Philosophie den Aristoteles und Averroes ganz bei Seite und wendet sich direct an die Dinge selbst, also an die Erfahrung.

Nicolaus, genannt Bonettus oder Bonetius, war ein Minorit (Franciskanermönch) aus der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts und Professor in Venedig und hat ausser einer verloren gegangenen Schrift „*Topica*“ auch Commentare über die vier Bücher der „Sentenzen“ des Petrus Lombardus (Peter's von Novara) und zu verschiedenen naturwissenschaftlichen Werken des Aristoteles, sowie zu der Metaphysik und den Kategorien desselben verfasst, welche 1493 gedruckt wurden. Er vertritt darin als Scotist (Anhänger des Duns Scotus) einen extremen Realismus in Bezug auf die Auffassung der Bedeutung der Universalien (Allgemeinbegriffe), indem er den Kategorien selbstständige Existenz zuschreibt.

Nicolaus de Clamangis (Nicolaus Clamangius) war 1360 zu Clémanges in der Diöcese Chalons geboren, seit seinem zwölften Jahre im Collegium von Navarra zu Paris gebildet, hielt seit 1381 als *Magister artium* dort Vorlesungen, studirte seit 1386 unter Peter d'Ailly (Petrus de Alliaco) und (Johannes Charlier aus) Gerson Theologie und war 1393 Rector der Pariser Universität. Später war er nach mancherlei misslichen Lagen, in die er durch seine Anhänglichkeit an den Papst Benedict XIII. gekommen war, bei den Kanonikern in Langres Schatzmeister geworden und starb im Jahre 1440 im Collegium von Navarra zu Paris. Seine Schriften waren hauptsächlich kirchenpolitischen Inhaltes und zeigen ihn nach seinen philosophischen Anschauungen als einen Anhänger des Nominalisten Occam.

A. Müntz, Nicolaus Clémanges, sa vie et ses écrits. 1846.

Nicolaus von Cusa (Cusanus) hiess eigentlich Nicolaus Chrypffs (Krebs) und war als der Sohn eines Winzers und Fischers 1401 im Dorfe Kues (Cues) am linken Moselufer, der Bezirksstadt Bernkastel gegenüber, geboren und hatte der Erbe des väterlichen Gewerbes werden sollen. Da jedoch der heranwachsende Knabe bei vielen Gelegenheiten seine Abneigung dagegen an den Tag legte und vom überstrengen Vater dafür Misshandlungen zu erdulden hatte, so floh er aus dem elterlichen Hause und fand in der Eifel eine Zuflucht bei dem Grafen Theodorich von Manderscheid, welcher ihn als „Famulus“ in sein

Haus aufnahm und als er die geistigen Anlagen und den grossen Wissenstrieb des Knaben wahrnahm, ihn in die Schule der geistlichen Brüder des gemeinsamen Lebens zu Deventer (in Ober-Yssel) sandte. In dieser damals berühmten Lehr- und Bildungs-Anstalt, aus welcher auch der berühmte Thomas von Kempen hervorging, hat er wahrscheinlich jenen sonst nicht näher bekannten Freund Paulus gewonnen, welcher später als Naturforscher in Florenz lebte und schon früh in Nicolaus die Liebe zu den mathematischen Studien weckte, wie er auch demselben seine ersten grössern mathematischen Schriften durchsah. Nachdem sich der fleissige und strebsame Nicolaus in hohem Grade die Liebe und Achtung seiner Lehrer in Deventer erworben hatte, sorgte sein gräflicher Gönner auch für die weitere gelehrte Ausbildung des Cusaners, indem er ihm die Mittel gab, die damals blühende Rechtsschule in Padua zu beziehen. Hier trieb Nicolaus das Studium des Kirchenrechts mit so glänzendem Erfolge, dass er im Alter von dreiundzwanzig Jahren Doctor des kanonischen Rechts oder „*Decretorum doctor*", wie er sich selbst in seiner ersten grössern Schrift nannte, wurde. Wahrscheinlich war es auch in Padua, wo er den durch gelehrte Bildung und sittlichen Charakter ausgezeichneten, nur um drei Jahre ältern Julian Cäsarini, den spätern päpstlichen Legaten und Cardinal, kennen lernte, den er seinen Lehrer nennt und dem er später seine ersten philosophischen Schriften widmete. Nach seiner im Jahre 1424 erfolgten Rückkehr in die Heimath begann er die Laufbahn eines Sachwalters; als er jedoch in Folge eines Formfehlers zu Mainz den ersten Prozess verloren hatte, gab er den Stand des Rechtsgelehrten auf und begann sich für die geistliche Laufbahn vorzubereiten. Er trat in den Augustinerorden, verwaltete seit 1431 als Diaconus ein Predigtamt und wurde nach erhaltener Pristerweihe Dechant der Kirche zum heiligen Florin zu Coblenz am Florinsmarkte, welche gegenwärtig als preussische Garnisonskirche benutzt wird. In demselben Jahre (1431) hatte die grosse Kirchenversammlung zu Basel begonnen, deren Aufgabe, eine allgemeine Reform der Kirche und Herstellung der Einheit und des Friedens unter den christlichen Völkern zu Stande zu bringen, der Cusaner mit regster Theilnahme verfolgt hatte. Durch seinen Freund, den päpstlichen Legaten Caesarini, welcher die Verhandlungen des Concils leitete, dorthin berufen, traf Nicolaus im August 1432 in Basel ein und vollendete dort zu Ende des Jahres 1433 sein erstes Werk „*De concordantia catholica*" (vom katholischen Einklange), worin er zuerst von der mystischen Einheit der Kirche, dann von der allgemeinen Kirchenversammlung und zuletzt vom Staate, d. h. vom heiligen römischen Reiche handelt. Unter dem katholischen Einklange versteht er das Verhältniss zwischen dem Einen Herrn und den ihm Untergebenen. Durch die Vereinigung mit dem Sohne im heiligen Geiste gelangen wir zur Quelle des Lebens und bilden so untereinander einen grossen Einklang, die Kirche. Als Abbild der göttlichen Dreieinigkeit ist die Kirche eine dreifache, die trimphirende, die schlafende und die streitende, welche sich zu einander verhalten, wie Geist, Seele und Leib im Menschen. Da die Kirche eine Einstimmung und gleichsam eine Bruderschaft ist, so ist Trennung und Spaltung, die hartnäckige Erhebung der eignen Ansicht über die Kirche, ihr gerader Gegensatz. Dabei kann übrigens eine Verschiedenheit der Ansichten, sofern sie nur von Hartnäckigkeit sich frei erhält, immerhin mit der kirchlichen Gemeinschaft bestehen. Der triumphirenden Kirche, die aus Gott, den Engeln und den seligen Geistern besteht, sind Sacramente, Pristerthum und Volk in entsprechender Ordnung als die drei Bestandtheile der streitenden Kirche untergeordnet. Wie die Sacramente eine fortlaufende Stufenfolge bilden, so giebt es auch im Pristerthume eine solche Abstufung vom Laien bis zum Papste. Der Stuhl Petri bildet den Einheitspunkt und ist der Ausdruck des Gesammtwillens und so die Seele des ganzen Körpers der Kirche. Wer daher mit dem Stuhle Petri nicht verbunden ist, steht ausserhalb der Kirche. Eine allgemeine Kirchenversammlung ist eine solche, die vom Papste oder seinen Legaten mit allen Bischöfen öffentlich und mit voller Redefreiheit gehalten wird. Oft zwar werden auch Patriarchal-Concilien des Papstes allgemeine genannt; sie sind aber nur die obersten unter den Localconcilien und haben ihr Vorrecht darin, dass unter allen Provincialconcilien die Entscheidung des Papstes und seines Patriarchalconcils in Glaubenssachen die sicherste, wiewohl ein allgemeines Concil noch unfehlbarer und sicherer ist. Heutzutage ist jedoch leider das Concil der allgemeinen Kirche und das Patriarchalconcil des römischen Stuhles eines und dasselbe, da die ganze Kirche zu einer römischen Patriarchalkirche herabgesunken ist. Aus vorhandenen Urkunden ist zu ersehen, dass in den allgemeinen und andern Concilien, in welchen der Papst präsidirte, die Beschlüsse nicht durch die Autorität des Papstes, sondern durch die einstimmigen Beschlüsse sämmtlicher Bischöfe gefasst werden. Aber ihre verbindende Kraft erhalten die Beschlüsse eines Concils erst durch die Entscheidung des Papstes und seine Verkündigung der Beschlüsse des Concils. Ein allgemeines Concil der ganzen Kirche steht unstreitig über den Patriarchen und dem

Papste; aber kein allgemeines Concil wird die Privilegien des römischen Stuhles, wie sie durch andre Concilien bereits festgestellt sind, aufheben wollen. Und wenn ein Concil dem wahren und einzigen Papste die Ausübung der freien Administration auf bestimmte Zeit oder nach Belieben nehmen kann, so ist gleichwohl der Papst, unbeschadet jener Suspension, im Forum des Gewissens, wo er eine besondere Gewalt von oben hat, solange er Papst ist, auch wahrhaft absolut, und auf diese Gewalt darf die Suspension nicht ausgedehnt werden. Unter allen Regierungen hat die Monarchie den Vorzug und unter diesen die Wahl-Monarchie; denn auch der edelste Stamm artet oft schnell aus. Der Fürst muss auch den Gesetzen gehorchen und durch diese belehrt den ganzen Staat beleben. Wie der Stellvertreter Christi sich nach Christus zu bilden hat, so blicke auch der Fürst auf Christus hin und erwäge, dass ebenso, wie Christus Gott und Mensch zugleich ist, sich auch jede Fürstenmacht aus einem göttlichen und menschlichen Elemente erhebt. Darum existirt in der katholischen Welt Ein mit der Fülle der Gewalt die Andern überragender Herrscher, welcher in dieser leiblichen Monarchie dem römischen Papste gleich ist, unbeschadet der Verschiedenheit, welche zwischen dem Leiblichen und Geistlichen besteht. Die überkommene Ansicht, dass der Kaiser Konstantin der Grosse fürstliche Rechte über Land und Leute dem römischen Papste Sylvester und allen seinen Nachfolgern übergeben und gewisse Ländereien geschenkt habe, ist in keiner geschichtlichen Urkunde nachzuweisen. Auch haben die Churfürsten keineswegs vom römischen Papste die Wahlbefugniss, so dass sie ohne ihn dieselbe nicht besässen, oder er ihnen dieselbe nehmen könnte. Die kaiserliche Macht ist ihrer innern Natur nach unabhängig und unterscheidet sich ursprünglich und wesentlich von der geistlichen und priesterlichen Gewalt; sie ist unmittelbar von Gott abhängig. In Bezug auf die Regierungsrechte ist der Papst nicht über dem Kaiser; in Sachen des Glaubens ist ihm das Priesterthum und der Papst, wie die Seele dem Körper, übergeordnet. Darum setze sich der Kaiser in keiner Weise der höhern kirchlichen Gewalt gleich; denn der Staat wird durch das Priesterthum erleuchtet, wie der Mond von der Sonne, wiewohl beide von Gott geschaffen sind. Nur so gelangt der Staat zu Gott als zu seinem Ziele, auf dem rechten Wege, welcher Christus ist. — Zeigen uns diese Auslassungen den Cusaner auf dem Höhepunkt einer freisinnigen kirchenpolitischen Auffassung, so führten ihn die weitern Erfahrungen, die er bei den Verhandlungen des Basler Concils machte, schon nach wenigen Jahren zu einer Aenderung seiner Anschauungen in Betreff der Stellung des Papstes zur Kirche und zum allgemeinen Concil. Abgesehen von zwei an die böhmischen Hussiten gerichteten Sendschreiben, die Nicolaus im Jahr 1433 abgefasst hatte, um ihren Forderungen gegenüber die Grundsätze der katholischen Kirche darzulegen, ist uns über die sonstige Wirksamkeit des Cusaners bei den übrigen Verhandlungen des Concils Nichts bekannt. Ein Aufsatz, den er „über die Verbesserung des Kalenders“ (1436) der Versammlung vorlegte, hatte keinen Erfolg. Erst über hundert Jahre später wurde die von Nicolaus vorgeschlagene Verbesserung des julianischen Kalenders durch den Papst Gregor XIII. wirklich durchgeführt. Als sich die Mehrzahl der zu Basel versammelten Väter der Kirche in einer immer offener und rücksichtsloser hervortretende Opposition gegen den Papst setzten und im Jahr 1437 einen förmlichen Process gegen denselben einleiteten, trennte sich die an einer Ausgleichung der Differenz verzweifelnde Minderzahl der Baseler Prälaten im Mai des genannten Jahres von der Versammlung und begab sich nach Rom. Unter dieser Minderheit befand sich auch Nicolaus. Im September erklärte der Papst Eugen IV. die Baseler Versammlung für aufgelöst und ihre Beschlüsse für nichtig. Ehe das von ihm nach Ferrara verlegte Concil noch eröffnet wurde, hatten die zu Basel Versammelten unter dem Vorsitze des Cardinal-Erzbischofs von Arles den Papst Eugen suspendirt. Sie erklärten weiterhin das Concil von Ferrara für ein blosses päpstliches Conventikel. Die Baseler Prälaten hatten eine Gesandtschaft nach Konstantinopel geschickt, um dort wegen einer Vereinigung der griechischen mit der abendländischen Kirche Verhandlungen anzuknüpfen. Um den Baseler Gesandten womöglich zuvorzukommen, ging im August 1438 eine päpstliche Gesandtschaft in einem Dreiruderer von Venedig aus, über Creta nach Byzanz. Wegen seiner Kenntniss der griechischen Sprache war der Cusaner, der dem Papste durch den Cardinal Cäsarini empfohlen worden war, der Gesandtschaft beigegeben. Indessen lichteten die päpstlichen Abgesandten schon im December wieder die Anker und landeten im Februar 1439 in Venedig, von wo aus sich der Cusaner in sein Dechanat nach Coblenz zurückbegab. Ausser einem Exemplar der Schrift des Johannes Damascenus über „Die Quelle der Erkenntniss“ hatte Nicolaus den Plan zu einem neuen Werke mit in die Heimath gebracht. „Ich hatte (so schreibt er) viele Versuche gemacht, die Ideen über Gott und Welt, Christus und Kirche in Einer Grundanschauung zu vereinigen, ohne dass es mir gelingen wollte, bis sich endlich während meiner Rückkehr aus Griechenland zur See, wie durch eine Erleuchtung von Oben, mein Geistesblick zu derjenigen Anschauung er-

hob, in welcher Gott als höchste Einheit aller Gegensätze erscheint". Die geplante Verbindung zwischen der griechischen und lateinischen Kirche kam erst zu Florenz, wohin der Papst Eugen 1439 sein Concil verlegt hatte, in den ersten Sitzungen zu Stande und wurde im Juli dieses Jahres feierlich verkündigt, nur dass sich die griechische Geistlichkeit und das Volk mit dem, was ihr Kaiser mit seiner Hofgeistlichkeit bewilligt hatte, hinterher nicht einverstanden erklärte. Seit December 1439 war Nicolaus von Cusa Probst des Klosters der Canoniker zu Münster-Mainfeld in der Eifel. In dieser klösterlichen Einsamkeit vollendete er sein erstes philosophisches Hauptwerk unter dem Titel „*De docta ignorantia*" (Vom gelehrten Nichtwissen), welches er am 12. Februar 1440 seinem Freunde, dem Cardinal Cäsarini widmete. Mit einer entschiedenen Abneigung gegen die aristotelisch-scholastische Philosophie und Theologie suchte er durch seine Grundanschauung von Gott, als der Einheit aller Gegensätze, die Höhen der Mystik zu erklimmen und wurde durch seine wissenschaftliche Fortführung der vom angeblichen Areopagiten Dionysius ausgegangenen und von Johannes Scotus Erigena auf abendländischen Boden verpflanzten mystischen Theologie am Ausgange des Mittelalters derjenige Denker, welcher alle Geistesrichtungen des Mittelalters, die scholastische, mystische und naturalistische, zu Einem Brennpunkte zusammenfasste und dadurch recht eigentlich abschloss.

Nebenbei war der Cusaner in den Jahren 1439—42 auf den deutschen Reichstagen für die römische Sache thätig. Auf dem Reichstag zu Mainz im Frühjahr 1439 fanden sich die päpstlichen Legaten erst ein, als die Abgesandten des Baseler Concils bereits abgereist waren. Nicolaus sollte die Sache des Papstes Eugen auf dem Reichstage führen, fand jedoch bei der unter den Abgesandten der Fürsten zu Gunsten des Baseler Concils herrschenden Stimmung wenig Anklang. Nachdem die Baseler Prälaten den Grafen Amadeus von Savoyen zum Papst erwählt und dieser den Namen Felix V. angenommen hatte, trat auf dem nächsten Reichstage, der nach dem Regierungsantritte des Königs Friedrich III. (1441) in Mainz gehalten wurde, Nicolaus abermals für die Sache des Papstes Eugen und gegen die Baseler Beschlüsse in die Schranken und brachte es dahin, dass sich der französische Hof für Eugen erklärte. Im Jahr 1442 trat der Unermüdete als Legat Eugen's auf dem Reichstage zu Frankfurt von Neuem in die Schranken; einem dreitägigen Vortrag des Erzbischofs von Palermo zu Gunsten des Gegenpapstes Felix setzte der Cusaner einen dreitägigen Vortrag entgegen, und in Folge dessen erkannte der deutsche Kaiser nunmehr Eugen als rechtmässigen Papst an. Im Jahre 1443 endigte die Baseler Kirchenversammlung, aber erst 1449 legte der Gegenpapst Felix seine zweifelhafte Würde nieder. Nachdem der Cusaner im Auftrag Eugen's mehrmals die Klöster am Rhein und an der Mosel visitirt und in denselben Reformen eingeführt hatte, wurde er 1446 Archidiaconus von Lüttich und nachdem sein Freund, der Bischof von Bologna, Thomas Sarzano 1447 als Nicolaus V. den päpstlichen Stuhl eigenommen hatte, erhob ihn dieser 1448 zur Würde eines Kardinalpresbyters an der Kirche des heiligen „Petrus in den Ketten" zu Rom mit dem Auftrag, sich den Cardinalshut in Rom selbst zu holen. Nach langer Weigerung nahm er die neue Würde an, sagte seinem greisen Vater und seinen Geschwistern in Cues Lebewohl und reiste im Herbst 1449 nach Rom. Mittlerweile hatte er während eines gelegentlichen Aufenthaltes in Mainz (1445) die kleine Schrift „*De quaerendo Deum*" (Vom Suchen nach Gott) und 1449 gegen einen von dem Heidelberger Theologen Vench ausgegangenen Angriff auf die Schrift „Vom gelehrten Nichtwissen" seine „*Apologia*" veröffentlicht, welche in Form eines Berichtes abgefasst ist, den er über eine mit einem Schüler gehabte Unterredung giebt. Im August und September 1450 finden wir den neuernannten deutschen Cardinal in dem stillem Camaldulenserkloster Val de Castro bei der Stadt Fabriano in der Mark Ancona mit der Abfassung von vier kleinen Schriften in dialogischer Form beschäftigt, von welchen zwei kleine Dialoge über die Weisheit, ein dritter grösserer über den Geist und ein vierter „über statische Experimente" handeln. Sie sind unter dem Titel „*Idiota*" zu einem Ganzen zusammengefasst. Der Ungelehrte (Idiot) unterredet sich mit dem Gelehrten als Sprecher (Orator) und entwickelt diesem, wie er durch die überall sich befindenden, von Gottes Finger geschriebenen Bücher zum Wissen seines Nichtwissens, zur wahren Weisheit gelangt sei. Er geht vom Zählen, Wägen und Messen aus, um darzuthun, dass das Einfache durch Maass, Zahl und Gewicht nicht erreicht wird. So wird auch dasjenige, in welchem, durch welches und aus welchem Alles ist, unfassbar als ein Unerreichbares erfasst, und dies ist eben die höchste Weisheit und eine unendliche, nicht zu erschöpfende Nahrung für unsern Geist und, wie der Magnet für das Eisen, von unendlicher Anziehungskraft für denselben. Indem nun im zweiten Dialog über die Weisheit untersucht wird, wie man sich von diesem Unfassbaren einen Begriff machen könne, wird Gott unter Zuziehung geometrischer Anschauungen als das absolut Grösste bestimmt. Im dritten Dialog „vom Geiste" kommt zu dem Idioten und dem Gelehrten noch ein Philosoph hinzu, der auf seinen

Reisen auch nach Rom kommt und vom Gelehrten zum Idioten geführt wird, welchen Beide in einem unansehnlichen Kellergeschosse mit dem Verfertigen von Löffeln beschäftigt finden. Diese letztern bilden den Ausgangspunkt für das Gespräch. Der Löffel hat sein Urbild nur in meinem Geiste. Um dieses innerlich gegenwärtige Bild sinnlich darzustellen, forme ich ein Stück Holz durch Beschneiden und Aushölen, bis die Form des Löffels so gut als möglich zum Vorschein kommt. Diesem wird dann der Name beigelegt. Die Urbilder der Dinge sind die Ideen, als vorbildliche und unmittelbare Wahrheit der Formen im Geiste. Die unendliche Form aller Formen aber ist Gott. Das Gespräch schliesst mit einem Beweis für die Unsterblichkeit des Geistes. Mit dem vierten Dialoge, welcher „von den statischen Versuchen" handelt, beginnt die Reihe der von Nicolaus veröffentlichten mathematischen Abhandlungen verschiedenen Inhalts, welche 1460 mit der Abhandlung „über die mathematische Vollendung" schliesst, nachdem derselbe während der dreissiger Jahre neben der „Verbesserung des Kalenders" seine astronomische Bildung durch Aufsätze über die Verbesserung der Alphons'schen Tafeln und über die Fixsterne beurkundet hatte. Wie er überhaupt schon frühe die Elemente Euklid's und die Schriften des Archimedes studirt hatte, so zeigt er auch eine grosse Belesenheit in der spätern mathematischen und astronomischen Literatur und blieb fortwährend mit Mathematikern und Astronomen seiner Zeit, z. B. mit Peurbach und Regiomontanus in regem Verkehr. Mit seinen mathematischen und astronomischen Schriften eröffnete er die Reihe der grossen Mathematiker und Astronomen des Renaissance-Zeitalters, welche die exacten Wissenschaften auf die Bahn ihrer glänzenden Erfolge führten. Giordano Bruno nennt den „göttlichen Cusaner" den Erfinder der herrlichsten Geheimnisse der Geometrie. Und das hundert Jahre später (1543) erschienene welthistorische Werk des Copernikus ist eine systematische Verwerthung der von Nicolaus von Cusa aufgestellten Sätze über die Bewegung der Erde. Sein Begriff des unendlich Kleinen berechtigt dazu, den Cusaner als den ersten Erfinder der später sogenannten Analysis des Unendlichen anzusehen. Er erklärt ausdrücklich das unendlich Kleine als ein wichtiges Hülfsmittel zur Erfindung der Geheimnisse der Mathematik. Wer einsieht, dass das Grösste und Kleinste zusammenfällt, der sieht darin Alles und ist im Stande, sich die Kenntniss der Messung ganz entgegengesetzter Grössen zu verschaffen, die bisher für incommensurabel galten. Nicht Kepler, sondern der Cusaner hat von der Idee des Unendlichen die erste Anwendung auf den Kreis gemacht, indem er diesen als ein Vieleck von unendlich vielen Seiten auffasste. Damals war das mit blossem Näherungswerthe bestimmte Archimedische Verhältniss des Umfangs zum Durchmesser des Kreises allein bekannt, und es ist das Verdienst des Cusaners, den Weg gezeigt zu haben, auf welchem man die grösstmöglichste Genauigkeit in der Bestimmung dieses Verhältnisses erreichen kann. Ueberhaupt bildet die mathematische Anschauung die Grundlage und den Ausgangspunkt des ganzen cusanischen Systems. Indem er das in der Schrift „über das gelehrte Nichtwissen" aufgestellte Princip von der „Coincidenz der Gegensätze" mathematisch beweist, sagt er mit klaren Worten, dass nur so eine feste Grundlage gewonnen werden könne.

Im Jahr 1450 wurde Nicolaus zum Bischof von Brixen in Tyrol, zugleich mit dem Auftrag ernannt, die Klöster Deutschlands zu reformiren. Nachdem er sich dem päpstlichen Auftrage unterzogen und während des Jahres 1451 Deutschland und die Niederlande durchreist, auch mehrere Provinzialsynoden in Mainz, Köln und Magdeburg gehalten hatte, nahm er von seinem bischöflichen Stuhl in Brixen Besitz. Obwohl sein bischöfliches Wirken ein unruhevolles war, so fand er doch noch Zeit, seine schriftstellerische Thätigkeit fortzusetzen. Im Jahr 1453 war die alte Hauptstadt des griechischen Reiches den Türken erlegen und der Halbmond prangte als Siegeszeichen auf der Kirche der heiligen Sophia. Unter dem frischen Eindruck der Nachrichten über die bei der Eroberung Konstantinopels durch die siegestrunkenen osmanischen Horden verübten Grausamkeiten entstand zwischen Mai 1453 und Februar 1454 die merkwürdige Schrift des Cusaners „*De pace sive concordantia fidei*" (Vom Frieden und Einklang des Glaubens), worin er sich zu dem Gedanken einer allgemeinen Glaubenseinigung erhebt und aus dem Koran das wahre Evangelium darthun zu können meint. Er lässt nämlich Abgesandte aller Religionsparteien, Christen aller Bekenntnisse, Juden, Türken, Araber, Perser, Indier, Tartaren sich im Wechselgespräch mit dem göttlichen Worte, mit den Aposteln Petrus und Paulus über die wesentlichen Punkte des Glaubens und der Religionsübung allmälig in der Art verständigen, dass die Ueberzeugung gewonnen wird: „Es ist nur eine einzige Religion in der Mannigfaltigkeit der Gebräuche; bei aller Verschiedenheit im Ausdruck ist sie doch nur Eine in ihrem Sinne. Gott hat verschiedenen Völkern verschiedene Propheten geschickt, um sie in ihrer Art in der Religion zu unterrichten. Nur dadurch, dass die Völker in dieser Verschiedenheit die Einheit nicht erkennen und den Inhalt über der Form vergessen, haben sie sich in verschiedene und einander entgegengesetzte

Religionsgenossenschaften gespalten. Und doch verehren Griechen, Italiener, Araber, Juden und Scythen alle die gleiche Wahrheit, und selbst die Polytheisten verehren in ihren vielen Göttern nur die Eine Gottheit. Eine Verschiedenheit waltet nur im Ausdruck und in der Form; der religiöse Inhalt ist derselbe. In allen Religionen lassen sich Spuren der göttlichen Dreieinigkeit entdecken, und die Menschwerdung des Sohnes Gottes lässt sich leicht allen Völkern aus den Principien ihrer Religion zur Ueberzeugung bringen. Darum müsste sich durch einige weise und erleuchtete Männer leicht eine Vereinigung aller Religionen anbahnen lassen, wenn man nur in den äussern Gebräuchen keine Uebereinstimmung verlangt und die bildliche Bedeutung des Polytheismus nicht vergisst". Einer vom Cusaner im Jahr 1453 dem Papste Nicolaus V. übergebenen Schrift „über die mathematischen Complemente" war ein Anhang „über die theologischen Complemente" beigefügt, in welcher Nicolaus die mathematischen Figuren auf das theologische Unendliche übertrug. Er hatte damals ein dieser Schrift jetzt nicht mehr beiliegendes Bild entworfen, woraus man auf das Zuverlässigste wie mit Augen sehen könne, wie das unendliche Sehen Gottes Alles zumal so schaut, dass es zugleich jedes Einzelne besonders schaut. Er hatte diese schöne und aufklärende Veranschaulichung zu vervielfältigen und Copien davon der Schrift „Vom Sehen Gottes" beizulegen gedacht. „Der unendliche Kreis (so sprach er sich zur Erläuterung des Bildes in jener Abhandlung aus) umfasst alle mögliche Bezeichnungen Gottes in sich. Die ganze Lehre von Gott ist, wie dieser Kreis, in welchem Alles Eines ist. So ist das Sehen in Gott sein Wesen. Wie Gott das Maass seiner selbst und aller Dinge ist, so ist seine Anschauung durch den Menschen und das eigne Sehen Gottes in ihm selbst Eins und dasselbe. Dass Gott die Anschauung des Sehenden ist, heisst soviel als dass Gott Alles sieht. Sich erschauend schaut er zumal alles Erschaffene nicht im Unterschiede, nämlich sich und Anderes, sondern im Anschauen des Erschaffenen schaut er sich selbst an. So ist das Schauen Gottes das vollkommenste: die Geschöpfe werden nur vollkommen geschaut im Schöpfer ihrer Ursache, und der Schöpfer schaut in den Geschöpfen sich selbst. Sehen, Schaffen, Denken, Wollen, Thun sind in Gott Benennungen des unendlichen Kreises. Diese Gedanken sind der Schlüssel zu der Schrift *„De visione Dei"*, die er im Jahre 1453 dem Abt und den Brüdern der Benedictiner-Abtei zu Tegernsee in Bayern widmete und zugleich mit dem obenerwähnten Bilde des Allsehenden übersandte, woraus sich der Nebentitel dieser Schrift *„De icone"* (vom Bilde) erklärt. Indem er seine Leser damit in das Gebiet der mystischen Gotteslehre zu erheben sucht, will er dabei dreierlei festgehalten wissen. Zunächst, dass an diesem in der Abbildung wahrnehmbaren Blicke Nichts vorkommen kann, was nicht im wirklichen Sehen Gottes vollkommener und zutreffender wäre. Für's Zweite, dass das göttliche Sehen nicht nach den Beschaffenheiten und Erregungen unserer Sehwerkzeuge sich verändert und beschränkt, sondern zugleich und einmaliges Sehen ist, alle und jede Art des Sehens in sich begreift und von jeder Verschiedenheit frei ist. Als Folgesatz hieraus ist drittens zu beachten, dass die Eigenschaften Gottes keine Verschiedenheit von Bestimmungen sind, sondern alle miteinander zusammenfallen. So grosse Freude nun aber die Schrift „Vom Sehen Gottes" unter den Brüdern in Tegernsee auch hervorgebracht hatte, so hatten sie doch mit Schwierigkeiten des Verständnisses zu kämpfen und da sie sich eines persönlichen Besuches ihres Bischofes nicht erfreuen sollten, so hoffen sie von ihm bald eine gute Brille zu erhalten, womit sie eine feine Mahnung an die baldige Vollendung der den Brüdern angekündigten Schrift *„De beryllo"* ausdrückten. Weil die ersten Brillen aus dem weissen und durchsichtigen Beryll-Steine angefertigt waren, so nahm davon das deutsche Wort „Brille" seinen Ursprung, und dem Cusaner ist auch für das Geistesauge eine solche Brille wünschenswerth, die er darum mit dieser gegen Ende des Jahres 1454 vollendeten kleinen Schrift seinen Lesern geben wollte. Als diese Brille, die den Geistesblick zu deutlicherem Sehen schärfe, sollten die geometrischen Figuren dienen, mittelst deren er den leitenden Gedanken seiner Gottesanschauung, das Princip vom „Zusammenfallen der Gegensätze" (des Grössten und des Kleinsten) zu veranschaulichen sucht. Er mustert dabei die alten Philosophen, denen diese Brille fehlte, während sie der heilige Dionysius (der sogenannte Areopagite) besass. Zur Besprechung einiger Bedenken, die gegen einzelne Aufstellungen des Brixener Bischofs erhoben worden waren, wurde von demselben im Winter 1454—55 ein Gespräch über das Seinkönnen unter dem barbarischen Titel *„Dialogus de possest"* verfasst, worin sich der Prior Bernhard von Tegernsee, ein diesem befreundeter Abt Johann und der Cardinal-Bischof Nicolaus unterreden. Die darin entwickelten Grundgedanken sind: Gott ist das Seinkönnen, der Alles Könende; er ist Alles dasjenige wirklich, von welchem das Seinkönnen ausgesagt werden kann. Die Sonne ist, was sie selber sein kann; aber sie ist nicht Alles, was überhaupt sein kann. Darum ist Gottes Allmacht durch die Schöpfung keineswegs erschöpft. Aus dem Gedanken des Seinkönnens lässt der Verfasser auch über die göttliche Dreieinigkeit ein Licht fallen;

denn weder die Einheit Gottes, noch die Dreieinigkeit sind nach den Lehren des gelehrten Nichtwissens eine mathematische, sondern eine lebendige Einheit und Dreieinigkeit, da der Unaussprechliche alle Begriffe übersteigt. Darauf folgten im Jahr 1455 die beiden kleinen Schriften „Vom Höhepunkt der Betrachtung (*de apice theoriae*), ein Dialog des Cardinals mit seinem Secretär und vertrauten Freunde Peter von Erkelenz, und das an einen in das philosophische Studium einzuführenden Bekannten (vielleicht eben diesen Secretär) gerichtete „*Compendium*", worin der Leser mit einer Analyse der Sinneserkenntniss belehrt und durch die weitern Stufen des Erkennens bis zum eigentlichen Schauen Gottes hingeführt wird.

Als im Jahr 1458 der gelehrte und geistvolle Aeneas Sylvius als Pius II. den apostolischen Stuhl bestiegen hatte, betraute er den Bischof von Brixen mit wichtigen Sendungen und ernannte ihn sogar im folgenden Jahre, während er selber auf dem Fürstencongress zu Mantua einen Kreuzzug gegen die damals vordringenden osmanischen Türken predigte, für die Zeit seiner Abwesenheit zum Statthalter von Rom. Während dieser Zeit verfasste der Cusaner eine umfangreiche, aus drei Büchern bestehende Schrift „*De cribatione Alchorani*" (über die Sichtung des Koran), von welchem er bereits in Basel eine Uebersetzung besessen und eine ähnliche während seines Aufenthaltes zu Constantinopel in einem Dominikanerkloster kennen gelernt hatte. Das Werk ging von dem Gedanken aus, dass auch der Koran christliche Elemente enthalten müsse und deshalb dazu dienen könne, die Göttlichkeit des Christenthums darzuthun, wenn man nur die Schlacken muhammedanischer Beimischung ausscheide. Nach der Beendigung des Congresses zu Mantua wurde der Bischof Nicolaus seiner Diöcese wiedergegeben. Indem er jedoch mit dem Papste Pius fortwährend durch feste Freundschaft verbunden blieb, verfasste er, sei es nun in Auftrag des Papstes oder aus eignem Antrieb, den noch handschriftlich auf der Staatsbibliothek zu München befindlichen „Entwurf zu einer Generalreform der Kirche". Diese merkwürdige Schrift zeigt uns den Cusaner als einen der wenigen kirchlichen Würdenträger seiner Zeit, welcher nicht vergass, was in den dreissiger Jahren des 15. Jahrhunderts in Basel zum Heil der Kirche beschlossen worden war, und der jetzt am Abend seines thätigen und vielbewegten kirchlichen Lebens in manchen freimüthig milden Worten seiner Gegenwart zu Gemüthe führte, wie gar Vieles und gerade am Sitze des Oberhauptes der Kirche noch zu bessern sei, und dabei mit weitem und freiem Blicke das Wohl der ganzen Kirche umfasste, in welcher er mit ächt katholischem Sinne die Mutter als geistig-sittlichen Heils erkannte. In das Jahr 1460 fällt die Abfassung zweier Bücher über das Globusspiel (*de ludo globi*). Der junge bayrische Herzog Johann hielt sich zu seiner weitern Ausbildung damals in Rom auf, wo es dem Cardinalbischof von Brixen unlängst gelungen war, ein recht eigentliches „Weisheitsspiel" zu ersinnen, durch welches sich übersinnliche Wahrheiten passend veranschaulichen liessen. Eine Kugel, die durch Anstossen in Folge des schwereren Gewichts der einen Seite in eine spiralförmige Bewegung gebracht wird, soll sich auf eine Fläche von zehn spiralförmigen Kreisen so viel als möglich, dem im Mittelpunkte dieser Kreise befindlichen König (Christus) nähern. Derjenige Spieler, dessen Kugel diesem Mittelpunkt am Nächsten kommt, gewinnt nach der Zahl der Kreise, welche seine Kugel durchlaufen hat. Die durchlaufenen Kreise der Spieler werden zusammengezählt, und wer es am Bäldesten auf 34 Kreise, die Zahl der Lebensjahre Christi bringt, ist Sieger. Dieses Globusspiel hatte in weitern Kreisen und auch bei dem Herzog Johann Beifall gefunden, und der Cusaner versuchte nun, nach Anleitung dieses von ihm erfundenen Spiels im ersten Buche, welches ein Gespräch zwischen ihm und dem Herzog Johann enthält, eine Durchführung des christlichen Grundgedankens, dass Christus der König und Mittelpunkt des ewigen Lebens sei. Das Spiel (sagt Nicolaus) bezeichnet in der Bewegung des Globus die Bewegung unserer Seele aus dem Bereiche ihres irdischen Wirkens in das Reich desjenigen Lebens, worin Ruhe und ewige Seligkeit ist und in dessen Mittelpunkt unser König Christus als Lebensspender thront. Daran wird mit grosser Geistesfrische die philosophische Erörterung der Begriffe von der Möglichkeit des Seins, von der Bewegung, von der Seele des Menschen nach ihrem Unterschiede von der Thierseele und vom Menschen als einer vollkommenen kleinen Welt angeknüpft. Ein zweites Buch „über das Globusspiel" enthält ein Gespräch des Cusaners mit einem andern bayerischen Prinzen, dem jungen Herzog Albert, welcher bei seinem Vetter Johann die erste Schrift über das Globusspiel kennen gelernt hatte, aber die mystische Bedeutung der Kreise in der Region des Lebens nicht verstanden zu haben bekennt. Um dies zu verstehen, soll er sich den Satz merken: „Nichts kann grösser oder kleiner sein, als das, welches in Allem ist und in welchem Alles ist und welches darum das Urbild von Allem ist. Alle Dinge sind nothwendig die Abbilder dieses Einen Urbildes. Das Leben Christi ist das Urbild für Alle, die in der Region der Lebenden sind, und dieses Leben wird in der runden Figur vorgezeichnet. Indem alle Kreise das gleiche Centrum haben, sind sie das Bild der immerwährenden Bewegung des unendlichen Lebens,

deren Mittelpunkt Christus ist. Die lebensreicheren Bewegungen werden durch die dem Lebensmittelpunkte nähern Kreise bezeichnet; dieser selbst aber kann weder grösser, noch kleiner sein. Wo Mittelpunkt und Umkreis zusammenfallen, ist die Bewegung die grösste (unendliche) und zugleich die kleinste, d. h. eben das ewige Leben. Jede lebendige, vernünftige Bewegung will den Grund ihres Lebens erkennen und in diesem Wissen unsterbliche Nahrung finden. — Weitere Früchte der Mussestunden, die der Cusaner im Jahr 1463 zu Rom im Umgange mit seinem päpstlichen Freunde genossen hatte, waren einige kleinere verloren gegangene Schriften und sein letztes philosophisches Hauptwerk „von der Jagd auf die Weisheit“ (*De venatione sapientiae*), welches ausdrücklich von ihm in der Absicht niedergeschrieben war, die Ausbeute seines Jagens nach der Weisheit nunmehr in seinem gegenwärtigen Greisenalter in zusammengefasster Gestalt der Nachwelt zu überliefern. Ein unserer Natur angebornes Streben (sagt er) treibt uns nicht blos zum Wissen, sondern zum Erwerb eines schmackhaften Wissens, d. h. eben zur Weisheit, und das wahrhafte Philosophiren nenne ich die Jagd auf die Weisheit. — Die letzten Lebensjahre des Bischofs von Brixen waren durch Zerwürfnisse mit dem Erzherzog Sigismund getrübt, die trotz wiederholter Vermittelungs-Versuche zu keiner Vereinigung führten. Endlich hatte der Cusaner im Jahre 1464 den Kaiser um Schlichtung des Streits gebeten, welche endlich mit der Wiedereinsetzung des Cardinals in sein Bisthum erfolgte. Aber diese frohe Botschaft erlebte der Cusaner nicht mehr. Er hatte den Papst nach Ancona begleitet, wo dieser die Ausführung eines Kreuzzugs gegen die Türken persönlich betreiben wollte, und wurde von diesem nach Livorno gesandt, um dort das Auslaufen der genuesischen Flotte zu beschleunigen. Auf der Reise dorthin wurde er zu Todi plötzlich von einer so heftigen Krankheit befallen, dass er in der Wohnung des Bischofs von Todi sein Testament machte und nach wenigen Tagen (am 11. August) 1464 starb. Es geschah dies vier Tage vor dem Tode seines päpstlichen Freundes, dessen letzte Amtshandlung die Bestätigung des Testamentes war, worin der Cusaner die Stiftung und Dotation eines Hospitals in seinem Geburtsorte Cues bestimmt hatte. Die sterblichen Ueberreste des denkwürdigen Mannes wurden zu Rom beigesetzt; das Herz des Cardinals aber wurde nach Cues gebracht, wo es im Chor der Hospitalkirche in einer doppelten Kapsel verschlossen ruht. In die grossen kupfernen Platte, welche die Stelle bezeichnet, ist des Cusaners Bildniss in Lebensgrösse eingegraben und mit einer lateinischen Umschrift versehen. Auch seine Bibliothek war dem Hospital vermacht worden.

Als Philosoph steht der Cusaner ähnlich, wie Johannes Scotus Erigena am Eingange des Mittelalters, als eine geistige Riesengestalt am Ausgange desselben. Was er in der philosophischen Ueberlieferung des Alterthums Wahres erkannte, hat er neben den Anregungen, die er einzelnen Kirchenvätern verdankte, zugleich mit der besten Errungenschaft des philosophischen Geistes im Mittelalter als wesentliche Bestandtheile seinem eignen philosophischen Gedankenbau einverleibt, welcher wie einer der gewaltigen Dome des Mittelalters, die Offenbarung des dreieinigen Gottes im All durch die Schöpfung und in der Menschengeschichte durch die Erscheinung des Gottmenschen anschaulich machen sollte. Gott, Welt und Christus sind die Angelpunkte seines Systems, dessen Grundgedanken folgende sind: Da der menschliche Geist als das Ebenbild Gottes an der Fruchtbarkeit der schöpferischen Natur möglichst Theil nimmt, so entwickelt er aus sich Begriffs- und Verstandeswesen, in Aehnlichkeit der wirklichen Wesen, und diese Entfaltung einer begrifflichen Welt aus unserm sie umfassenden Geiste ist um des Geistes selber willen da und der Grund des natürlichen Verlangens in uns, die Wissenschaften zu vollenden. Das Erste aber, was sich bei der Entfaltung der begrifflichen Dinge zeigt, ist die Zahl, ohne welche für den Verstand Nichts da zu sein vermag. Die Zahl ist das Urbild der Dinge, wie der Begriffe, aber nicht die mathematische Zahl, sondern die göttliche Zahl, deren blosses Bild die mathematische Zahl ist. Auf diesem Wege betrachtet der Geist, als in seinem eignen Bilde, seine Einheit, die seine Wesenheit ausmacht. Diese Einheit aber stellt sich durch die Zahl als eine in vier Einheiten unterschiedene heraus, wovon die erste durchaus einfach, die zweite die Wurzel der andern, die dritte das Quadrat und die vierte die Kubikzahl der zweiten ist. Von diesen vier geistigen Einheiten, die den vier Weisen des Seins entsprechen, nennt der Geist die erste Gott, die andere Geist, die dritte Seele, die vierte Körper. Die erste, göttliche Einheit geht aller Vielheit voran und ist in ihrer Macht unendlich grösser, als jede mögliche Zahl, da sie in ihrer Einfachheit alle Zahlen befasst. Zu ihr erhebt sich der Geist, indem er auf seine eigne Einheit zurückgeht, durch die geistige Anschauung oder beschauliche Erkenntniss. Die zweite geistige Einheit kann nicht schlechthin einfach sein, sondern nur geistig zusammengesetzt, da sie aus der ersten Einheit herabsteigt und sich zu Anderem hinbewegt. Die dritte Einheit, die Seele, bringt die Einheit des Geistes oder der Vernunft zur Entfaltung. Wie wir aber die

erste, einfache, göttliche Einheit nicht an sich, sondern in der Vernunft, und die zweite, geistige Einheit nicht an sich, sondern in der Seele schauen; so schauen wir die Kraft und Einheit der Seele nicht an sich, sondern in ihrer leiblichen Entfaltung auf sinnliche Weise. Darum ist auch die letzte Einheit die entfaltetste und zusammengesetzteste, und die sinnliche Zahl steigt durch den Verstand der Seele und den Geist zu Gott hinauf. So erhalten wir drei Welten im All, wovon die erste, dem Mittelpunkte näher, rein geistig, und die letzte, den Umkreise verwandtere, grobsinnlich ist, während die mittlere eine zwischen rein geistigen und grobsinnlichen Wesen in der Mitte stehende Natur hat. Aber Alles ist in der ersten, Alles in der zweiten, Alles in der dritten Welt, in jeglicher aber auf besondere Weise. In diesen drei Weltkreisen erkennen wir die Abstufungen des Alls, den vierfachen Fortschritt von der höchsten Einheit aus. Aus diesem Allen geht hervor, dass das schlechthin Grösste Eines ist und dass dasjenige, was des Mehr oder Minder fähig ist, weil nur in der Vielheit, darum nur in der Zahl da sein kann. Würde also die Zahl hinweggenommen oder wäre sie selbst unendlich; so würde, weil die unendliche Zahl den Begriff der Zahl aufhebt, mit dem Unterschiede, dem Verhältniss, der Ordnung und Harmonie zugleich die Vielheit der Dinge selbst aufhören. Die unendliche Einheit ist also, ohne selbst Zahl zu sein, als das schlechthin Kleinste, der Grund und Anfang aller Zahl, als das schlechthin Grösste dagegen deren Ende und Grenze; sie ist daher auch das Ziel und Bestimmung aller Dinge und Wissenschaften. Nichts ist im Weltall, das sich nicht einer besondern Eigenthümlichkeit erfreute; jedes Einzelding ist durch die harmonischen Verhältnisse und Bedingungen, die es dazu machen, mit sich selbst Eins und in seiner Weise vollkommen. Können darum keine zwei Dinge im All sich in Allem gleich sein, so kann diese Welt unmöglich Etwas zum festen und unbeweglichen Mittelpunkte haben; sie kann unmöglich zwischen einem körperlichen Mittelpunkt und Umkreis eingeschlossen sein. Noch auch kann die Erde Mittelpunkt sein, sondern sie bewegt sich gleich andern Sternen und beschreibt in ihrer Bewegung nicht den kleinsten Kreis. Gott ist daher allein die Mitte der Welt, aller Sphären und alles dessen, was in der Welt ist, wie er auch zugleich der unendliche Umkreis von Allem ist; denn auch jeder Theil des Himmels ist nothwendig in Bewegung. Arithmetik und Geometrie, Musik und Astronomie sind die wunderbare Wissenschaft, welche Gott in seinem Kunstwerke, der Schöpfung, niedergelegt hat und welche vor Allem in der Anordnung der Elemente hervortritt. Durch die Wissenschaft der Zahl hat er sie aneinandergereiht; durch die Wissenschaft des Maasses hat er ihnen Gestalt gegeben; durch die Musik hat er ihre Verhältnisse dergestalt geordnet und abgewogen, dass kein Element völlig in das andere auflösbar und Gottes Sein allein ein schlechthin losgelöstes oder absolutes ist; durch die Astronomie endlich hat Gott die Sphären, Sterne und Gegenden der Sterne so geschaffen, dass mit der Verschiedenheit aller unter einander auch die Uebereinstimmung offenbar sei. Sonach ist der Gipfel des Ganzen das Können selbst, das Allem vorhergeht und welchem Nichts hinzugefügt werden kann. Alle Dinge sind Nichts anders, als Erscheinungen des Könnens selbst. Nichts ist geworden und wird werden, was nicht werden konnte oder werden kann. Das Werdenkönnen bezieht sich somit auf etwas ihm Vorangehendes, welches als solches weder werden kann, noch geworden ist, also nothwendig ewig und mit dem Wirkenkönnen eins ist. Im Wirkenkönnen ist Alles, was werden kann oder geworden ist, auf eine vorgängige Weise enthalten. Das Ewige aber ist Alles, was es sein kann, wirklich, und es kann weder grösser noch kleiner sein, als es wirklich ist, noch kann es ein Anderes werden, als es ist. Es kann nicht in den endlichen Dingen gefunden werden, ist also unendlich, und kann als solches nicht von uns begriffen werden. Darum ist all' unser Wissen von einem Nichtwissen begleitet, und in der Anerkennung des Unbegreiflichen geht unser Geist über sein begreifendes Erkennen hinaus durch ein einfaches geistiges Schauen. Denn ein Wissen von Gott ist nur möglich, sofern er unsern Geist im Glauben durch das Licht seiner Gnade erleuchtet, und im Glauben ist das Unbegreifliche gewisser, als irgend etwas, ja die Gewissheit selbst. Das wahrhaft unendliche Sein kann nun aber kein andres Sein in der Art ausser sich haben, dass dieses einen Gegensatz zu ihm bildete. In Gott ist vielmehr Alles dasselbe, und obwohl er Ursache von Allem ist, so ist er doch mit keinem Andern weder dasselbe, noch ein davon Verschiedenes. Denn da er jede Form wirklich ist, so kann keine Form ausser ihm sein, und das schlechthin sich selbst Gleiche ist Anfang, Mitte und Ende jeder Form, die Wirklichkeit jedes Vermögens. Er giebt Allem das Sein, denn die Formen der Dinge entstehen durch ein Niedersteigen der höchsten Form. Darum ist die unendliche Einheit auch das Ziel und die Bestimmung aller Dinge; sofern sie aber Alles bestimmt, unterscheidet und zu seinem Ziele führt, ist sie wesentlich Geist, und der Geist schaut das Können, die Gleichheit desselben und die Einigung beider als den dreieinigen Urgrund, durch welchen Alles ist. Das ewige Können hat ein ewiges Fürsichsein als Vater; von ihm wird das Wort oder

die schöpferische Allmacht selbst gezeugt als der Sohn, damit er Alles sei, was der Vater vermag, und aus beiden geht der Geist hervor als das Band der Allmacht und des Allmächtigen. Indem das Wort als der erzeugte und Alles in sich befassende geistige Grund sich und Alles in dem Erzeugenden erkennt, das Begreifen aber in dem Zeugenden und Erzeugten gemeinschaftlich ist, so geht aus der vollkommenen Gleichheit beider in Gott als Drittes das absolut Gute hervor, die absolute Liebe und Seligkeit. Sofern das Werdenkönnen durch das Wirkenkönnen aus dem Nichts hervorgebracht ist, nennen wir es erschaffen. Das aus dem Nichts hervorgebrachte Werdenkönnen ist die Materie; sie ist selber nichts Wirkliches, sondern was wird, das wird aus der Materie, weil es werden konnte. Alles Gewordene ist Darstellung und Bild des nicht werdenkönnenden Ewigen. Darum ist die geschaffene Welt keine andere, als die Welt, welche in Gott ist; sie ist nur durch die Schöpfung in ihr eignes Sein übergesetzt worden, worin sie eben geworden ist, wie sie werden konnte. Durch den Willen Gottes aber ist alles Geschaffene geschaffen worden und jedes Geschöpf ist eine Absicht des allmächtigen Willens. Das All aber, d. h. Alles, was nicht Gott selbst ist, kann auch nicht unendlich sein, obwohl es ohne Grenzen ist; es kann nicht grösser sein, als es ist, weil seine Mögligkeit oder Materie sich nicht weiter erstreckt. Jegliches Geschöpf im All nimmt Alles dergestalt in sich auf, dass in ihm Alles auf eingeschränkte und eigenthümliche Weise das Ganze selbst ist. Also ist auch Gott in Jeglichem und jegliches Wirkliche ist unmittelbar in Gott. Die Einheit des All besteht aber in dreifacher Seinsweise, nämlich in der Möglichkeit oder unbedingten Nothwendigkeit, in der eingeschränkten Nothwendigkeit oder Wirklichkeit und in der Vereinigung beider oder dem Bande der Möglichkeit und Wirklichkeit. Demgemäss gliedert sich das All in die drei Reiche der geistigen, der sinnlichen und der mittlern Welt, d. h. in die Welt der reinen Geister oder Engel, in die Welt der Körper und in die Welt der Menschen. Indem sich in der vernünftigen Seele des Menschen die höchste Stufe der körperlichen Natur mit der untersten Stufe der geistigen Natur verbindet, ist der Mensch die Welt im Kleinen und seine Seele eine einheitliche Kraft, die in ihrer Weise Alles in sich befasst, Alles aus sich entwickelt und Alles in sich überbildet. Demgemäss spiegelt auch die Seele in sich die göttliche Dreiheit ab, weil in ihr das Werdenkönnen, das Wirkenkönnen und deren Band gleichmässig auftreten. In dieser Weise ist der Mensch das Maass der Dinge; der untersten Weise des Seins im Menschen entspricht der Sinn, der mittlern die Einbildungskraft und der Verstand, der höchsten Weise oder der absoluten Nothwendigkeit entspricht die Vernunft. Da die menschliche Natur die geistige und die sinnliche Natur in sich vereinigt und als eine Welt im Kleinen Alles in sich schliesst, so würde sie, zur Einigung mit Gott erhoben, die Fülle aller Vollkommenheit des Alls und der Einzeldinge sein, sodass in der Menschheit Alles seinen höchsten Grad erreichen würde. Ist es nun aber nicht möglich, dass mehr als Ein wahrhafter Mensch zu solcher Einigung mit Gott emporsteigt; so würde ein solcher Mensch zugleich Gott und Mensch sein, die Vollendung des Alls und in Allem der Erste, in welchem die kleinste, die grösste und die mittlere Natur, mit der absoluten Grösse vereint, so zusammenfallen würden, dass er die Vollkommenheit Aller, also derjenige wäre, durch welchen Alles den Anfang und das Ziel seiner Einschränkung empfangen, also Alles aus dem schlechthin Grössten in das Sein der Einschränkung heraustreten und zu dem schlechthin Grössten zurückgeführt werden würde, als durch den Anfang des Ausflusses und das Ziel der Rückkehr. Und weil jener Mensch in der grössten Gleichheit des Seins durch die Einigung bestehen würde; so würde er der Sohn Gottes sein, ohne darum aufzuhören, der Sohn des Menschen zu sein. Dieser in der Fülle der Zeit erschienene Gottmensch ist Jesus Christus, der sich durch seine Wahrheit und durch seine Thaten als solcher bewährt hat und durch seinen Tod, seine Auferstehung und Himmelfahrt der Erlöser und Erneuerer des gefallenen Menschengeschlechts geworden ist. Nur in Gemeinschaft mit ihm vermögen wir znr Kindschaft Gottes zu gelangen, und in diese Gemeinschaft werden wir durch Glaube, Hoffnung und Liebe eingeführt, wovon der erstere ohne die beiden andern kein wahrer und vollkommener sein kann. In der Gemeinschaft an diesem durch Hoffnung und Liebe wirksamen Glauben an Christus und in der Entfaltung der Einen Gnade Christi in unendlicher Vielheit besteht die Kirche. Ihrem Wesen nach unsichtbar, ist sie als in die Erscheinung fallende an sichtbare Zeichen gebunden und muss als solche, um in ihrer Art vollkommen zu sein, auch ein sichtbares Haupt haben. Dies ist Petrus und daher die Kirche Nichts anders, als die Einheit im öffentlichen Bekenntnisse Petri. Wohl zu unterscheiden ist aber zwischen der in Petrus gegründeten Vollgewalt der kirchlichen Ordnung und dem jedesmaligen Inhaber derselben. Der Papst als Nachfolger Petri hat über die von diesem gegründete Ordnnng keine Gewalt; nicht der Papst ist der Principat der Kirche, sondern er wird als Sohn der Kirche zu dem schon vorhandenen Principate erhoben. Des Papstes Beruf ist Auferbauung der Kirche durch zeitgemässe Anordnungen

im Geiste der kirchlichen Einheit. Der Primat des römischen Stuhles folgt nicht blos aus dem Privilegium Petri vor den andern Aposteln, deren Haupt Petrus war, sowie der römische Bischof das Haupt der Bischöfe; sondern auch aus dem Range der Stadt Rom, und es ist ein göttlicher Wink, dass da, wo vorher das Haupt des Aberglaubens war, nun das Haupt der Heiligkeit sei.

Die Lehre des Nicolaus von Cusa wurde die Quelle für eine philosophische Richtung, welche in der Renaissance-Zeit eine bedeutende Rolle spielte, und im Hinblick auf deren Vertreter kann man von einer cusanischen Schule sprechen. *Jacques Le Fèvre d'Etaples* (*Jacobus Faber Stapulensis*) hat als Lehrer der Philosophie an der Pariser Sorbonne bis zum Jahr 1507 im Sinn und Geist der cusanischen Philosophie gelehrt und die Werke des Cusaners herausgegeben, (Paris, 1514) obwohl diese Ausgabe weniger vollständig ist, als die Baseler vom Jahr 1565. Faber's Schüler Charles Bouillé (Carolus Bovillus 1470—1553) hat die cusanische Lehre zum Ausgangspunkt seiner eignen philosophischen Forschung gemacht, ohne seine Selbständigkeit aufzugeben. In der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts ist die Denkweise des Cusaners auch auf die philosophische Entwickelung des Giordano Bruno von Einfluss gewesen, obwohl sich dieser vom kirchlichen Dogma vollständig emancipirte.

F. A. Scharpff, der Cardinal Nicolaus von Cusa (1843); des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung (1862); der Cardinal Nicolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des fünfzehnten Jahrhunderts (1871).

Fr. J. Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. 1846.

R. Zimmermann, der Cardinal Nicolaus von Cusa als Vorgänger Leibnizens (1852). Auch aufgenommen in dessen „Studien und Kritiken" I, 61—83.

Nicolaus de Orbellis, auch Nicolaus Dorbellus genannt, war zu Angers in Frankreich geboren, in den Franziskanerorden getreten, hatte im Sinne des Duns Scotus in Poitiers Theologie und Philosophie gelehrt und starb 1455 im Minoritenkloster zu Angers. Ausser einem Commentar oder Compendium zu den „Sentenzen" des Petrus Lombardus, welches 1503 gedruckt wurde, hat er Commentare zu verschiedenen naturwissenschaftlichen Büchern des Aristoteles, sowie zu dessen Metaphysik und Ethik und zur Schrift über die Seele verfasst. Sein Buch „*Logicae brevis expositio secundum Scotum*", welches zuerst 1482 und später noch öfter unter anderm Titel gedruckt wurde, ist ein für die Jugend verfasster umschreibender und zum Theil im Einzelnen reichlich belehrender Commentar zu den „*Summulae logicales*" des Petrus Hispanus.

Nicolas d'Oresme (Nicolaus Oresmius) war zu Caen in der Normandie geboren, 1355 Grossmeister des Collegiums von Navarra in Paris, dann Decan zu Rouen, 1360 Lehrer Carl's V. und seit 1377 Bischof von Lisieux (im Departement Calvados), wo er 1382 starb. In seiner vorwaltend theologischen Thätigkeit war er ein Vertreter der nominalistischen Richtung des Wilhelm von Occam. Daneben hat er mehrere Schriften des Aristoteles übersetzt und in seiner Schrift „*De mutatione monetarum*" freie Ansichten über Volkswirthschaft entwickelt.

Nicole, Pierre, war 1625 zu Chartres als der Sohn eines Advokaten geboren, hatte in Paris Theologie studirt und sich mit der Cartesianischen Philosophie bekannt gemacht. Nachdem er Baccalaureus geworden war, schloss er sich 1650 den jansenistischen Einsiedlern im Port Royal zu Paris an, welche ebenso die Moral der Jesuiten, wie den skeptischen Eudämonismus Montaigne's bekämpften, und trat insbesondere mit A. Arnauld in engere Verbindung. Nachdem er in den Jahren 1671—74 eine Sammlung moralisch-psychologischer Aufsätze zur Analyse des menschlichen Herzens und seiner Gefühle unter dem Titel *Essais de morale* (in 6 Bänden) veröffentlicht hatte, flüchtete er 1679 vor den Verfolgungen der Jesuiten in die spanischen Niederlande nach Lüttich (Liège), lebte seit 1683 mit angegriffener Gesundheit wieder in Paris und starb dort, nachdem er 1687 „*Réflexions morales*" über die sonntäglichen Evangelien- und Episteltexte in vier Bänden veröffentlicht hatte, im Jahr 1695. Unter dem Namen Wilhelm Wendrock hat er Pascal's berühmte „*Lettres provinciales*" in's Lateinische übersetzt.

Nicolettus, Paulus, öfters auch Paulus Venetus genannt, war zu Udine in Friaul geboren und in einem Augustinerkloster zu Venedig erzogen (daher sein Beiname „Venetus"), hatte seit 1390 in Oxford studirt, in Paris, Siena, Parma, Bologna und Padua mit Beifall gelehrt und starb 1428 in Padua. Ausser theologischen Schriften hat er auch Commentare zu verschiedenen naturwissenschaftlichen und logischen Schriften des Aristoteles, sowie eine „*Summa philosophiae naturalis*" (1491) eine „*Logica parva*" und eine „*Logica magna*" und eine Schrift „*Dubia circa philosophiam*" (1493) verfasst, welche unter dem Titel „*Quadratura*" 1498 neu gedruckt wurde. Er steht in diesen Schriften auf dem Höhepunkte des üppigsten Wucherns der scholastischen Logik und ihrer casuistischen Spitzfindigkeiten. In der letztgenannten Schrift giebt er eine Erörterung der Sophismen (Trugschlüsse) nach folgenden vier Gesichtspunkten geordnet: ob eine und dieselbe

Folgerung zugleich eine gute und eine schlechte sein könne, ob ein und dasselbe Urtheil zugleich wahr und falsch sein könne, ob widersprechende Begriffe von einander ausgesagt werden können und ob widersprechende Gegensätze gleichzeitig wahr und unwahr sein können.

Niethammer, Friedrich Immanuel, war 1766 zu Beilstein in Würtemberg geboren, auf schwäbischen Gymnasien gebildet, hatte dann in Jena Theologie studirt und mit einer lateinischen Abhandlung „über die wahre Grundlage der Offenbarung" 1792 die Würde eines Magisters der Philosophie erworben. Als Privatdocent in Jena trug er die Grundsätze der Kant'schen Philosophie vor und wurde bald darauf ausserordentlicher Professor in der dortigen theologischen Fakultät. Durch die kleine Schrift „Ueber den (Fichte'schen) Versuch einer Kritik aller Offenbarung" (1792) war er mit Fichte in ein näheres Verhältniss getreten und veröffentlichte weiterhin auf Fichte'schem Standpunkt folgende Schriften: „Ableitung des moralischen Gesetzes aus der Form der reinen Vernunft" (1793), ferner: „Ueber Religion als Wissenschaft" (1795) und „Versuch einer Begründung des vernunftmässigen Offenbarungsglaubens" (1798), worin er eine deutsche Ueberarbeitung seiner lateinischen Magisterdissertation gab. Zugleich gab er seit 1795 sein philosophisches Journal heraus, an welchem seit 1797 Fichte selbst als Mitredacteur sich betheiligte, und veröffentlichte 1799 auch seinerseits eine Vertheidigungsschrift in Betreff der Forberg-Fichte'schen Aufsätze, welche die Anklage wegen Atheismus zur Folge gehabt hatten. Im Jahr 1803 zugleich mit Schelling nach Würzburg berufen, wo er zugleich Oberpfarrer wurde, kam er nach der Abtretung Würzburgs (1805) als Kreisschul- und Consistorialrath nach Bamberg, wo er nach der Schlacht bei Jena seinem Freunde Hegel die Stelle als Zeitungsredacteur vermittelte, während er selbst schon 1807 als Studien- und Oberconsistorialrath nach München versetzt worden war, wo er 1808 mit der Schrift „Der Streit des Philanthropismus und Humanismus" gegen die einseitig empirische und utilistische Zeitrichtung im Gebiete der Erziehung in die Schranken trat. Er starb 1848 in München.

Nieuwentyt, Bernhard van, war 1654 zu Westgraafdyk im nördlichen Holland, als der Sohn eines protestantischen Geistlichen geboren, hatte Medicin und Mathematik studirt und sich mit der Philosophie des Cartesius vertraut gemacht und ist als Bürgermeister der Stadt Purmerende am Nordkanal bei Amsterdam im Jahr 1748 gestorben. Von mathematischen und medicinischen Schriften abgesehen, hat er ein Werk *„Het regt gebruyk der weereld beschouwinge"* (rechter Gebrauch der Weltbetrachtung) 1716 (in's Französische übersetzt durch Noguez, 1725, deutsch mit Anmerkungen von J. A. Segner, 1747) veröffentlicht, worin er auf physikotheologischem Wege (aus der Einrichtung der Natur und insbesondere der Natur des Menschen) das Dasein Gottes zu beweisen sucht. Eine ebenfalls in holländischer Sprache verfasste Widerlegung des Spinoza erschien erst nach seinem Tode, im Jahr 1720, im Druck. Aus ersterm Werke hat Chateaubriand in seinem *„Génie du christianisme"* einen Auszug gegeben.

Nifo, Agostino, siehe Niphus (Augustinus).

Nigidius Figulus, war ein Freund Cicero's und in verschiedenen öffentlichen Stellungen als Staatsmann in Rom thätig und ist nach Cäsar's Sieg über die Pompejaner im Jahr 45 vor Chr. in der Verbannung gestorben. Er erscheint in den Schriften Cicero's als ein nahmhafter Gelehrter seiner Zeit, der sich neben der Mathematik und Naturwissenschaft auch mit Astrologie und Wahrsagerei beschäftigte und von Cicero als Erneuerer der pythagoreischen Philosophie bezeichnet wird, ohne dass jedoch über seine Lehren Näheres berichtet würde.

Nigri, Petrus, war ein Deutscher von Geburt, welcher ursprünglich Schwarz hiess und nach damaliger Gelehrtensitte seinem Namen eine latinisirte Form gab, auch Niger Alfonsus genannt wurde. Er hatte die Universitäten Montpellier, Salamanca, Freiburg und Ingolstadt besucht und später zu Regensburg und Würzburg gelehrt. Nachmals wurde er vom König Matthias Corvinus von Ungarn nach Ofen berufen, wo er auch starb. Er veröffentlichte 1481 unter dem Titel *„Clypeus Thomistarum adversus omnes doctrinae doctoris angelici obtrectatores"*, worin er sich als Vertheidiger der thomistischen Lehre gegen die nominalistischen Anschauungen von Duns Scotus, Franciscus de Mayronis, Petrus Aureolus, Wilhelm Occam, Gregorius von Rimini mit verbissener Polemik wendet. In seinen eignen realistischen Anschauungen steht er dem Hervaeus Natalis am Nächsten.

Nigrinus wird im lukianischen Dialog „Nigrinus" als ein in Rom lebender Platoniker des zweiten Jahrhunderts eingeführt, nur aber dass die Reden, die ihm Lukianos in den Mund legt, ebensogut von einem Musonius oder Epiktetos gehalten sein könnten.

Nikanôr wird unter den unmittelbaren Schülern Epikur's genannt.

Nikêphoros Blemmidês hat um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts als Mönch zur Zeit des Kaisers Theodôros Laskaris in Konstantinopel gelebt und in griechischer Sprache eine *„Epitome logicae et physicae doctrinae Aristotelis"* verfasst (griechisch mit lateinischer Uebersetzung 1650 in Augsburg gedruckt), worin die aristotelische Logik

für den Schulgebrauch dargestellt wird. Ausserdem hat er einen Commentar über die „Einleitung des Porphyrios" hinterlassen, welcher 1542 in Basel gedruckt wurde. Das ihm fälschlich zugeschriebene „*Syntagma synopticum philosophiae*" (1542 in Basel gedruckt) ist wahrscheinlich von Grĕgorios Aneponymos verfasst.

Nikolaos von Damascus (Nicolaus Damascenus) war um das Jahr 64 v. Chr. zu Damaskos in Syrien geboren und lebte später am Hofe des jüdischen Königs Herodes des Grossen, als dessen Vertrauter, und kam in dessen Gefolge zweimal nach Rom, wo er sich die Gunst des Kaisers Augustus erwarb. Von Athenaios wird er als Anhänger der peripatetischen Lehre bezeichnet; von seiner Schrift „über des Aristoteles Philosophie" hat sich jedoch Nichts erhalten. Dagegen sind die Bruchstücke seiner historischen Schriften, um deren willen er vom jüdischen Geschichtschreiber Josĕphos der Parteilichlichkeit für Herodes beschuldigt wurde, gesammelt und herausgegeben worden.

Nikolochos aus Rhodos wird bei Diogenes Laërtios als ein Schüler des Pyrrhonikers Timon aus Phliûs (im dritten vorchristlichen Jahrhundert) genannt.

Nikomachos hiess der Sohn des Aristoteles von seiner zweiten Gattin Herpyllis aus Stageiros, an welchen die aristotelische Hauptschrift über die Ethik gerichtet ist, die daher gewöhnlich Nikomachische Ethik genannt wird, zur Unterscheidung von der sogenannten Eudemischen Ethik.

Nikomachos aus Gerasa in Palästina überm Jordan gebürtig, wird bei Porphyrios als angesehener neupythagoräischer Schriftsteller aus der ersten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts mit mehreren Werken über die Zahlenlehre namhaft gemacht. Von seiner Schrift „*Theologumena arithmetica*", worin die pythagoreische Zahlenlehre auf Physik, Moral und Theologie angewandt wird, hat uns der Patriarch Photios Auszüge mitgetheilt. Der Dämonenglaube wird darin bereits mit der jüdischen Lehre von den Engeln in Verbindung gebracht.

Nikostratos war der Name zweier sonst unbekannter Stoiker, von welchen der eine im letzten vorchristlichen Jahrhundert, der andere im ersten christlichen Jahrhundert lebte. Aus einer Erläuterungsschrift des Letztern über die aristotelischen Kategorien finden sich Anführungen in einer ähnlichen Schrift des Neuplatonikers Simplikios.

Niphus, Augustinus (Agostino Nifo) war 1472 in einem Städtchen in Campanien geboren und durch einen Bürger von Suessa (in der Terra di Lavoro) mit dessen Kindern erzogen, deshalb selbst als Suessanus bezeichnet. Zu Padua wurde er durch den Averroisten Nicoletti Vernias mit Averroës und Aristoteles bekannt gemacht und lehrte seit 1492 in Padua, Pisa, Bologna, Salerno und Rom die peripatetische Philosophie. Als Arzt, Astrolog und Philosoph hat er sich einen solchen Ruhm erworben, dass ihm der Papst Leo X. den Namen und das Wappen der Medici zu führen erlaubte. Im Auftrag dieses Papstes verfasste er gegen die von Pomponazzo im Jahr 1516 veröffentlichte Schrift „*de immortalitate animae*" eine Gegenschrift unter dem Titel „*Tractatus de immortalitate animae contra Pomponatium*" (1521). Schon früher hatte er in der Schrift „*De intellectu et daemonibus*" (1503) die averroistische Ansicht von der Einheit des Intellects in allen Menschen zu entwickeln gesucht. Weiterhin gab er jedoch diese Lehre auf und schloss sich in der Psychologie den platonischen und ältern scholastischen Anschauungen an. Ausserdem hat er, von seinen zahlreichen naturwissenschaftlichen und politischen Schriften abgesehen, „*Commentarii super Aristotelis libros*" (d. h. über die averroistischen Paraphrasen und Erklärungen der aristotelischen Schriften), ferner „*De infinitate primi motoris* (1504), *Dialectica ludicra* (1521) und *De pulchro et amore* (1539) veröffentlicht. Er starb zwischen 1545—50 in Rom. Seine „*Opera*" wurden zu Venedig 1559 in sechs Bänden gedruckt. Seine „*Opuscula moralia et politica*" wurden 1645 zu Paris besonders gedruckt. In Bezug auf den Genuss der Güter des Lebens und der Geschlechtsliebe trug er sehr freie Anschauungen vor.

Nizolius, Marius, war 1498 zu Brescello im Gebiete von Modena geboren und durch das eifrige Studium des Cicero, woraus sein philologischer „*Thesaurus Ciceronianus*" hervorging, mit der Philosophie der Alten bekannt geworden. Anfangs lehrte er in Parma und trat hier in der Schrift „*De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri quatuor*" (1553) mit überwiegend nominalistischen Anschauungen gegen die Autorität des Aristoteles und die Barbarei der Scholastik hervor. Er hat es darin auf eine Ausscheidung der Metaphysik und Dialektik aus dem Kreis der Wissenschaften abgesehen und will an die Stelle jener die Rhetorik treten lassen, welche sich zur Philosophie wie der Leib zur Seele verhalte. Er empfiehlt zugleich die Rückkehr zur Erfahrungsforschung und die Methode der Induction, in welcher vom Bekannten ausgegangen und vom bekannten Einzelnen auf das Ganze geschlossen werde. Dadurch hat er der durch Franz Bacon eröffneten naturalistischen Richtung in der Philosophie vorgearbeit. Das im siebenzehnten Jahrhundert verschollene Werk des Nizolius wurde durch den jungen Leibniz im Jahr 1670 neu herausgegeben und mit Vorrede begleitet. In spätern Jahren hat Nizolius an

der Universität zu Sabioneta gelehrt, wo er um das Jahr 1575 starb.

Nominalisten, siehe Mittelalterliche Philosophie (S. 605).

Norris, John, war 1657 als der Sohn eines Geistlichen zu Collingborne-Kingston in Wiltshire geboren, in Winchester und Oxford gebildet und hatte schon früh eine besondere Vorliebe für Platon gewonnen. Als Anhänger der Lehre von Malebranche, welchen er als Galilei der intellectuellen Welt bezeichnet, und als Gegner von Locke schloss er sich an den mystischen Platoniker Henry More an. Seit 1691 lebte er als Rector in Bemerton bei Old-Sarum in der Grafschaft Wilts, wo er 1711 starb. Ausser zahlreichen mystisch-theologischen Schriften hat er folgende Werke veröffentlicht, welche die Philosophie berühren. Die *„Cursory reflections“* (1690) handeln über Locke's Buch vom menschlichen Verstand. In den *„Letters concerning the love of God“* (1695) wird seine mystische Theorie im Sinne der Frau von Guyon entwickelt. Die Schrift *„An account of reason and faith in relation to the mysteries of christianity“* (1697) ist gegen Toland's Schrift über das Christenthum ohne Geheimniss gerichtet, die im Jahre vorher anonym erschienen war. Sein philosophisches Hauptwerk, worin er sich an Malebranche anschliesst, erschien unter dem Titel *„An essay towards the theory of the ideal or intelligible world“* 1701 und 1704 in zwei Bänden. Dasselbe hatte auf die Anschauungen von Arthur Collier und Berkeley grossen Einfluss. Später gab er noch ein philosophisches Gespräch über die natürliche Unsterblichkeit der Seele heraus (1708) und beschloss seine literarische Laufbahn mit einer Abhandlung über die christliche Klugheit (1710).

Notker, mit dem Beinamen Labeo (d. h. mit der grossen oder breiten Lippe), war ein Deutscher, welcher als Mönch im Kloster zu St. Gallen in der Schweiz lebte und für den von ihm an der dortigen Klosterschule zu ertheilenden Unterricht während der Jahre 1001—1022 (in welchem Jahr er starb) eine Anzahl geistlicher und weltlicher Schriften theils selbst in die althochdeutsche Prosa übersetzte, theils unter seiner Aufsicht übertragen liess. Abgesehen von der Psalmenübersetzung besitzen wir von diesen in neuerer Zeit mehrfach im Druck herausgegebenen Uebersetzungen noch das philosophische Trostbuch (*de consolatione philosophiae*) des Boëtius, die beiden ersten Bücher des Werkes von Marcianus Capella „von der Vermählung des Merkur mit der Philologie“ und als die beiden ältesten Compendien der Logik in deutscher Sprache die Uebersetzungen der lateinischen Bearbeitungen der Aristotelischen Schriften „von den Kategorien“ und „vom Gedankenausdruck“ (*de interpretatione*).

Novâlis, siehe Hardenberg, Friedrich von.

Nüsslein, Franz Anton, war 1776 zu Bamberg geboren, wo er auch seine Gymnasial- und Universitätsstudien machte. Nachdem er daselbst die philosophische Dotorwürde erworben und 1799 die Priesterweihe erhalten hatte, wurde er vom dortigen Gymnasium zuerst als Lehrer der Grammatik und später der Naturgeschichte, seit 1811 als Professor der Philosophie am Lyceum zu Dillingen und seit 1818 in Aschaffenburg verwendet, 1821 jedoch als Director des Lyceums wieder nach Dillingen versetzt, wo er 1832 starb. Die von ihm veröffentlichten philosophischen Schriften sind folgende: Lehrbuch der Kunstwissenschaft (1819), Grundlinien der allgemeinen Psychologie (1821), Ueber das Wesen der Vernunft (1822), Grundlinien der Logik, nebst einem Anhange: Begriff und Eintheilung der Philosophie, als Einleitung in das Studium derselben (1824), Ueber das Verhältniss der Vernunft und Offenbarung in Beziehung auf Erkenntniss Gottes (1825), Ueber philosophische Behandlung der Geschichte (1826), Grundlinien der Ethik (1829). In seinen philosophischen Anschauungen stand er Anfangs unter der von Schelling ausgegangenen geistigen Strömung, wusste sich jedoch weiterhin von andern philosophischen Systemen und Standpunkten so viel anzueignen, um eine mit der freisinnigen Richtung innerhalb des Katholicismus verträgliche Philosophie auszubilden, in welcher die Gottesidee als eine der menschlichen Vernunft eingeborene, aber durch die Erziehung erst zu entwickelnde gefasst wird, sodass die Philosophie als Wissenschaft von Gott und seinem Verhältniss zur Welt erscheint und die der Gotteskunde gegenübertretende Weltkunde sich in Philosophie der Natur, des Geistes und der Seele gliedert. Nach seinem Tode wurde herausgegeben: Lehrbuch der Metaphysik, nebst einem Grundriss der Philosophie, nach der Grundlage von F. A. Nüsslein's Vorlesungsheften bearbeitet von J. B. Aymold; I. Metaphysik, II. Geschichte der Philosophie (1836—37.)

Nüsslein, Georg, war 1766 in Bamberg, als der ältere Bruder des vorigen, geboren und dort gebildet worden, trat als Doctor der Philosophie 1781 in das ernestinische Priesterseminar zu Bamberg und wurde 1793 Professor der Philosophie an der damaligen Universität. In dieser Eigenschaft veröffentlichte er zunächst mehrere lateinische Abhandlungen: Ueber den Unterschied der Erkenntniss *a priori* und *a posteriori* (1794), Ueber die Freiheit des Willens (1797), Ueber die Unsterblichkeit der menschlichen Seele (1799) und Thesen aus der ganzen Philosophie (1803), ausserdem einen „Versuch einer fasslichen Darstellung der allgemeinen Verstandeswissenschaft“ (1801), eine „Kritik der

falschen Ansichten der Logik" (1802) und eine Schrift „Parallelismus der Cultur des menschlichen Geistes mit der Entwickelung des Glaubens an Gott" (1807). In seinen ersten Schriften zeigte er sich von den Anschauungen der kritischen Philosophie beeinflussst, soweit sich diese mit den Grundlagen des Katholicismus vertragen zu können schien, verband aber damit weiterhin auch aristotelische und Leibniz-Wolff'sche Anschauungen zu einem verschwommenen philosophischen Eklekticismus. Er starb 1842 als Domcapitular zu Bamberg.

Nûmênios aus Apamea (in Syrien) lebte in der zweiten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts und wird bald als Platoniker, bald als Pythagoräer genannt. Nach seiner Auffassung wären Sokrates und Platon aus der Schule des Pythagoras hervorgegangen und hätten beide eigentlich nur die alte Weisheit der Brahmanen, Magier, Aegypter und Juden vorgetragen. Darum nannte er den Platon geradezu einen attisch redenden Moses. Trotz pythagoräischer Anschauungen überwiegt bei Nûmênios das platonische Element so entschieden, dass er als ein Vorläufer der Neuplatoniker gelten darf. Er hatte „Ueber Platon's geheime Lehren", sowie „Ueber die Abweichungen der Akademiker von Platon", ferner einen Commentar zu Platon's Timaios und ein Buch „Ueber das Gute" geschrieben. Die alexandrinischen Kirchenväter Clemens und Origenes haben Bruchstücke aus den Schriften des Nûmênios mitgetheilt, welche von Fr. Thedinga (*de Numenio philosopho platonico*, 1875) zusammengestellt worden sind. Was seine Lehren betrifft, so unterscheidet Nûmênios ähnlich wie der jüdisch-alexandrinische Philosoph Philôn und die griechisch-christlichen Gnostiker den Weltbildner ausdrücklich vom ersten und obersten Gott, welcher an sich selbst und durch sich selbst gut ist, reiner Verstand und Princip des Seienden, welchem aber jegliches Werk fremd ist. Der zweite oder weltschaffende Gott ist nur gut durch Theilnahme am Wesen des ersten Gottes als seines Vaters und gewinnt das Wissen nur dadurch, dass er auf die übersinnlichen Urbilder, die göttlichen Ideen, hinschaut und durch deren Hineinbildung in die Materie die sinnliche Welt bildet, welche der dritte oder gewordene Gott genannt wird. In Folge einer sittlichen Schuld, eines Abfalls von Gott, ist die Seele aus ihrem unleiblichen vorzeitlichen Dasein in den irdischen Leib herabgestiegen. Im Menschen liegt die vernünftige Seele mit der vernunftlosen fortwährend im Kampf. Die durch die Betrachtung der Zahlen geförderte Einsicht ist das höchste Gut der Seele, da sie dadurch allein an Gott Theil nimmt. Nach dem Tode aber wird die geläuterte und körperfreie Seele mit dem Urwesen wiederum Eins.

Nûmênios heisst auch ein bei Diogenes Laërtius erwähnter Skeptiker, von welchem es zweifelhaft ist, ob er zur ältern Schule des Pyrrhôn oder zur jüngern des Ainesidêmos gehörte.

Nunnez, Peter Johann (lateinisch Nunnesius genannt) war aus Valencia in Spanien gebürtig, hatte im dritten oder vierten Jahrzehnt des sechzehnten Jahrhunderts zu Paris unter Petrus Ramus (*Pierre de la Ramée*) Philosophie studirt und dieselbe nachmals zu Valencia und Saragossa, zuletzt in Barcelona neben der Beredsamkeit und der griechischen Sprache gelehrt. Er starb 1602 in Barcelona. Seine Schriften sind: *Anonymi compendium de syllogismis* (aus dem Griechischen in's Lateinische übersetzt, 1553), *De constitutione artis dialecticae* (1554), *Institutiones physicae* (1554), *Institutiones rhetoricae* (1578) und ein nach seinem Tode erschienenes *Concilium de studio philosophico* (1621). Auch hat derselbe eine alte *Vita Aristotelis* (*Barcellonae* 1294) herausgegeben. Er galt in seinem Vaterlande als Reformator der scholastischen Logik. In der Topik reducirte er die 159 sogenannten „logischen Oerter" auf zehn.

O.

Oberreit, Jacob Hermann, war 1725 zu Arbon in der Schweiz geboren, hatte sich seit 1740 als Wundarzt (Heilgehülfe) ausgebildet, dann seit 1743 in Halle und Berlin Chirurgie studirt und war 1750 praktischer Arzt zu Lindau (auf der Insel im Bodensee) geworden. Später gab er die Medicin auf und beschäftigte sich mit Chemie, Poesie und Philosophie, zeigte aber einen besondern Hang zur Mystik, wesshalb ihn Spötter den „Philosophen im Bodensee" nannten. Er hatte sich mit den Schriften von Cartesius, Spinoza, Malebranche, Newton, Locke, Hume, Leibniz und Wolff bekannt gemacht und im Jahr 1776 eine Schrift „Ursprünglicher Geister- und Körperzusammenhang nach Newton'-

schem Geist, an die Tiefdenker in der Philosophie" veröffentlicht. Er lebte darauf zunächst eine Zeit lang in Zürich, wo er mit J. C. Lavater in Verkehr trat und eifriger Freimaurer wurde. Dort gab er eine gegen J. G. Zimmermann's Buch über die Einsamkeit gerichtete Schrift unter dem Titel: „Die Einsamkeit der Weltüberwinder, erwogen von einem lakonischen Philanthropen" (1781) heraus, begab sich dann zu seinem in Dresden angestellten Bruder, wo er mehrere „Beiträge" gegen G. S. Steinbart's System der Glückseligkeitslehre des Christenthums veröffentlichte (1782) und eine Privatgesellschaft von Christusverehrern gründen wollte, aus welcher jedoch Nichts wurde. Weiterhin hielt er sich in Hannover, in Leipzig, in Weimar auf, wo sich Wieland seiner annahm, ging dann nach Jena und von da nach Meiningen, wo er 1786—91 als Hofphilosoph lebte, sich viel mit Kant'scher Philosophie beschäftigte und eine Reihe darauf bezüglicher Schriften veröffentlichte, nämlich: Die verzweifelte Metaphysik (1787); der wiederkehrende Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik (1788); Maassstab und Compass aller Vernunft in der allgemein Ziel und Maass gebenden Gleichgewichtswissenschaft aus dem Vollkommenheitsgrunde (1789); Erzräthsel der Vernunftkritik und der verzweifelten Metaphysik in der Unmöglichkeit eines Beweises und Nichtbeweises vom Dasein Gottes aus Wesensbegriffen (1789); Kritische Spaziergänge der Vernunft in elysäischen Feldern; vom Geist der verzweifelten Metaphysik (1789); Betrachtungen über die Quelle der Metaphysik von alten Zuschauern, veranlasst durch Kant's Kritik der reinen Vernunft (1791). Von Meiningen aus war dieser scharfsinnige, aber verdrehte Kopf nach Jena gekommen, wohin ihm Anfangs noch hin und wieder von Meiningen aus Geld geschickt wurde. Da er jedoch damit niemals umzugehen verstanden hatte, so nahm sich Göthe seiner an und schickte ihm dann und wann durch Schiller's Hand einige Louisd'or, um ihm durch anständige Bekleidung die Möglichkeit zu verschaffen, fremde Tische zu besuchen. Auch ein Klafter Holz wurde ihm dann und wann durch Göthe's Vermittelung gespendet, damit sein kosmopolitischer Verstand im Winter nicht erfror. War es bei dem alten Oberreit längst im Oberstübchen nicht ganz richtig gewesen, so glaubte dieser Jünger des Steins der Weisen alsbald nach dem Eintritt Fichte's in den Mauern von Saal-Athen in dessen „neukritisch-transscendentaler Realphilosophie", wie er die Wissenschaftslehre nannte, endlich den Stein der Weisen gefunden zu haben und suchte einstmals im Hecht zu Jena beim Glase Bier einem ihm gegenübersitzenden Strumpfwirker begreiflich zu machen, dass die Wolle, die er verarbeite, erst von ihm selber „construirt" werde, während der gute Mann, welcher den Wissenschaftslehrer von Jena nicht gehört hatte, bei seiner Ehre versicherte, die Wolle nicht gemacht, noch von seinen Schafen genommen, sondern in Apolda gekauft zu haben. Es half ihm Alles Nichts; der „im Gehirn contracte Schweizer" blieb dabei, dass jener die Wolle selbst construirt haben müsse, bis dem wackern Strumpfwirker endlich die Geduld ausging und er von seinem Stuhle aufspringend, rief: „Herr, nun lass Er's gut sein oder es wird hiermit (auf seine Fäuste zeigend) nicht gut. Bin ich ein Schelm, ein Spitzbube, hm? Oder will Er wohl das Gerücht unter die Leute bringen, ich habe mit dem Teufel zu thun und könnte hexen? Ich kaufe meine Wolle selber und bin ein ehrlicher Mann!" Nachdem dieser excentrische Anhänger Fichte's im Jahre 1796 noch eine „Finale Vernunftkritik für das gerade Herz" in Nürnberg hatte drucken lassen, starb er als Dreiundsiebenziger (1798) in Jena.

Occam, Wilhelm von, siehe Wilhelm (aus Occam gebürtig).

Oetinger, Friedrich Christoph, war 1702 zu Göppingen in Würtemberg als der Sohn des damaligen Stadtschreibers geboren, seit 1717 auf den niedern gelehrten Schulen zu Blaubeuren und Bebenhausen gebildet, hatte seit 1722 das theologische Stift in Tübingen besucht, wo er während des den „Stiftlern" vorgeschriebenen zweijährigen philosophischen Cursus in der Leibniz-Wolff'schen Philosophie geschult wurde, daneben jedoch mit einigen Freunden eine „philosophische Gesellschaft" gründete und sich hauptsächlich mit dem Studium des Malebranche beschäftigte, immer jedoch gegen alle philosophische Ideen das Gleichgewicht in der heiligen Schrift suchte und sich schon früh ein eignes „System von Christo" bildete. Nach der Vollendung seiner Universitätsstudien brachte er zehn Jahre als Hauslehrer in Norddeutschland und einige Zeit in Halle zu, wo er medicinische Vorlesungen hörte und sich in dem Gedanken befestigte, der profanen oder weltlichen Philosophie eine „Schriftphilosophie" oder *„philosophia sacra"* entgegenzustellen, welche als der Schlüssel in das Schloss der heiligen Schrift hineinpassen und dem heiligen Geist die Hand bieten solle. Er nahm sich dabei neben dem schwäbischen Mystiker J. A. Bengel auch den „ungeübten Schuster" Jacob Böhme, den Mystiker und Theosophen Schlesiens, zu Vorbildern, studirte auch die sogenannten Kabbalisten eifrigst und gedachte mit dieser seiner Schriftphilosophie der ganzen modernen idealistisch-rationalistischen Denkweise, insbesondere der Leibnizischen Lehre von den Monaden als einfachen vorstellenden Wesen entgegenzutreten. Nachdem er als schwäbischer Magister und Pfarramtscandidat in

diesem Sinne bereits zwei Schriften über „die unerforschlichen Wege der Herunterlassung Gottes“ (1734) und einen „Abriss der evangelischen Ordnung zur Wiedergeburt“ (1735) hatte an's Licht treten lassen, wurde er 1738 Pfarrer zu Hirsau bei Calw, verheirathete sich, ging auf mehrere andere Pfarreien über, wurde 1754 Dekan zu Weinsberg und später zu Herrenberg und lebte seit 1765 als Prälat in Murrhard, wo er 1782 starb. Unter den Schriften, die er während seiner 44jährigen geistlichen Wirksamkeit zur Begründung und Ausbildung seiner Schriftphilosophie weiterhin veröffentlicht hatte, sind besonders folgende hervorzuheben: *„Inquisitio in sensum communem et rationem pro judicandis philosophorum theoriis ad normam scripturae sacrae“*, (1753) „Die Philosophie der Alten wiederkommend in der güldenen Zeit“, (1762) worin er in einer Reihe von einzelnen Abhandlungen und Auszügen aus Büchern vorzugsweise seine naturphilosophischen Anschauungen darlegte, ferner „Swedenborg's und Anderer irdische und himmlische Philosophie“, (1765) *„Theologia ex idea vitae deducta“* (1765, in's Deutsche übersetzt 1852) „Metaphysik in Connexion mit der Chemie“, (1771) „Inbegriff der Grundweisheit aus den Schriften Jacob Böhme's“, (1774) und „Gedanken von den Fähigkeiten zu empfinden und zu erkennen“ (1775). Nachdem sich der im Jahr 1788 verstorbene Königsberger Glaubenssphilosoph J. G. Hamann in seinen mystisch-theosophischen Flugblättern selbst als den „Magus aus Norden“ bezeichnet hatte, wurde Oetinger von seinen Verehrern der Welt als der „Magus aus Süden“ verkündet und die von ihm hinterlassene Selbstbiographie von seinem Verehrer J. Hamberger in München (1845) herausgegeben. Die Grundgedanken der Theosophie Oetinger's gruppiren sich in folgender Weise.

Der Hauptgegenstand der Philosophie der Alten war das Leben der Dinge, worüber Hippokrates, Pythagoras, Platon noch gute Ideen hatten, während die neuere mechanische Philosophie mit ihrer allzukünstlichen Gedenkungsart ganz von diesen Ideen abgekommen ist. Nichts ist dem allgemeinen Gefühl oder dem *sensus communis* klarer, als das Leben, und Nichts ist dem Verstande dunkler, als das Leben. Die ersten Anfänge aller Dinge sind ein Wirksames und ein Leidendes, Geist und Materie oder (nach der Benutzung der heiligen Schrift) Himmel und Erde, Licht und Finsterniss, Etwas und Nichts. Keine Bewegung könnte von der geringsten Dauer sein und die Natur könnte nicht bestehen, wenn nicht die allerkleinsten Theile der Materie und die grössten Weltkörper im All durch solche geistige Kräfte zusammenhingen, welche die Materie innigst durchdringen. Indem die ununterbrochen in das wirklich werdende Leben einstrahlende lauterste Kraft im Menschen zur Wirksamkeit kommt, so vereinigt es sich selbst zu einem geistlichen Leben, und das von ihm durchdrungene unedlere Leben heisst nach der Schrift ein seelisches Leben. Wenn aber das geistliche Leben in einem Menschen erweckt ist, so ist er ganz geistlich und das Seelische ist auch davon, als vom Herrschenden, ganz durchdrungen. Durch diese Einstrahlung des geistlichen Lebens entstehen im Menschen allgemeine Vorempfindungen, unmittelbares Gefühl des Rechts und Unrechts und ein Beweggrund, das Nothwendigste, Nützlichste und Einfältigste vor dem Andern zu thun. Dieser *„sensus communis“* ist das Fühlungswerkzeug der allgegenwärtigen Weisheit und wird erst durch die heilige Schrift standhaft gemacht zur Werkstätte des heiligen Geistes. Die Natur weiset uns auf die heilige Schrift und diese wiederum auf die Natur. Aber über Leibniz und Wolff hat man den Geschmack an der Grundweisheit der heiligen Schrift verloren, auf deren Grundbegriffe die *„philosophia sacra“* lossteuern muss, um für Studirte und Unstudirte nützlich zu sein. Die wahre *Philosophia sacra* oder die wahre Metaphysik heiliger Schrift, worin Alles in Jedem und Jedes in Allem ist, kann nur derjenige haben, welcher Schrift, Natur, Christus und seinen eignen Geist zusammennimmt; sie erscheint aber freilich in den Verständnissen der heutigen Weltweisen, absonderlich der Idealisten, als ungereimt. Nach den Idealisten ist Christus nicht gekommen in Wasser, Blut und Geist, sondern allein in Geist; Christi Leib wäre nur ein Scheinding und er wäre im Innersten lauter geistlich Wesen. Nach dem Idealismus ist die Materie nur ein Scheinding; die Welt ist innerlich lauter Geist vermöge der Monaden, und ihr körperlich Wesen nur darum körperlich, weil Gott sich es so repräsentirt. Es ist ihnen nicht zu verdenken, und ich weiss, wie viele Jahre ich ein Idealist gewesen bin; Nichts als Jesu Worte haben mich entzaubert. Der Philosophen Systeme geben dem Verstande niemals Genüge, weil sie entweder zu immateriell oder zu materiell anfangen. Denn Malebranche, Leibniz, Wolff, Plouquet wollen Alles aus dem Idealismo, Lamettrie, Bagliv, Boerhave und die Medici und Mechanici Alles aus dem Materialismo deduciren; ja etliche Materialisten führen sensitive, intellectible und wollende Nervenfibern ein; Newton, Cluver, Swedenborg und der Philosoph von Sanssouci (Friedrich der Grosse) participiren an Beiden; sie sind die Klügsten und treffen es doch nicht. Warum zanken sich also Idealisten und Materialisten so sehr? Sagt nicht Gott deutlich, dass Idealismus und Materialismus d. h. Licht und Finsterniss zusammengehören, dass keins ohne das andere könne modificirt werden? Das kann freilich

kein Idealist glauben, weil er die ersten Gründe in lauter Licht ohne Finsterniss setzt. Denken ist nicht das Erste und Sein ist nicht das Erste, sondern Leben und Bewegen. Das ewige Leben und die ewige Selbstbewegung sind die ersten und höchsten Ideen von Gott als einem Geist, und die ewige Geburt Gottes aus dem Verborgensten der Gottheit ist eher zu fassen, als der Verstand. Die Metaphysik der heiligen Schrift muss man mit aus der Chemie lernen, und Bücher sollte kein Philosophus schreiben ohne die Alchemie; sonst kommt sein Idioma ganz ab von der Herrlichkeit Gottes, und er wird seine beste Weisheit im Unglauben verstecken oder Holz, Heu und Stoppeln finden. Die verborgene Wissenschaft der Magie wissen in unserm Seculo nur wenig Menschen mehr. Der Magus aber weiss, dass das Chaos der inwendigen Kräfte unerschöpflich sei und dass aus der chaotischen Materie viel Wunderdinge herauszuziehen sind, wenn man anders der Natur gemäss handelt. Körperlichkeit ist die höchste Eigenschaft; ohne solch Salz ist der Geist kein perfecter Geist, sondern nur der Anfang des Geistes. Die Materie wird nicht Geist, aber der Geist sondert sich aus der Materie; der Geist ist das Recht der Natur, wie man es nennt. Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes. Leibhaftig sein ist eine Realität oder Vollkommenheit, wenn sie nämlich von den der irdischen Leiblichkeit anhangenden Mängeln gereinigt ist. Diese Mängel sind die Undurchdringlichkeit, der Widerstand und die grobe Vermischung. Alles dies scheint den Grundsätzen der recipirten Weltweisheit entgegen; aber die geläuterte Lehre der heiligen Schrift kehrt sich nicht daran. Die Alten haben sich Gott als reinste Thätigkeit, als eine unendliche Gebärung seiner selbst aus sich selbst in sich selbst concipirt, und dies ist die wahre Idee von Gott und von der Offenbarung seiner Herrlichkeit nach der Kraft des unauflöslichen Lebens, welche der heiligen Dreieinigkeit entgegen kommt. Gott ist nicht nur eine ewige Vorstellungskraft der Welten, sondern seiner selbst durch die zehn Ausgänge als Vater, Sohn und Geist, in dem Wohnhaus der sieben Geister, welches ist die Herrlichkeit Gottes. Gott ist die unergründliche Tiefe, der Aensof, (siehe die Artikel Kabbalah und Jacob Böhme) der in sich selbst wohnt, der Ungrund. Von diesem gehen zehn Sephirot oder Abglänze aus. Durch die erste Ausstrahlung, die Krone, tritt Gott als eine unermessliche Peripherie der Ausbreitung seines innersten Punktes zu seiner Selbstoffenbarung heraus; durch die andere, die Weisheit, beschauet er sich in sich selbst; durch die dritte, den Verstand, giebt er die Unterscheidung der vorweltlichen Originalideen in sich selbst hervor; durch die vierte, Grösse, breitet er in sich selbst seine Kräfte aus; durch die fünfte intendirt und fasst er sie wieder zusammen; durch die sechste, Lieblichkeit, setzt er die Extension und die Intension aus dem Streit in die lieblichste Schönheit; durch die siebente, Ueberwindung, bringt er zu Stande, dass der Streit der verzehrenden Kräfte mit den erhaltenden in den Sieg übergehe; durch die achte, Herrlichkeit, geht es näher zur Ruhe; durch die neunte, Bestand, bekommt Alles seinen Verstand und haben hier alle *Sensoria,* alle reflexiven Kräfte ihre Wurzel; endlich durch die zehnte Ausstrahlung, das Königreich, kommt die Gottheit aus dem wirklich fortschreitenden Uebergang zur Ruhe oder zur ewigen Fassung, zum Sabbath, und da wird das Geheimniss Gottes auch das Geheimniss Christi. Die ersten drei Sephirot sind unzertrennlich mit einander vereint und bedeuten die Dreiheit der Personen im göttlichen Wesen. Die drei sind zugleich als eine ewige Selbstbewegung des göttlichen Lebens; eine Geburt aber in des Vaters Schooss sind die Selbständigkeit, die Selbsterkenntniss und die Liebe. In Gottes Selbständigkeit, ist eine besondere Selbstbewegungsquelle, und in dieser ist der Grund des göttlichen Feuers aus der Tiefe des magischen, d. h. selbst begehrenden, attrahirenden Willens, welcher Wesen oder Stoff zu etwas macht. Als ewige Selbstbewegung in der Herrlichkeit giebt sich Gott durch Zusammenziehung in sich selbst und Wiederausdehnung seines Wesens solche der Creatur näher kommende Eigenschaften, damit er sich in ihr mit seiner Güte mittheilen könne im Geist und Leben. Die Kraft in der Creatur ist mit der Kraft ausser der Creatur eine einige unauflösliche, aber nicht untheilbare Kraft. Diese Kraft ist der göttliche Raum und dieser Raum ist die wahre Substanz, worin alle Intelligenzen und Geister ihr Bestehen haben. Sie ist intelligible Ausdehnung, durch welche wir sehen, denken, leben, uns bewegen und sind. Sie ist ungeschaffen, nimmt aber creatürliche Art an sich, um sich innigst vereinigen zu können mit der Creatur. Alle Geburten der Dinge, alle Samen entstehen, indem Gott das Licht aus der Finsterniss hervorruft, indem er die irreguläre Selbstbewegung zur Regularité bringt. Die Finsterniss ist die „erste Materie“ der Alten; sie ist *actu* [in Wirklichkeit] noch Nichts, aber *potestate* [der Möglichkeit nach] Alles, wenn sie durch den Geist Gottes bewirkt wird. Aus dieser ersten Materie geht die Generation der Dinge hervor. Das Mittel zwischen Geist und Materie ist die von J. Böhme sogenannte „Tinctur“. Es ist nur Ein *Ens penetrabile,* nur Eine Tinctur im Himmel und auf Erden; aber sie hat mancherlei Arten nach jedes Dinges eigenthümlichem Wesen; in Thieren ist sie anders, als in dem Menschen, in Steinen und Edelsteinen auch wieder anders. Durch die Tinctur wirkt der

Geist im Leib; denn der Geist ist in der Tinctur treibend, scheinend, grünend, blühend; sie ist Gottes unmittelbares Werkzeug zu den Geburten der Dinge. Sie ist von Ewigkeit in Gott gewesen, aber sie hat sich in alle Dinge eingebildet. Geist und Stoff sind in Einem beisammen; jede Creatur hat demnach einen Lebensgeist oder *Spiritus rector,* wie ihn die Chemisten nennen; dieser bildende Geist ist eines jeden Leibes innerstes Ding, worin seine Einheit bestehet. Diese Grundbegriffe hat schon Demokritus gehabt, und Hippokrates hat sie von jenem gelernt; daher Hippokrates dieses zum Grund aller seiner Philosophie annimmt, dass Alles aus feuriger Erde und aus Geistwasser bestehe und also eine Wirkung und Gegenwirkung oder Sympathie aller Dinge gegen einander sei. Die Seele des Menschen ist kein einfach Ding, keine Monade, sondern ein „Rad der Geburt", sie wird aus Kräften von Gott essentificirt und durchdringt so als ein höchst actives Wesen alle Kammern des Leibes als eine Leuchte. Sie ist ein unsichtbares Band der ursprünglichen und im Streit stehenden Kräfte, ein ewiger Fortschritt des Umlaufs in sich und ausser sich, welcher durch eine ewige Assistenz Gottes in dieser Wirkung erhalten wird. Ihre erste Wirkung ist nicht denken, sondern sich selbst offenbaren. Diesen Trieb, sich zu offenbaren, heisst man den Willen, noch ehe der Verstand vorgängig ist. Wenn der Wille in sich selber geht, so bringt er aus seiner Verborgenheit das Bild seiner selbst durch eine Vervielfältigung der in einander laufenden Kräfte hervor. Er wird sich selbst zu einem Spiegel, in welchem die Finsterniss vergehet; es entsteht nicht nur eine Welterkenntniss, sondern es werden auch aus dunkeln klare Begriffe. Auf diese Art gebiert sich die Kraft zu unterscheiden und aus dieser die Kraft, zu vergleichen und sich selbst zu verstehen, über sich selbst zu denken und sich in einer Acquiescenz zu erfreuen, kurz eine Kraft, sich gegen sich und Andere zu offenbaren. Die Creatur hat den Charakter der Freiheit von Gott in der Selbstbewegung empfangen, durch welche ein Ding seinen Zustand aus sich selbst ohne Bewegung von einem andern verändert, und diese thätige Kraft aus sich selbst ist in den Seelen der Wille, eine Wirkung der freithätigen Kraft, welche in sich selber geht, damit sie sich ausser sich offenbaren könne. Die Seele ist ein umgestaltsames Wesen aus Finsterniss in's Licht und umgekehrt; dadurch wird die Seele ein sich selbst offenbarendes Wesen ihrer endlichen, natürlichen Finsterniss oder ihres von oben einleuchtenden Lichtes. Wann nun die Seele durch die Affecte in unordentliche Entzündung geräth, so wird sie finster, und der Geist nimmt auch Theil daran. So wurde ein Gesetz erfordert, damit die zwei Prinzipien im Menschen, Licht und Finsterniss, Geist und Fleisch in ihrer Coordination bestehen; aber wegen der gar zu groben Verhärtung und Degeneration dieser Prinzipien war das Gesetz zuletzt nicht mehr fähig, diese Coordination herzustellen. Ein jeder Geist, der nicht bekennt Jesum, der in's Fleisch gekommen, ist nicht von Gott; er hat etwas vom Widerchrist, er bleibt ein Zweifler, ein Pyrrhonist. Aber wir sind ja göttlichen Geschlechts und zu Gottes Bilde geschaffen. Dieses Bild sind die obern Seelenkräfte, worin wir seine Gleichheit fassen sollen, und obwohl dieses Bild in allen Menschen von Natur ist, so werden wir doch eben dadurch über die Natur erhoben, indem Gott seine Gnade und Liebe darein ausgiesst. Nur aber ist die eine Seele es mehr fähig, die andere weniger, je nachdem sie Gott stille hält. Solche erfahren dann die Geburt des Sohnes und die Liebe des heiligen Geistes. Der empfangene Geist ist dann nicht in uns durch blosse Allgegenwart, wie in allen Menschen und auch in der Hölle, sondern durch eigenthümliche Wiedergeburt; er ist eine Wohnung Gottes, eins mit dem allgegenwärtigen Geist und doch durch eine Geburt in uns unterschieden. Im Geist ist erst die wahre Freiheit der Seele; der blos thierische Mensch ist kein completes Wesen; er muss erst ergänzt werden durch den Geist aus dem Worte Gottes. Das Wort, Leben und Licht muss vor den seligen Geistern aus allen gereinigten Geschöpfen hervorstrahlen. Weil nun aber jetzo schlüpfrige Zeiten sind, so hat Gott uns den Swedenborg *) zu Hülfe geschickt, um durch ihn der sceptischen zweifelvollen Erde ein neues ausserordentliches Licht anzuzünden. Swedenborg ist kein Fanaticus; denn erstlich ist er ein sehr geometrischer Geist, hernach hat er sich nicht angedrungen, einen Schwung in's Uebernatürliche zu thun; was kann er dafür, dass ihn der Herr zu einem Werkzeug ersehen, die Philosophie in Ansehung der Figur der Seele zu verbessern und eben dadurch die unsichtbaren Dinge den Philosophen kund zu thun? Aber Swedenborg sollte uns nur die zwei Punkte von der Seele und dem Zustande nach dem Tode deutlich machen. Das hat er gethan; aber er meinte, der Herr habe ihn berufen, eine neue Gemeine zu stiften und die Schrift hieroglyphisch nach seinen Visionen zu erklären; das war sein Unsinn und Wahn.

K. A. Auberlen, die Theosophie Fr. Chr. Oetinger's nach ihren Grundzügen. Mit einem Vorwort von R. Rothe. 1847.

Oinomaos, aus Gadara wird als ein kynischer Freigeist aus der Zeit des Kaisers Hadrian genannt. Er hatte in einer Schrift gegen die Goëten (Gaukler), aus welcher uns

*) Siehe den Artikel Kant, S. 468.

der Kirchenvater Eusebios von Cäsarea Bruchstücke aufbewahrt hat, einen freimüthigen Kampf gegen die heidnischen Orakel, die trügerischen Künste des Aberglaubens und den stoischen Fatalismus eröffnet, wodurch er sich den Vorwurf des frommen Kaisers Julian's des Abtrünnigen zuzog, die Ehrfurcht vor den Göttern untergraben und alle göttliche und menschliche Gesetze mit Füssen getreten zu haben. Dagegen erklärte nun Oinomaos die ihm als eine unmittelbare und durch sich selbst gewisse Thatsache unsers Bewusstseins geltende Freiheit des Willens als die Grundlage des sittlichen Lebens und forderte Reue und sittliche Besserung vom Menschen. Darum wollte er auch den wahren Kynismus nicht mit den Meinungen des Antisthenes und Diogenes verwechselt wissen und setzte die Absicht und das Ziel der Philosophie in die Glückseligkeit, diese aber in ein der Natur gemässes Leben.

Oinopidês aus Chios wird bei Diogenes Laërtios und Stobaios als ein Stoiker aus unbekanntem Zeitalter erwähnt, welcher Feuer und Luft für die Grundelemente der Dinge erklärte.

Okellos aus Lukanien (in Unteritalien) blühte um das Jahr 500 vor Chr. als einer der ältern Pythagoräer, von denen die Grundanschauungen der Schule weiter gebildet wurden. Die ihm beigelegte Schrift „Ueber die Natur des Alls" (*Ocelli Lucani de rerum natura, edidit A. F. W. Rudolf*, 1801) verräth sich durch die darin gebrauchten platonischen und aristotelischen Kunstwörter, sowie durch ihre philosophischen Anschauungen als ein Erzeugniss der seit dem ersten Jahrhundert der römischen Kaiserzeit in Alexandrien auftauchenden neupythagoräischen Schule. Es wird darin von vornherein mit Aristoteles das All als ungeworden und unvergänglich erklärt, mit den Stoikern aber zwischen Gott und Materie, als dem unveränderlich Wirkenden und dem veränderlich Leidenden, unterschieden. Die Welt unter'm Monde ist von der himmlischen Welt abhängig, welche vorzugsweise durch die Sonne die irdischen Veränderungen bewirkt. Alles Werden setzt eine greifbare körperliche Unterlage voraus, welche von den verschiedenen Eigenschaften der Dinge, die daraus werden sollen, noch keine besitzt, der Möglichkeit nach jedoch Alles in sich trägt. Unter den irdischen Dingen kommt den Elementen die geringste, den Pflanzen eine mittlere, den Thieren die grösste Veränderlichkeit und darum auch Vergänglichkeit zu. Dafür aber hat den Thieren die Gottheit zugleich mit der Fortpflanzung die Unveränderlichkeit der Gattungen verliehen.

Oken, Lorenz, hiess ursprünglich Okenfuss und war 1779 zu Offenburg im Badischen als der Sohn unbemittelter katholischer Eltern geboren, hatte in Göttingen Medicin studirt und lehrte seit 1802 daselbst als Privatdocent. Schon damals hatte er, durch die Schelling'sche Naturphilosophie mächtig angeregt, den Plan zum Grundriss eines Systems der Naturphilosophie entworfen, dessen Ausarbeitung ihn fast zehn Jahre lang beschäftigte. Um das Publikum vor dem Erscheinen des Grundrisses selbst einstweilen mit dem Inhalte desselben bekannt zu machen, veröffentlichte Oken im Jahre 1803 die kleine Schrift „Uebersicht des Grundrisses des Systems der Naturphilosophie und der damit entstehenden Theorie der Sinne", worin er gegen die Trennung von Speculation und Empirie sich erklärt und einen Aufbau der Naturwissenschaft auf mathematischer Grundlage fordert. Das Leben der Natur erscheint ihm als innerhalb dreier Potenzen eingeschlossen, deren erste die Ellipse zu ihrem Grundschema habe. In der zweiten Potenz erscheinen Parabel, Hyperbel und Eiform als die Grundformen, unter welchen der Magnetismus, der Elektrismus und der Chemismus erscheinen. Die dritte Potenz verbindet und ordnet die beiden andern und beschliesst die Perioden der Schöpfung in der Stufenreihe des Galvanismus, des Vegetatismus und des Thierlebens, Die Thierwelt ist als ein Thier zu betrachten, in welchem sich die Sinne stufenweis entwickeln, bis alle mit gleicher Energie geschaffen sind. Die einzelnen Thierklassen sind Nichts anders, als Darstellungen der Sinnesorgane. Bei den Infusorien oder Urthieren zeigt sich der Sinn nur erst in seinen rohesten Anfängen; den Insecten kommt der Lichtwärmesinn zu, den Mollusken der Schwerkraftssinn oder Tastsinn. Dem Magnetismus entspricht der Hörsinn, der die Vögel charakterisirt. Dem Elektrismussinn oder Geruchssinn entsprechen die Fische, dem Chemismus oder Geschmackssinn die Amphibien. Die Thiere der dritten Potenz besitzen alle Sinne, nur im höhern oder niedern Gleichgewicht; der Mensch, als die Totalität des Thierreichs, bringt Erzeugnisse der Kunst hervor, in deren Reihe die Philosophie die höchste Stufe einnimmt. In der Schrift über „Die Zeugung" (1805) stellte er zuerst die bald zu allgemeiner Anerkennung gelangte Lehre auf, dass alle organische Wesen aus Bläschen oder Zellen entstehen und bestehen. Diese Bläschen vereinzelt und in ihrem ersten Entstehen betrachtet, sind die infusoriale Masse oder der Urschleim, woraus sich alle grössern Organismen gestalten. Ihre Erzeugung ist daher Nichts anders, als eine gesetzmässige Zusammenhäufung von Infusorien; das Infusorium selbst aber ist seinem ganzen Wesen nach nirgends Thier, sondern nur der Urstoff der individuellen Organisation der Pflanze und des Thiers, oder genauer (wie er sich drei Jahre später ausdrückt) Bläschen, die im Wasser zu Thieren,

in der Luft zu Pflanzen determinirt werden. Es sind daher drei Klassen von lebendigen Wesen zu unterscheiden: die organischen Elemente, die Pflanzen und endlich die Thiere, deren Spitze der Mensch ist. Nur durch Aufnahme von Urthierchen (organischen Elementen) ernährt sich der höhere Organismus und wächst. Ebenso ist nur vermöge ihrer die Entstehung eines neuen Thiers oder eines neuen Menschen zu erklären. Nachdem das Universum einmal erschaffen, ist alles Vergehen Analysis (Auflösung), alles Entstehen Synthesis (Verbindung), alles Sterben der Thiere also eine Reduction auf ihre Urstoffe, die Infusorien, deren Summe unveränderlich feststeht. Wo die Infusorien hervortreten, ist daher Sterben, Fäulniss. Das Samenbilden und die Schwangerschaft, das Zeugen und Gebären sind eine und dieselbe Zerfällung des Thiers, ein Zerfliessen der Alten in die Jungen, das wahre Absterben. Der Trieb zur Begattung ist daher kein Zwecktrieb zur Fortpflanzung, sondern er strebt nur, sich des bereits abgelösten Lebendigen in seinem Leibe zu entledigen; daher die Wollust. Nicht das Thier, das Ihr seht, ist das Thierische, sondern es ist nur der wandelnde Stamm des Thierischen in ihm, das mit dem Alter der Mannbarkeit auszuziehen strebt, als Samen sich allmälich entfernt, um sich ein neues Haus zu suchen und das alte als abgebraucht zur Lust des Urthierischen versteinert liegen zu lassen. — Nachdem darauf Oken im Jahre 1805 seinen „Abriss des Systems der Biologie" und 1806 mit Kieser (in Jena) gemeinschaftlich „Beiträge zur vergleichenden Zoologie, Anatomie und Physiologie" veröffentlicht hatte, wurde er 1807 als ausserordentlicher Professor der Medicin nach Jena berufen. Gleichzeitig erschien seine kleine Schrift „Ueber die Bedeutung der Schädelknochen" (1807), welche für die Morphologie Epoche machend geworden ist. Als Fortsetzung des Sinnensystems erschien 1808 „Ueber das Universum, ein pythagoräisches Fragment von Oken", worin der Naturpantheismus als einheitliche Weltanschauung offen verkündigt wird. Die Welt ist nicht in Geist und Materie geschieden, die sich in das Eigenthum theilten; es giebt keinen Gegensatz im Universum, sondern nur Unterordnung; es giebt kein Ding an sich, kein Ich, noch vielweniger ein Nicht-Ich; sondern es giebt nur ein Universum, welches sich immer selbst erscheint und als solches Ich heisst. Wie das Selbstbewusstsein nicht verschieden ist vom *consensus* des Leibes, so ist der Sinn der *consensus* mit der Welt, alle Sinnenobjekte sind nur Verlängerungen der Sinnesorgane oder diese nur Selbsterscheinungen von jenen. Durch die Sinne wird die Welt zu Einem verbunden und vollendet, indem sie ihr Centrum findet. Auf einige kleinere Abhandlungen folgte das grosse naturphilosophische Werk, welches 1809—1811 unter dem Titel „Lehrbuch der Naturphilosophie" in drei Bänden erschien, und das der Verfasser „seinen Freunden Schelling und Steffens" gewidmet hatte. Es ist sein eigentliches Haupt- und Lebenswerk, dem er seinen Platz in der Geschichte der Philosophie verdankt. Die Grundgedanken der Lehre Oken's sind folgende.

Die Naturphilosophie ist die Wissenschaft von der ewigen Verwandlung Gottes in die Welt, von dem Zerfallen des Absoluten in eine Vielheit von Erscheinungen, und wie dasselbe in dieser Welt dennoch fortwirkt. Gott ist aber das Ganze, neben welchem Nichts sein kann, in welchem vielmehr die ganze Welt verschlossen liegen muss. Sofern die Naturphilosophie die Entstehung der Welt darstellt, stellt sie die Entstehung der Gedanken Gottes dar. Sie muss die Formen aufsuchen, in denen Gott denkt, und indem sie dies thut, stellt sie die Formen der Welt dar; sie ist darum in ihren höchsten Prinzipien Theosophie. Alle Realität kann sich nur in der Vielheit offenbaren; wo diese ist, ist die Wirklichkeit verschwunden, sie ist Zero oder Null geworden. Alles Realwerden ist nicht ein Entstehen von Etwas, das vorher nicht gewesen, sondern nur ein Extensivwerden der Idee, ein Heraustreten der Idee aus sich, und alles Realwerden der Idee ist ein Endlichwerden. Das Reale ist gleich dem Idealen; es ist nur das Zersplitterte, endlich gewordene Ideale; beide sind eins und dasselbe, nur unter zweierlei Formen. Das Eine Wesen hat eine ideale Form, die Form der reinen Einheit, und eine reale Form, die Form der Zerfallenheit. Die Einheit oder Monas unterliegt keinen Zeit- und Raumbestimmungen; sie ist weder endlich, noch unendlich und doch Beides, sie ist ewig. Dies ist das Absolute. Die Charaktere des Zero (Null) fallen mit den Charakteren des Absoluten zusammen: das Zero als Zero hat schlechthin gar kein Prädikat, es ist das Unaussprechbare, das Absolute ohne alle Bestimmung. Absolutes und Zero sind wesentlich Eins. Es ist Nichts real, als das Absolute selbst; alles Einzelne ist Nichts für sich; in ihm ist nur, oder vielmehr es selbst ist nur das Absolute, aber nicht das Absolute an sich, sondern nur das Absolute als bejaht. Die Existenz des Einzelnen ist keine Existenz, sondern nur die Existenz des Absoluten unter einer beliebigen Wiederholung; denn Sein und Bejahen sind Eins, und die Fortdauer des Seins ist ein fortdauerndes Setzen des Absoluten oder des Nichts. Es existirt nichts, als das Nichts, nichts als das nur allein Absolute, nichts als das Ewige, und alle einzelne Existenz ist eine Trugexistenz, alle einzelnen Dinge sind Nichtse, die aber bestimmt worden sind. Die Dauer des Einzelnen ist die Dauer

des Absoluten; das Absolute muss sich in Ewigkeit setzen, weil es sonst Nichts wäre; es muss aber auch in Ewigkeit die Position aufheben, weil es sonst ein blosses Endliches wäre. Daher ist die Gesammtheit des Endlichen gleich ewig mit dem Absoluten; alles Verschwinden des Endlichen ist ein Zurückgehen in das Absolute. Es ist aus dem Nichts entstanden und ist selbst das seiende Nichts, daher muss es auch wieder in das Nichts zurückgehen. Aber dieser Rückgang gelingt nie; die Seele der Dinge wird nicht vernichtet, indem sie dieselben verlässt; sie geht wieder in Gott zurück. Nur diejenige Seelenwanderung existirt, deren Weg durch Gott geht, und das Verschwinden und Erscheinen der Individuen ist nur eine Metamorphose des Einen in das Andere. Zwei Tendenzen also sind im Absoluten, welche beide ungetrennt Eins sind. Es hat die Tendenz, sich zu setzen, und auch die Tendenz, sich aufzuheben. Es ist Selbstposition von sich selbst; das Realwerden des Absoluten ist eine Selbsterscheinung des Absoluten und dieses Selbsterscheinen ist Selbstbewusstsein; das selbstbewusste Absolute ist Gott, dieser also das seiende selbstbewusste Nichts. Gott schöpft die Welt aus sich, und sein Vorstellen ist das Schöpfen der Welt; die Dinge sind nur Vorstellungen Gottes; Gott denkt, und dieses in Gott Gedachte ist ein reales Ding. Würde Gott nicht denken, so wäre keine Welt, und er wäre selbst nicht. Ein Naturkörper ist ein erstarrter, krystallisirter Gedanke Gottes. Mit dem Entstehen der Realität ist wesentlich die Triplicität gesetzt, nämlich das Setzende oder das absolute Zero, das Gesetzte oder das relative Zero und die ganze Selbsterscheinung. In diese drei Formen zerfällt das Absolute ursprünglich. Sie werden durch ihr wiederholtes Erscheinen selbst zu aller Mannigfaltigkeit; alle Dinge sind aus der Dreiheit ausgegangen; Alles ist die Dreiheit selbst in ihrer Wiederholung. Auf der ersten Idee oder dem ohne Bewegung, ohne Zeit und ohne Ausdehnung in sich ruhenden Urwesen beruht Alles; es ist die Position schlechthin, der schwebende Punkt im All, um den sich Alles sammelt und von dem Alles ausgeht. Durch das Setzen entsteht Succession, Zeit; das Handeln der Uridee besteht in einem ewigen Wiederholen des Wesens; die Zeit ist nur das thätige Denken Gottes, das Wechseln der Dinge. Indem aber die Zeit jeden ihrer Momente auch aufhebt, giebt es Nichts, was nicht zwei Prinzipien oder Polarität enthielte. Die Zeit ist Urpolarität und deren Offenbarung ist Bewegung. Die Urbewegung ist nur im Kreise möglich, weil sie Alles ausfüllt; Kreisbewegung aber ist Leben, beständiges Zurückkehren in sich; die Welt und Alles in ihr ist daher lebendig. Die Belebung ist ein Abfall von Gott; denn sie ist das Bestreben, selbst das Absolute sein zu wollen. Jedes lebende Ding ist ein doppeltes: ein für sich bestehendes und ein in das Absolute Eingetauchtes. In jedem sind zwei Prozesse, ein individualisirender, belebender, und ein universalisirender, tödtender. Je mehr ein Ding von dem Mannigfaltigen des Alls in sich aufgenommen hat, desto belebter ist es, desto ähnlicher ist es dem Absoluten. Ein einzelnes Ding, welches alles Einzelne in sich aufgenommen hätte, wäre in seiner Einzelheit gleich dem Absoluten selbst, es wäre das reale Absolute, und die Schöpfung wäre damit geschlossen. Ein solches Geschöpf ist der endliche Gott, der leiblich gewordene Gott, der Mensch. Der Mensch ist Gott, vorgestellt von Gott; Gott ist ein Mensch, der in seinem Selbstbewusstsein Gott vorstellt. Die Gestalt Gottes sind die Raumdimensionen, die mathematischen Kategorien. Der materiell gesetzte Gott ist die Natur, und die unmittelbare Position Gottes ist Aether. Der Aether steht von Ewigkeit her mit sich selbst in Spannung, indem er in zwei Pole aus sich herausgetreten ist, als das Gleichbild des seienden Gottes. Die Action der Aetherspannung wirkt nach der Linie, und diese lineare Thätigkeit ist Licht, das Leben oder Denken des Aethers, die erste Erscheinung Gottes, der leuchtende Gott. Die ganze Aetheraction, die auf Lösung der Spannung geht, ist die Wärme, das Resultat des Lichts. Wärme mit Licht ist Feuer, die Allheit des Aethers, des seienden Gottes; es giebt kein höheres und vollkommeneres Symbol Gottes, als das Feuer. Die feurige Aetherkugel bildet den Uebergang zum zweiten Theile der Naturphilosophie oder der Ontologie, als der Lehre vom Einzelnen. Pflanzen- und Thierwelt werden im dritten Theile, der Biologie, abgehandelt. Die höchsten Functionen des Thiers betrachtet der Schluss der Zoologie, die Psychologie. Die Verrichtung des ganzen Leibes heisst die Seele. Die untersten Erscheinungen des Seelenlebens sind diejenigen, über welche sich die niedrigsten Thiere nie erheben. Des Menschen Verstand ist Weltverstand; der Kunsttrieb der Thiere wird im Menschen zum Kunstsinn; die vergleichende Thätigkeit wird zur Wissenschaft. In ihren höchsten Erzeugnissen verwirklicht die Kunst dasjenige, was die Natur will, und dies nennt man schön. Der Held ist der höchste Mensch; durch ihn ist die Menschheit frei; er ist Gott. —

Nach dem Erscheinen des letzten Bandes seiner Naturphilosophie war Oken (1812) ordentlicher Professor der Naturwissenschaften geworden. Seit dem Anfang des Jahres 1817 gab er die encyclopädische Zeitschrift *„Isis“* heraus, welche in ihrer ersten Nummer denjenigen Paragraphen des Weimar'schen Staatsgesetzes, der die Pressfreiheit

garantirt, zum Motto voranstellte und weiterhin allen Beschwerden und Klagen, die ein allgemeines Interesse darboten, vor die Oeffentlichkeit brachte. Wegen seiner Theilnahme am Wartburgfeste (1817) wurde ihm nachträglich durch die von aussen dazu gedrängte Weimar'sche Regierung die Wahl gelassen, entweder die *„Isis“* oder seine Professur aufzugeben. Er wählte das Letztere und blieb der *„Isis“* getreu. Mit den Arbeiten für diese, wie mit andern wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigt, lebte er zu Jena in eingeschränkten Verhältnissen bis zur Eröffnung der Universität München. Dorthin siedelte er 1827 als Privatdocent über und wurde 1828 ordentlicher Professor. Mit dem frommen mystischen Natur-Philosophen Schubert hatte indessen Oken bei seinen radikal verschiedenen Anschauungen und Grundsätzen bald „Kampeleien“, wie Schubert an seinen Gevatter Schelling nach Erlangen schrieb, und als Schelling selbst bald darauf nach München versetzt wurde, kam Oken zu dem damals längst in der Bahn der positiven Offenbarungsphilosophie wandelnden ehemaligen Naturphilosophen Schelling ebensowenig in ein freundliches Verhältniss, wie zu dem in die Böhme'schen Wälder verirrten katholischen Theosophen und Naturphilosophen Franz Baader. Oken's Lehre erschien in den Augen des bekehrten Naturphilosophen als eine kindische, während Baader die Logik Oken's für nahezu komisch, dessen Metaphysik für spielend und dessen ganze Weltanschauung für seicht erklärte. In der zweiten Auflage seines Lehrbuchs der Naturphilosophie, die im Jahr 1831 in Einem Bande umgearbeitet erschien, war der construirende Formalismus der ersten Ausgabe noch überboten, im Einzelnen dagegen die frühere Kühnheit des Gedankensausdrucks gelähmt und die ursprüngliche Schärfe der Bestimmungen verwischt. Eine dem Verfasser selbst vielleicht nicht einmal bewusste Accommodation an die Münchener geistige Atmosphäre machte sich zugleich in dem Streben bemerklich, seine naturalistischen Lehren über die Angelpunkte der Weltanschauung den theistischen Ansichten wenigstens im Ausdruck etwas zu nähern. Dahin gehören die Bemerkungen, dass das Geistige früher vorhanden sei, als die Natur, dass dasjenige Geistige, welches das All umfasst, Gott sei und darum die Naturphilosophie von Gott anfangen müsse, dass endlich der Mensch zwar als Abbild des Absoluten frei, aber als Abbild der Welt unfrei sei. Doch halfen solche Wendungen wenig, um die Meinung der Gläubigen und Frommen München's zu ändern, in deren Augen Oken nach wie vor der crasse Heide und Naturalist blieb, welchen sich die Partei der „Finsterlinge“ dadurch vom Halse zu schaffen suchte, dass sie seine Versetzung nach dem „Pietistenneste“ Erlangen, gewissermassen behufs seiner geistigen Wiedergeburt, eifrigst betrieben. Wiewohl sich Oken durch eine veröffentlichte spöttische Erklärung äusserlich Ruhe vor dem Gesindel verschafft hatte, so kam ihm doch 1832 die Berufung als Professor der Naturgeschichte an die neu errichtete Universität Zürich zu gelegenster Stunde. Dort hat er 1833—1841 seine „Allgemeine Naturgeschichte für alle Stände“ herausgegeben, die seinen Namen in den weitesten Kreisen bekannt machte, und 1843 sein „Lehrbuch der Naturphilosophie“ in dritter Auflage veröffentlicht. Er starb im Jahr 1851 in Zürich.

Olivier le Breton (Oliverius Brito, d. h. aus der Bretagne) war zu Tréguier im Departement Cotes du Nord gebürtig und zu Morlaix in den Dominikanerorden getreten, hatte zu Paris seine Studien gemacht und die Magisterwürde erworben, war 1293 Provincial seines Ordens geworden und 1296 in Angers gestorben. Seine im Geist der thomistischen Lehrauffassungen gehaltenen Commentare über die „Sentenzen“ des Lombarden und über die aristotelische Schrift „von den sophistischen Trugschlüssen“ sind verloren gegangen.

Olshausen, Detlev Johann Wilhelm, war 1766 zu Nordheim in Hannover geboren und seit 1782—84 auf dem Gymnasium in Altona gebildet, hatte seit 1784 in Göttingen Theologie und Philosophie studirt, conditionirte dann seit 1787 als Hauslehrer in Sachsen, Hamburg und Kopenhagen, wurde hier Doctor der Philosophie und hielt einige Jahre Vorlesungen über die Kant'sche Philosophie. Als solcher veröffentlichte er im Sinne der damaligen Auffassung Kant's ausser einer Schrift über „Religion und Tugend in ihrem gegenseitigen Verhältniss“ (1791) auch „Prolegomena zu einer Kritik aller sogenannten Beweise für und wider Offenbarungen“ (1791). Nachdem er 1794 in das Pfarramt eingetreten war, veröffentlichte er neben eigentlich theologischen Schriften und Predigten, auch ein „Lehrbuch der Religion und Moral“ (1796) und einen „Leitfaden zum Unterricht in der Erfahrungsseelenlehre für Anfänger“ (1800) und starb 1823 zu Eutin in Schleswig-Holstein.

Olympiodôros wird als ein Aristoteliker des fünften christlichen Jahrhunderts und als einer der Lehrer des Neuplatonikers Proklos in Alexandrien genannt, scheint aber verschieden von demjenigen Olympiodôros zu sein, welchem Hieroklês seine Schrift über die Vorsehung gewidmet hat. Ein jüngerer Olympiodôros war ein Schüler des Proklos-Schülers Ammônios und lebte in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts als platonischer Schulvorstand in Alexandrien. Seine Paraphrasen und Commentare zu den platonischen Dialogen Alkibiades I (nebst einem

Leben Platon's), Gorgias, Philêbos, Phaidôn und zu den Meteorologica des Aristoteles sind ohne selbständige Gedanken.

Olympios wird als Schüler des Platonikers Ammônios Sakkas zu Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts, ein jüngerer Olympios als Schüler der alexandrinischen Philosophie Hypatia im fünften Jahrhundert genannt.

Onatas wird als angeblicher Pythagoräer mit einer Schrift „über Gott und Göttliches" genannt.

Onêsikritos, der Begleiter und romanhafte Geschichtsschreiber Alexander's des Grossen, wird unter den Schülern des Kynikers Diogenes von Synope genannt.

Ophianer oder Ophiten (Schlangenbrüder), siehe Naassêner.

Origenês aus Alexandrien war einer der bedeutendsten Schüler des Ammônios Sakkas und wird als Verfasser einer Schrift „über die Dämonen" genannt, worin er die Unterscheidung des Numênios zwischen dem höchsten Gott nnd dem Weltschöpfer, als dem zweiten Gott, bekämpfte, indem er den Verstand (*nûs*) als mit dem Gottesbegriff überhaupt zusammenfallend auffasst und von einem Hinausrücken der Gottheit über die gesammte übersinnliche Welt, wie solches bei den spätern Neuplatonikern vorkommt, noch Nichts weiss. Von ihm verschieden ist der gleichzeitige Alexandriner

Origenês, der Kirchenvater, im Jahre 185 als der Sohn christlicher Eltern in Aegypten geboren. Als Schüler des Clemens in der Katechetenschule zu Alexandrien war er schon als Jüngling dessen Nachfolger geworden, hatte im Jahre 215 wegen der Verfolgungen von Seiten des Kaisers Caracalla Alexandrien verlassen und eine Zeit lang in Palästina gelebt, fiel nach seiner Rückkehr beim Bischof von Alexandrien in den Verdacht der Ketzerei und siedelte 231 nach Caesarea in Palästina über, von wo aus er öfters Reisen machte, und starb 254 in Tyrus. Abgesehen von zahlreichen Werken biblisch-exegetischen Inhalts und seiner zur Widerlegung des Christengegners Kelsos verfassten Apologie in acht Büchern, berührt die Philosophie sein aus vier Büchern bestehendes Hauptwerk „Ueber die Grnndlehren" (der Glaubenswissenschaft), welches der erste Versuch ist, ein auf allegorische Schriftauslegung gebautes System christlicher Gnosis oder Religionsphilosophie aufzustellen, welches im Wesentlichen auf den schon durch Clemens von Alexandrien entwickelten, mit den Lehren des alexandrinischen Juden Philon sich vielfach berührenden Anschauungen beruht. Im ersten Buche wird die Lehre von Gott, im zweiten die Lehre von der Welt, im dritten die Lehre von der Freiheit und dem Freiwerden des Menschen behandelt, und daran schliesst sich im vierten Buche die Lehre von der Offenbarung in der heiligen Schrift, worauf der in den drei ersten Büchern entwickelte Lehrbegriff gebaut ist. Die Grundzüge der Lehre des Origenes sind in folgenden Sätzen enthalten. Gott als der ewige Urgrund alles Daseins und als das allein wahre, unerzeugte und unwandelbare Leben, ist wesentlich Geist oder Intelligenz und einfache, sich selbst gleiche Wesenheit, ewiges Wissen von allen Dingen und von sich selber, das wesenhaft Gute und alles Guten Quelle. Das Erfassen und Begreifen des durch kein Ahnen und Erkennen zu erreichenden Gottes steht nicht den Geschöpfen zu, sondern nur dem eingeborenen Sohne Gottes, welcher als göttlicher Gedanke (Logos) oder göttliche Vernunft der Ursaame aller Vernunftkeime in der Welt ist. Er ist im Anfang bei Gott als lebendiger Inbegriff der göttlichen Ideen, Gottes schöpferische Kraft und der Glanz des ewigen Lichtes. Der Vater ist der Ort des Sohnes, der in ihm ist, bis er ausgeht, um in der Welt zu erscheinen; er ist gleiches Wesens mit Gott, aber gleichwohl geringer, als der Vater, das Höchste nach ihm, der zweite Gott. Erstes Geschöpf vom Vater durch den Sohn ist der heilige Geist, welcher vom göttlichen Logos nicht blos das Sein, sondern auch das Heiligsein, das Vernünftigsein und das Weisesein entlehnt, von ihm Alles lernt und nimmt, die Quelle aller Heilignng für Alle ist und in denen, die er heiligt, des Vaters Werk vollbringt. Göttlichen Geschlechtes und Ausflüsse göttlicher Kräfte sind auch die Seelen, die geschaffenen Geister, welche ursprünglich in Gott einander völlig gleich waren. Erst durch Missbrauch ihrer Freiheit, in Gott zu beharren oder sich von ihm zu entfernen, ist ihr Abfall von Gott erfolgt und damit das Eintreten der gefallenen Seelen in sinnliche Leiber. Nicht Substanz in dem, woran es haftet, ist das Böse, sondern eine Beschaffenheit in der Seele und überdies in sich das Maasslose, Unbegrenzte, in sich Vergehende. Mit Gott ist auch das All von jeher, anfangslos die Welt und die Materie so alt als die Zeit. Seine Weisheit hat Gott in die Schöpfung ergossen, durch seine unaussprechliche Kraft in seinem Werke wohnend, nur allein das Böse nicht mit seiner Gegenwart erfüllend. Die Körperwelt ist ein Ganzes, worin stete Bewegung herrscht und jeder Seelenzustand die ihm entsprechende Verkörperung findet. Der Körper ist das Eitele und Nichtige, dem auch die Engel und die Geister der Gestirne unterworfen sind. Auf die Engel folgen in der Reihe der Wesen die Menschen, dann die Dämonen oder bösen Geister. Allen gefallenen Geistern aber, sogar dem Satan, mit dessen Abfall zugleich auch der Abfall anderer Geister erfolgte, bleibt mit der Freiheit auch die Fähigkeit der Umkehr zu Gott. Die bösen Geister wirken

fort auf der Erde als Versucher zum Bösen und als Begleiter der bösen Menschen; daneben aber sind auch die guten Geister den Menschen dienstbar zur Seite gestellt. Niemals kann der Mensch ganz die Erinnerung an sein früheres göttliches Sein in sich vertilgen; sie ist sein Gewissen und mahnendes Gottesgesetz. Daneben aber dem Blendwerk der Sinne und des Satans ausgesetzt, kann sich der Mensch den guten oder den bösen Einwirkungen öffnen, und da seine Vernunft zugleich die Anlage ist, das Gute und Böse zu fassen, so ruht in ihr die Freiheit der menschlichen Selbstbestimmung. Aber diese Freiheit besteht weder ohne Gottes Wissen, noch liegt in seinem Wissen für uns ein zwingender Bestimmungsgrund. In der Sünde richtet sich unsere Wahlfreiheit auf das Böse; im Kampf zwischen Guten und Bösen unterstützt uns das die Einflüsse der Dämonen entkräftende Gebet und der fortwährende Beistand Gottes. Denn im göttlichen Weltplane soll das Leben der gefallenen Geister nicht im geistigen Tode endigen; vielmehr ist der göttliche Logos die ewige welterlösende Macht, und durch ihn führt Gott Alle wieder zum wahren und seligen Leben zurück, welches der Logos selber ist. Von ihm stammen auch alle vorläufige Heilmittel in der Menschheit, das Wahre in der Philosophie der Heiden und das Gesetz des Moses, womit der Logos die Erlösung der Menschheit begann. Als Mensch erschien der göttliche Logos erst in der Person Christi, durch welchen erst die volle Erleuchtung der Geister und ihre Zurückführung zum Vater erfolgte. Der Gott im menschlichen Erlöser brachte durch seinen Tod den Kaufpreis dar, er überlieferte dem Satan die menschliche Seele als ein Opfer für Gott, da sie der Satan in sein Reich hinabzuziehen begehrte. Indem Christus in seinem dem sündlichen Menschenleibe zwar ähnlichen, aber von der Sünde freien Leibe unsere Sünde auf sich nahm und die Strafe erlitt, die wir verdient hätten, beginnt eine neue Ordnung des Heils. An die Stelle des die Sünde sühnenden Todes Christi tritt nunmehr die Busse; nach der Bussfrist des irdischen Lebens geht aus dem groben verweslichen Erdenleibe ein feinerer Körper hervor, welcher bisher schon die Seele umgab und nun die durch das Feuer des innern Gerichts gereinigte Seele mit sich in das erste Paradies erhebt, aus welcher sie in fortschreitender Läuterung durch einen Himmelsraum in den andern, dem Herrn entgegen und in das himmlische Paradies emporsteigt. Hiervon ausgeschlossen, werden die Gottlosen in der Hölle ihres quälenden Gewissens so lange zurückgehalten, bis sie der Besserung zugänglich geworden sind. Zuletzt wird der Herr in seiner Herrlichkeit vor dem Geist aller Völker allgegenwärtig wieder erscheinen, um Alle vor Gericht zu stellen und einem Jeden zu Theil werden zu lassen, was er verdient und was ihn dem Ende aller Dinge entgegenleitet, wo Gott in der Götterversammlung steht und die alte Ureinheit aller Geister mit ihrem ewigen Urheber wieder hergestellt ist, so dass Alle den Vater so erkennen, wie ihn der Sohn erkennt.

Unter den Namen der **Origenisten** werden im nächsten Jahrhundert nach Origenes diejenigen griechischen Kirchenlehrer verstanden, welche im Sinn und Geiste des Origenes die theologisch-philosophische Speculation pflegten und in ihren Werken sich vorwaltend als Nachbildner der platonischen Weise zeigten. Unter ihnen ragen besonders hervor: Dionysios, Bischof von Alexandrien in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts und die drei grossen Kirchenlehrer Kappadokiens: Gregorios aus Nyssa, sein Bruder Basilios der Grosse und Gregorios aus Naziang im vierten Jahrhundert.

Redepenning, Origenes; eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, 1841 und 46, in zwei Bänden.

Orphiker hiessen bei den Griechen die religiös-philosophischen Dichter, welche sich dem alten thrakischen Sänger Orpheus angeschlossen, der in der hellenischen Sage für den Stifter des thrakischen Dionysosdienstes gilt. Weder die Existenz und das Zeitalter, noch wirkliche Schriften dieses Orpheus lassen sich mit Sicherheit nachweisen; doch muss derselbe, wenn er wirklich gelebt hat, in die Zeit nach Homer und vor dem Auftreten der ältesten jonischen Naturphilosophen fallen. Denn von diesen letztern, deren Anfänge mit dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert beginnen, hat bereits Aristoteles diejenigen Männer unterschieden, welche vor dem eigentlichen Anfang der griechischen Philosophie über den Ursprung der Dinge und andere Probleme des Denkens „theologisirt", d. h. in mystisch-poetischer Form philosophirt oder vielmehr phantasirt hätten. Dergleichen phantastische Lehren über die Entstehung der Götter (Theogonieen) und der Welt (Kosmogonieen) wurden schon seit dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert von verschiedenen Männern, namentlich zur Zeit der Pisistratiden (560—527 vor Chr.) durch einen gewissen Onomakritos aus Athen und Andere untergeschoben und verbreitet. Durch spätere griechische Schriftsteller sind uns dergleichen „orphische Gedichte" erhalten worden, welche von S. Gesner (1764) und von G. Hermann (1805, in zwei Bänden) herausgegeben und durch J. H. Voss (zugleich mit den Gedichten des Hesiodos, 1806) in's Deutsche übersetzt wurden. Die mythischen Göttergestalten der Volksreligion wurden von den Verfassern solcher Dichtungen (Hymnen) in allegorisch-mystischer Weise umgedeutet und als sinnbildliche Darstellung physikalischer Begriffe

gefasst. Zeit (Chronos), Chaos und der bewegende Aether waren die Urwesen der ältesten orphischen Theogonie. Zeus wurde als Weltschöpfer gefasst und die Bilder des Mischkrugs, des Mantels, des Netzes zur Verdeutlichung der Weltschöpfung genommen und diese als ein Mischen der Elemente, als ein Weben oder Verknüpfen der Stoffe gefasst. Auch über das Wesen der Seele wurde in solcher Weise phantasirt und gelehrt, die Seelen seien zur Strafe in die Leiber gebannt und würden durch verschiedene Läuterungsstufen, unter andern auf Mond und Sternen, als ihren künftigen Wohnsitzen, herumgeführt. Die Orphiker hatten besondere Verbrüderungen gestiftet und mit geheimen Weihen und Opfern verbunden, welche sich namentlich an den mystischen Cultus des Gottes Dionysos anschlossen und diesen theils als lachenden Naturgott und Spender der Lebensfreuden, theils als düstern Gott des Todes und als ein und dasselbe Wesen mit Hades, dem Gott der Unterwelt, verehrten. Darum nennt der Geschichtschreiber Herodotos die orphischen Gebräuche geradezu dionysische; ebenso nennt er sie aber auch pythagoräische, weil sich nach dem Untergange des pythagoräischen Bundes die Ueberreste desselben mit den Orphikern vereinigt hatten, deren asketisches Leben und Streben nach priesterlicher Reinheit mit dem pythagoräischen Leben viele Berührungspunkte hatte. Und eben hauptsächlich seit dieser Vereinigung der Orphiker mit den Pythagoräern, welche in die Zeit der Pisistratiden fällt, wurden die noch vorhandenen orphischen Dichtungen verfasst und verbreitet.

Gerhard, über Orpheus und die Orphiker (in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Classe, 1861).

Oswald, James, ein schottischer Geistlicher in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts hat unter dem Titel *An appeal to common sense in behalf of religion*, in zwei Bänden, 1776 und 1772 (deutsch von Wilmsen, 1774) eine Apologie des Christenthums zu Edinburgh veröffentlicht, worin er in engem Anschluss an die philosophischen Anschauungen seines Freundes Thomas Reid nach den Grundsätzen des gesunden Menschenverstandes (*common sense*) die Lehren von Locke, Berkeley und Hume bestreitet.

Owen, Robert, war 1771 zu Newtown in der Grafschaft Montgommery geboren und in der Elementarschule seiner Vaterstadt gebildet, dann Handlungslehrling in London geworden und bereits im achtzehnten Lebensjahre als Theilhaber in eine Baumwollenspinnerei zu Manchester eingetreten. Nachdem er sich 1797 mit der Tochter eines angesehenen Fabrikbesitzers zu Glasgow, welcher an der Spitze mehrerer Dissentergemeinden stand, vermählt hatte, lernte er die der Nationalökonomen James Mill und Malthus kennen, wurde Geschäftsleiter der „New Lanark Twist Company“ und gründete zu Larnak bei dieser grossen Baumwollenspinnerei die erste Arbeiteransiedelung in England, welche in republikanischer Weise sich selbst regierte, indem die Mitglieder durch wechselseitigen Beistand, durch Wetteifer in Fleiss und Sitte, durch angemessene Vertheilung des Gewinns nach der Arbeitsleistung, durch gemeinsame Berathung aller Angelegenheiten in stetem Verkehr und Einverständniss mit einander blieben und auch Erziehung, Unterricht und Krankenpflege gemeinsam hatten. In diesem ersten glücklichen Erfolg glaubte Owen die Mittel gefunden zu haben, um alle Schäden der Gesellschaft zu heilen, wenn dieselbe nach diesem Muster in eine Reihe verschiedener Arbeitsanstalten verwandelt würde. Im Verlaufe seiner Erfahrungen hatte sich Owen eine Reihe von Grundsätzen gebildet, die er zunächst in der Schrift *A new view of society, or essays on the formation of human character* (1812) zu einer auf Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit gegründeten Gesellschaftstheorie entwickelte. Wie eifrig er jedoch, der steigenden Noth des Proletariates in England gegenüber, seine Plane betrieb, so stiegen mit deren Ausdehnung auch die Schwierigkeiten, und seine spätern Colonisationsversuche endigten mit grossen finanziellen Verlusten. Er hatte sich im Jahr 1823 nach den vereinigten Staaten von Nordamerika begeben und im Staate Indiana angekauft, wo er eine Anstalt „New Harmony“ gründete. Nach seiner Rückkehr veröffentlichte er eine Zusammenfassung seiner socialistischen Ideen in dem Werke *The book of the new moral world*, welches im Jahr 1840 in achter Auflage und nach dieser in deutscher Uebersetzung: „Das Buch der neuen moralischen Welt, enthaltend die Grundsätze eines vernünftigen Systems der Gesellschaft, auf beweisbare Thatsachen begründet und die Constitution und Gesetze der menschlichen Natur und Gesellschaft“ (1840) erschienen ist, nachdem er schon ein Jahr früher die Schrift *„Outline of the rational system of society, founded on demonstrable facts“* (1839) veröffentlicht hatte. Er starb 1858 im 89. Lebensjahre in seiner Vaterstadt als ein eifriger Gläubiger des Tischrückens und Geisterbannens. Die Grundzüge seiner Gesellschaftstheorie sind in folgenden Sätzen enthalten: Jedes Menschen Charakter ist das Produkt seiner gesammten Organisation und der auf ihn einwirkenden äussern Ursachen. Darum ist er nicht verantwortlich für seine Reden und Handlungen, zu denen er durch unwiderstehliche Nothwendigkeit hingetrieben wird, und ihn dafür zu bestrafen, wäre die schreiendste Ungerechtigkeit. Unsere Laster sind blos unwillkührliche Irrthümer, Krank-

heiten der Seele, welche nicht Bestrafung, sondern Heilung fordern. Unsere Tugend ist ebensowenig unser Verdienst; desshalb sind alle Belohnungen und Strafen abzuschaffen. Des Menschen wahre Bestimmung und wahrhaftes Glück ist, in Geselligkeit zu leben, den Andern wohlzuthun und seine Kenntnisse zu vermehren. An ein höchstes Wesen, einen liebenden Schöpfer mögen wir glauben; aber eines besondern Cultus bedarf es nicht; der rechte Gottesdienst ist, jenem tief in uns liegenden Triebe des Wohlwollens zu folgen; darin liegt des Menschen ganze Bestimmung. Sich unter einander zu lieben, nach eigner Vollkommenheit zu streben und glücklich zu sein, ist der ganze Inbegriff unserer moralischen und religiösen Pflichten. Erfüllen wir diese, so ist die Art unsers Glaubens gleichgültig. Auf einer doppelten Grundlage ruht die Organisation der Gesellschaft, einmal auf der Arbeit eines Jeden nach seinen Anlagen und Kräften, sodann auf der Gemeinschaftlichkeit alles Gewinnes und Besitzes. Die Mittel dazu sind die Erweiterung der natürlichen Familie zu grössern Gemeinwesen mit gemeinsamer Gütererzeugung und gemeinsamem Verbrauch. Landbau soll sich mit Erzeugnissen der Handarbeit und diese mit Anwendung von Maschinen verbinden. Die Uebung der Leibeskräfte soll mit der Bildung des Geistes und dem Genusse der schönen Künste Hand in Hand gehen. Dadurch erzeugt sich vollkommene Gleichheit; Privateigenthum ist überflüssig und die Einzelfamilie verschwindet in dem grössern Ganzen jener grössern Gesellschaften. Alle Kinder werden gleich erzogen, aber nur für ihren Beruf als nützliche Arbeiter: jedes überflüssige Wissen ist verbannt. Mit dem fünfzehnten Jahre tritt der Zögling in die unterste Arbeiterklasse ein. Die Abstufung der Arbeiter richtet sich lediglich nach dem Alter. Die ältern und erfahrenern Männer führen die Aufsicht über die innern Arbeiten der Gesellschaft, die Aeltesten leiten das Ganze und erhalten zugleich den Verkehr zwischen den einzelnen industriellen Gesellschaften.

Oyta, Heinrich von, siehe Heinrich (aus Oyta).

P.

Pabst, Johann Heinrich, war 1785 zu Linda im Eichsfelde, als der Sohn bemittelter Landleute, geboren, in den Schulen zu Duderstadt und Heiligenstadt gebildet, hatte dann in Göttingen Medicin studirt und kam 1807 als Doctor derselben nach Wien, wo er zuerst eine Hauslehrerstelle annehmen musste, bis er 1809 als Militärarzt beim Beginne des Kriegs angenommen wurde, nach dessen übelm Ausgange er 1810 wieder in seine Hauslehrerstelle eintrat. Nachdem er eine gefährliche Krankheit überstanden hatte, die ihm das linke Auge kostete und den Freidenker zu dem Glauben seiner Kindheit zurückbrachte, konnte er jetzt seinen Wunsch, sich dem geistlichen Stande zu widmen, wegen dieses körperlichen Gebrechens, nicht mehr erfüllen. Als er im Winter 1823—24 den Wiener Philosophen Anton Günther kennen gelernt und mit dessen Lehre sich vertraut gemacht hatte, blieb er fortan mit demselben in der Einheit eines gemeinsamen geistigen Lebensgrundes eng verbunden. Seine seitdem veröffentlichten Schriften zeigen den treuen Schüler und Anhänger Günther's, in dessen Sinn und Geistesrichtung er den Pantheismus der Hegel'schen Philosophie des Absoluten bekämpfte. Die Titel derselben sind: „Der Mensch und seine Geschichte" (1830); die Abhandlung: „Giebt es eine Philosophie des positiven Christenthums?" (1832). Seit 1834 gab er mit Günther die „Janusköpfe" heraus und schliesslich noch die kleine Schrift „Adam und Christus; zur Theorie der Ehe" (1835). Während die oft geschmacklos humoristische Darstellung Günther's Viele vom Studium der Schriften desselben hätte abschrecken können, gewannen gerade die Schriften von Pabst der Lehre Günther's viele Freunde. Er litt seit 1835 an einer Nierenentzündung und starb 1838 im Hause eines Freundes in Wien.

Pachymerês, siehe Geôrgios, genannt Pachymeres.

Pacius, Julius, gewöhnlich mit dem Zusatze a Beriga genannt, war 1550 zu Vicenza im Venetianischen geboren und ein frühreifes Talent zunächst für Mathematik, dann für alte Sprachen. In der Philosophie ein Schüler des Alexandristen Jacobus Zabarella (gest. 1585) musste er wegen Verdachtes der Ketzerei nach Genf flüchten, wo er eine Lehrstelle der Philosophie erhielt. Später lehrte er als Erklärer des Aristoteles in Heidelberg. Nachmals finden wir ihn, als Lehrer der Rechtswissenschaft ein Wanderleben in verschiedenen Städten Frankreichs

führend, in Sedan, Nîmes, Aix, Valence. Von dort ging er nach Padua, dem Sitze der Averroisten, und starb 1626 in Valencia. Abgesehen von zahlreichen rechtsgelehrten Schriften, die er veröffentlichte, hat er im Gebiete der Philosophie sich zunächst durch eine neue kritische Ausgabe des aristotelischen Organon (griechisch und lateinisch 1584 gedruckt), welche wiederholt neu aufgelegt worden ist, bekannt gemacht. Im Jahre 1596 war eine Ausgabe der Physik des Aristoteles, gleichfalls mit lateinischer Uebersetzung, und eine Uebersetzung der aristotelischen Schrift über die Seele, sowie 1601 eine Ausgabe der kleinern naturwissenschaftlichen Abhandlungen des Stagiriten gefolgt. Der eifrige Anhänger des Aristoteles ist auch in den selbstständigen Schriften, die Pacius veröffentlichte, nicht zu verkennen. Unter diesen sind hervorzuheben ein in Sedan unter dem Titel „*Institutiones logicae*" (1595) veröffentlichtes Compendium, sodann das in Aurillac (1606) erschienene Werk „*Doctrinae peripateticae tomi tres*". Indessen enthalten diese Werke im Grunde Nichts weiter als Definitionen, und Pacius nimmt darin in keiner damals die scholastischen Philosophen beschäftigenden Parteifragen eine bestimmte Stellung. Mit seinem peripatischen Eifer verband sich zugleich eine Vorliebe für die „grosse Kunst" des Raymundus Lullus, von welcher er einen lateinischen Abriss ausarbeitete, welchen einer seiner in Frankreich gewonnenen Freunde (Hobier) unter dem Titel „*L'art de Raymond Lullius esclaircy par Julius Pacius*" (1619) herausgab, während das lateinische Original erst nach dem Tode desselben unter dem Titel „*Julii Pacii a Beriga Artis Lullianae emendatae libri quatuor*" 1631 in Neapel erschien.

Paley, William, war 1743 zu Peterborough geboren und einige Zeit Lehrer in Yorkshire, später Professor der Theologie in Cambridge, wo er 1805 starb. Abgesehen von zahlreichen theologischen Schriften und von seinem kurz vor seinem Tode veröffentlichten Werke „*Natural theology, or evidence of the existence and attributes of the deity, collected from the appearences of nature*" (1802), von welcher Schrift 1819 die sechzehnte Auflage erschien (in's Französische übersetzt von Pictet, 1804, und in's Deutsche von Keller, 1823), nimmt er in der Geschichte der Moralphilosophie einen Platz ein durch seine „*Principles of moral and political philosophy*" (1775, in's Französische übersetzt von Vincent, 1817, in's Deutsche von Garve, 1787). Alle Pflicht ist, nach Paley, der Form nach, Befehl eines Höhern, in höchster Instanz Gottes, welcher an den Gehorsam Lust, an den Ungehorsam Schmerz knüpft. Wir sagen von einem Menschen, er sei zu etwas verpflichtet, wenn er durch einen starkwirkenden Beweggrund dazu getrieben wird und zwar einen solchen, der aus dem Befehl eines Höhern entsteht. Die moralische Verbindlichkeit ist keine andere, als die des Gehorsams eines Soldaten. Aus dieser Erklärung der Verbindlichkeit folgt, dass wir zu keiner Sache können verpflichtet sein, als nur zu einer solchen, die uns Nutzen oder Schaden bringt; denn keine andere kann als Beweggrund stark auf uns wirken. Sowie wir nicht verbunden sein würden, den Gesetzen der Obrigkeit zu gehorchen, wenn nicht Belohnungen oder Strafen, Lust und Schmerz auf die eine oder die andere Weise von unserm Gehorsam abhinge; ebensowenig würden wir ohne eine ähnliche Ursache verpflichtet sein, die Tugend auszuüben, die Gebote Gottes zu beobachten. Warum z. B. bin ich verpflichtet, mein Wort zu halten? Weil ich dazu angetrieben werde durch einen starken Beweggrund, nämlich die Hoffnung, in der künftigen Welt dafür belohnt, oder im Unterlassungsfalle dafür bestraft zu werden. Also unsere eigne Glückseligkeit ist der Beweggrund, und der Wille Gottes ist die Regel. Um von einer Handlung durch das Licht der Vernunft zu erkennen, ob sie dem Willen Gottes gemäss ist oder nicht, ist Nichts anders zu untersuchen nöthig, als ob durch dieselbe die allgemeine Glückseligkeit vermehrt oder vermindert wird. Alles, was im Ganzen vortheilhaft ist, das ist auch recht, und die Tugend ist der Trieb, den Menschen wohlzuthun, aus Gehorsam gegen den göttlichen Willen und im Hinblick auf die ewige Seligkeit. Um dieser Grundsätze willen gilt der „Gefühlsmoralist" Paley bei seinen Landsleuten als ein Vorläufer des Bentham'schen „Utilitarianismus."

Palleyn oder auch Pullain, siehe Robert (Pullanus).

Palquera oder Ibn Falaquera, siehe Schem Tob.

Paetus Thrasea hiess ein durch adelige Geburt, wie durch Reichthum nicht minder, wie durch seinen persönlichen wie politischen Charakter gleich ausgezeichneter Stoiker in Rom, in welchem das Bekenntniss der Stoa auch die beseelende Macht seiner öffentlichen Wirksamkeit im Staat geworden war und welcher sich bei der überhandnehmenden sittlichen Fäulniss des öffentlichen Lebens und gegenüber einer auch den letzten Rest bürgerlicher Freiheit verschlingenden Herrscherwillkür eine unabhängige Gesinnung bewahrte. Aus erfolgloser öffentlicher Wirksamkeit hatte er sich längst in seine Gärten und in den Kreis seiner Familie zurückgezogen, als er beim Tode der Buhlerin Nero's sich aus stoischem Stolze der Theilnahme an dem Leichenbegängnisse derselben entzog. Der beleidigte Nero beschloss seinen Untergang und liess ihn wegen Majestätsbeleidigung und Vernachlässigung seiner Staatsgeschäfte beim Senate verklagen, um

feige Höflinge über ihn den Stab brechen zu lassen. Pätus wurde zum Tode verurtheilt, den er sich selber wählen solle. In zahlreicher Gesellschaft von Männern und Frauen, die sich Abends in seinen Gärten versammelt hatten, erhielt er die Kunde von dem Senatsbeschlusse. Er begab sich in sein Schlafgemach und liess sich in Gegenwart des Senators, der ihm das Urtheil überbracht hatte, die Adern öffnen.

Pamphilos wird als ein Schüler Platon's genannt und lehrte in Samos, wo ihn Epikûros in seiner Jugend gehört haben soll.

Pampresios, aus Thebai oder Panopolis in Aegypten gebürtig, war ein Schüler des Proklos im fünften christlichen Jahrhundert und lebte zuerst als Lehrer der Grammatik in Athen, dann in Konstantinopel, wo er als Theilnehmer einer Verschwörung gegen den Kaiser Zênon hingerichtet wurde.

Panaitios war um das Jahr 180 vor Chr. in Rhodos geboren und in Athen ein Schüler des Stoikers Antipater aus Tarsus, hielt sich dann längere Zeit in Rom auf, wo er mit Scipio Africanus, Laelius und andern angesehenen Männern in Verbindung stand und durch seine Vorträge viele junge Römer für die Grundsätze der Stoa gewann. Nach dem Tode seines Lehrers Antipater übernahm er die Leitung der Schule in Athen, wo er um das Jahr 112 vor Chr. starb. Seine Schriften, unter denen ein philosophiegeschichtliches Werk „über die Secten" (d. h. Philosophenschulen) und ein ethisches Werk „über die Pflicht" besonders erwähnt werden, sind verloren gegangen. An das letztgenannte Werk schloss sich Cicero in seinen Büchern *„de officiis"* vorzugsweise an. In seinen Lehren liess er die logisch-dialektische Seite des stoischen Systems ebenso, wie die physikalischen Erörterungen bei Seite liegen und beschränkte sich auf eine gemeinfassliche Darstellung der anthropologischen, theologischen und moralischen Lehren der stoischen Schule, zu welcher er sich jedoch in sofern in ein freieres Verhältniss setzte, als er dabei zugleich dem Aristoteles, Xenokrates, Theophrastos und Dikaiarchos seine Anerkennung zollte und gegen Platon eine grosse Bewunderung hegte. Auf diesem gewissermassen eklektischen Standpunkte verwarf er die stoische Lehre von der Weltverbrennung und von der Unsterblichkeit und nahm statt der bei den Stoikern geläufigen Unterscheidung von acht Theilen der Seele nur sechs an, indem er das schöpferische Sprachvermögen der Seele vielmehr zur Bewegungskraft rechnete und das geschlechtliche Fortpflanzungsvermögen vielmehr der vegetabilen Natur des Menschen zuschrieb. An die peripatetische Lehre erinnert seine Eintheilung der Tugenden in theoretische und praktische Tugenden. Endlich hat er die schroffe altstoische Auffassung von der Selbstgenügsamkeit und Interesselosigkeit des Weisen zu mildern versucht. Unter seinen zahlreichen Schülern wird Mnêsarchos als sein Nachfolger in der Leitung der Schule in Athen genannt, ausserdem unter den Griechen Dardanos, Apollonios aus Nyssa (in Phrygien), Demetrios aus Bithynien, Hekaton aus Rhodos, Platon aus Rhodos, Skylax aus Halikarnass, vor Allem aber Poseidonios aus Apamea (in Syrien). Unter den Schülern, die Panaetius während seines Aufenthaltes in Rom gewonnen hatte, waren die bedeutendsten: Aelius Tubero, Mucius Scaevola, C. Fannius, Rutilius Rufus, Sextus Pompejus und Lucius Lucilius Balbus.

Panaretos wird als ein Schüler des Arkesilaos (318—244), des Stifters der sogenannten zweiten oder mittlern Akademie genannt.

Pankratios wird als ein Kyniker des zweiten christlichen Jahrhunderts genannt, der in Athen und Korinth lebte.

Pansa, Cajus Fibius, welcher im Jahr 43 vor Chr. als Consul bei Mutina gefallen ist, wird bei Cicero als Anhänger Epikur's genannt.

Pantainos lebte im zweiten christlichen Jahrhundert in Alexandrien und war vom Bekenntniss der Stoa zum Christenthum übergegangen. Als Leiter der Katechetenschule in Alexandrien war er um das Jahr 180 der Lehrer des Titus Flavius Clemens, des Begründers der christlich-kirchlichen Gnosis.

Papirius siehe Fabianus Papirius.

Papirius Paetus wird in Cicero's vertrauten Briefen erwähnt und scheint ein Epikuräer gewesen zu sein.

Paracelsus, Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus, war 1493 zu Einsiedeln in der Schweiz geboren, wo sich sein Vater als Arzt aufhielt, welcher Höhener oder Höchener hiess und aus Gais in Appenzell stammte. Dieser soll jedoch nur sein nomineller Vater und Theophrastus vielmehr der natürliche Sohn eines schwäbischen Adeligen Bombast von Hohenheim gewesen sein. Wie er nun auch ursprünglich hiess, so war der Name Paracelsus nur der nach damaliger Gelehrtensitte latinisirte Name und die Benennung von Hohenheim, welche ebenfalls vorkommt, schmeichelte seiner Eitelkeit und Prahlsucht. Nachdem er Anfangs von seinem Vater in Einsiedeln (wonach er sich später auch hin und wieder Eremita nannte) unterrichtet war, dann mehrere Universitäten besucht und den Grad eines Doctors der Medicin erworben hatte, brachte er mehrere Jahre lang auf Reisen in Schweden, im Orient, in Ungarn, Spanien und Portugal zu, auf welchen er sich den reichen Schatz von Erfahrungen sammelte, wovon seine Schriften Zeugniss ablegen. Sein bedeutender Ruf brachte ihm 1526 eine Anstellung als Professor der Medicin und Naturgeschichte in

Basel, wo er seine Vorlesungen damit eröffnete, dass er die Werke des griechichen Arztes Galenos und des arabischen Arztes Avicenna (Ibn Sina) öffentlich verbrannte. Sein unruhiger Geist und seine Eitelkeit trieben ihn jedoch schon nach zwei Jahren von Basel fort, und wir begegnen ihm zunächst (1528) zu Colmar im Elsass, wo er ein wüstes Leben führte, dann in mehreren deutschen Städten, im Jahre 1531 wieder in der Schweiz, 1536 in Augsburg; dann trieb er sich in Böhmen, Mähren, Kärnthen, Ungarn herum, hielt sich einige Zeit in Wien, zuletzt in Salzburg auf, wo er 1541, im 48. Lebensjahre, wie erzählt wird, durch Mörderhände, die von seinen Gegnern gedungen worden, im Hospitale starb. An dem Hause, welches er dort bewohnt hatte, wird noch jetzt sein gemaltes Bildniss gezeigt mit dem Wahlspruch, den er selbst unter sein Bild geschrieben hatte: *Alterius ne sit, qui suus esse potest*, d. h. Eines Anderen Knecht soll Niemand sein, der für sich selbst kann bleiben allein! „Ich Philippus Theophrastus Bombast sage (so heisst es in seiner Schrift „*de tinctura physicorum*"), dass nach göttlicher Gnaden-Offenbarung zu der Tinctur der Physiker vielerlei Wege sind gesucht worden und Alle doch endlich zu Einem Ende zu kommen begehrten, nämlich dem langen Leben, von den Philosophen zum Höchsten begehret und zu ehrlicher Unterhaltung desselben in diesem Jammerthale. Aber jetzt nun ist die göttliche Gabe an Philippus Theophrastus Bombast, der Arcanen Monarchen gelangt, dass forthin Jedermann, der sich des höchsten Werks der Physik unterstehen will, mir wird nach müssen, du seiest Italiänisch oder Polnisch, Franzos oder Teutsch." Seine Schreibart ist rauh und oft durch die von ihm gebrauchten Fremdwörter und mystisch-technischen Ausdrücke damaliger Zeit schwer verständlich. Er selber sagt in einer Vertheidigungsschrift, dass man in der Schweiz nicht mit Feigen, Meth und Waizenbrot, sondern mit Käse, Milch und Haberbrot erzogen würde. Von seinen zahlreichen grösseren und kleineren Aufsätzen sind manche verloren, einige gar nicht gedruckt, andere mangelhaft erhalten, die meisten aber erst nach seinem Tode erschienen, nachdem sie lange Zeit blos in Abschriften unter seinen Schülern und Anhängern verbreitet worden waren. Diejenigen von seinen Schriften, welche noch aufgefunden werden konnten, unter denen sich jedoch auch manche unächte befinden, gab zugleich mit den bereits zu Lebzeiten des Paracelsus gedruckten der kurfürstliche Rath und Medicus Johann Huser 1589 zu Basel in zehn Quartbänden heraus, später nochmals in Strassburg 1616 bis 1618 in drei Folianten, von welchen der erste die medicinischen, der zweite die philosophischen, der dritte die chirurgischen umfasst. Doch kommen auch in den ärztlichen und wundärztlichen Schriften philosophische Untersuchungen vor. Uebrigens hat der Herausgeber immer treu bemerkt, wo ihm eigene Handschriften des Paracelsus vorlagen. Für das naturphilosophische Interesse sind die wichtigsten Schriften folgende, aus dem ersten Bande: *Paramirum seu de medica industria; Paragranum* oder von den vier Säulen der Medicin; *Labyrinthus medicorum et de Tartaro; De pestilitate ex influxu siderum; Fragmentum de morbis somniorum*; aus dem zweiten Bande: *Philosophia magna seu de divinis operibus et secretis naturae libri aliquot; de fundamento sapientiae scientiarumque; Astronomia magna sive philosophia sagax;* Erklärung der ganzen Astronomey; *Liber Azoth sive de ligno et linea vitae; De imaginibus earumque virtute*; aus dem dritten Bande: *Chirurgia magna*, die grosse Wundarznei in drei Büchern. Da es keine leichte Arbeit ist, aus den in diesen Bänden factisch durch einander liegenden Trümmern der naturphilosophischen Lehren des Paracelsus einen Ueberblick über die Grundlagen und den Zusammenhang seiner Weltanschauung zu gewinnen; so kommt der zweckmässig geordnete Auszug zu Statten, welchen Rixner und Sieber aus den Schriften des Paracelsus geliefert haben. Als Arzt hatte er das Unglück, von seinen Zeitgenossen wenig verstanden und auch von Späteren falsch beurtheilt zu werden. Erst neuere Geschichtsschreiber der Medicin haben ihm Gerechtigkeit widerfahren lassen und seine epochemachende und bahnbrechende Bedeutung für die Geschichte der Medicin darin anerkannt, dass er der früheren „Humoralpathologie" die Lehre entgegensetzte, jede Krankheit sei etwas Lebendiges, welches sich zum Körper wie ein Parasit (Schmarozer) zum Gewächs verhält, und gestalte sich dieselbe je nach Geschlecht und Eigenthümlichkeit in Jedem anders, jede Krankheit habe darum ihren Lebenslauf. So nun der Arzt aus der Natur wachsen soll, was ist die Natur anders, als die Philosophie? Was ist die Philosophie anders als die unsichtbare Natur? Einer, der die Sonne und den Mond erkennt und weiss mit zugethanen Augen, wie die Sonne und der Mond ist, der hat Sonne und Mond in sich, wie sie am Himmel und Firmament stehen, also dass der Philosophus Nichts anderes findet im Himmel und auf der Erde, als was er im Menschen auch findet, und dass der Arzt Nichts findet im Menschen, denn was Himmel und Erde auch haben. Die Philosophie hat die Natur zu ihrem allereinzigen Gegenstande und ist selber nur unsichtige, erkannte Natur. Das Instrument der Philosophie ist das natürliche Licht, die Vernunft. Wie aber kein Menschenwerk richtig gewürdigt werden kann,

ohne dass man weiss, wozu es unternommen ward, so muss auch bei der Schöpfung zunächst nach dem „Fürnehmen“ Gottes gefragt werden. Gott will aber erstens, dass Nichts verborgen bleibe, sondern Alles sichtbar und offenbar werde, und zweitens, dass Alles, was er angelegt hat, auch zur Vollendung komme. Beides vollbringt der Mensch, da er die Dinge erkennt und ihrer Bestimmung entgegenführt, indem er sie verwandelt. Darum ist der Mensch als der Schluss der Schöpfung zugleich Gottes eigentliches Fürnehmen, und die Welt ist nur zu erkennen, indem die Philosophie den Menschen als ein Buch in's Auge fasst, woraus man die Heimlichkeiten der Natur herausliest. Andererseits freilich kann der Mensch, wie die Frucht nur aus dem Samen, nur aus der Welt verstanden werden, aus welcher er hervorging. Darum beruht die Philosophie auf der Zusammenstimmung des Makro- und Mikrokosmos, der grossen und der kleinen Welt, und ein Philosophus ist nur, wer Eines im Anderen weiss. Aller geschaffenen Dinge Anfang ist nur ein „*limus mundi*“, die Urmaterie oder das Urwasser (*Hyaster*), worin ursprünglich der Same aller Dinge beschlossen war, ein Extract und Quintessenz alles dessen, was vor dem Menschen geschaffen war. Aus diesem „*limus*“ ist dann durch Scheidung und Entwickelung unter dem Brüten des Geistes die grosse Welt hervorgegangen, zuerst die vier Elemente, dann aus dem Feuer oder Aether die Gestirne, aus der Luft die Elementargeister, aus dem Wasser die Wassergeschöpfe und aus der Erde die irdischen, theils empfindungslosen, theils empfindenden Geschöpfe. Demnach gleicht das ganze Weltall einem grossen Ei. Gleichwie von der Eierschaale werden alle Himmelssphären vom Ylindos oder dem grossen luftartigen Chaos eingeschlossen. Dann folgen die Sphären des Feuers oder Aethers mit ihren Gestirnen und die Sphäre der Luft, ähnlich dem Eiweiss. Die Mitte endlich bildet gleich dem Dotter die Sphäre des Wassers und der Erde. Alle diese Sphären der grossen Welt stehen mit einander in durchgängiger Harmonie und die obere Sphäre spiegelt sich in der untern ab, und Alles in der Welt übt einen gegenseitigen Einfluss auf einander aus. Der aus dem „*limus terrae*“ gewordene Mensch ist ein Zwiefaches, einmal der sicht- und greifbare irdische Leib und dann ein unsichtbarer, ungreifbarer himmlischer oder astralischer Leib, und dieser ist es, der als thätige Kraft und Lebensgeist im gröbern Leibe waltet. Denn Gott hat überhaupt in der Schöpfung aller Dinge gar keinen einzigen Körper ohne einen Geist (*spiritus*) geschaffen, den derselbe verborgen in sich führt und ohne den der Körper Nichts wäre; denn der Geist ist das Leben und der Balsam aller corporalischen Dinge. Selbst die empfindungslosen Wesen sind von dem astralischen Geist durchdrungen. Wie daher alle natürlichen Triebe im irdischen Leibe, so haben alle Künste und alle natürliche Weisheit im siderischen Leibe oder Lebensgeiste ihren Sitz. Im Tode geht der Leib in die Elemente zurück, der Geist wird vom Gestirn verzehrt. Von beiden aber ist unterschieden die unsterbliche Seele, die im Herzen ihren Sitz hat und in welcher das „göttliche Bildniss“ niedergelegt ist. So ist der Mensch ein dreifaches Wesen, Natur, Geist und Engel und vereinigt in sich die Eigenschaften, in welche sich die Thiere, Engel und Elementargeister theilen. Letztere (*Saganae*) heissen je nach dem Elemente, dem sie angehören, Wassermenschen (Nymphen, Undinen), Erdmenschen (Gnomen, Pygmäen), Luftmenschen (Sylphen, Sylvanen, Lemuren), Feuermenschen (Salamander, Penaten) und haben keine Seele, die sie für sich und ihre Kinder nur durch Heirath mit den Menschen empfangen können. Wie der Leib an den Elementen, der Geist an seinem Gestirn, so hat die Seele an Christus ihre Speise, und das Werkzeug für dieses Speisenehmen ist der Glaube, welcher die Wirkung des göttlichen Lichtes in uns ist, dessen Begründer der heilige Geist ist. Von unsern eignen Kräften sind wir Nichts, sondern Gottes sind wir; nur an unsrer Faulheit liegt es, wenn wir ihn nicht suchen und erkennen. Neben der Philosophie und der Tugend baut sich das System der Erkenntniss noch auf zwei weitern Pfeilern auf, der Astronomie und der Alchemie. Was als Stern am Himmel existirt, ebendasselbe existirt als Kraut auf der Erde, als Metall im Wasser. Nichts ist im Himmel, was nicht auch im Menschen wäre; was am Himmel Mars und in der Erde Eisen ist, das ist im Menschen Galle. Die geheime Kraft, die alles Einzelne zu seiner Vollendung führt, ist der Adech oder Archäus, der innere Schmied, der auf seinem Eisen Alles zurecht hämmert und der im Magen das Geschäft des Chemikers übt, Gifte und Nahrungsstoffe scheidet und Brot in Fleisch und Blut verwandelt. Ehe die Welt untergeht, müssen noch viele Künste offenbar werden, die man sonst der Wirkung des Teufels und der Dämonen zuschrieb, und dann wird man einsehen, dass sie von natürlichen Kräften abhangen. Thut Gott Mirakel, so thut er's menschlich und durch die Menschheit. — Wie Paracelsus den Galenos und den Avicenna bekämpfte, so bestreitet er auch beständig den Aristoteles und die peripatetischen Scholastiker und erscheint in seinen aus phantastischer Naturphilosphie und theosophischer Mystik mit ahnungsvollen Tiefblicken verbundenen Anschauungen als einer der gährenden Geister in der Sturm- und Drangperiode am Wendepunkte des Mittelalters und der neuern Zeit. Er war es zugleich, der die

deutsche Sprache zuerst auf dem Katheder einführte. Das wollte den Wenigsten unter seinen gelehrten Zeitgenossen munden, und einer seiner Bewunderer Lucas Bathodius, welcher im Jahr 1584 das Werk *„De rerum natura“* in Strassburg herausgab, konnte deshalb schon klagen: „Gleichwie wir Deutsche Nichts mehr essen wollen, es komme denn aus India oder Arabia, also glauben wir auch keinem Deutschen. Wäre Paracelsus ein verlogener Grieche gewesen, so hätten wir ihm eine goldene Säule aufgerichtet; da er aber gut alt Deutsch redet, müssen Scharmützel aus seinen Schriften gemacht werden“. Unter den zahlreichen Aerzten, welche sich zu den Lehren des Paracelsus bekannten und „Paracelsisten“ hiessen, treten besonders folgende hervor: Adam Bodenstein (1527 bis 1577), als Uebersetzer und Herausgeber paracelsischer Schriften; Oswald Croll (gest. 1609) als Erläuterer der Lehren des Paracelsus; Aegidius Guthmann, welcher 1575 im Sinn und Geiste derselben eine Schrift „Offenbarung göttlicher Majestät“ veröffentlichte; Julius Sperber (gest. 1616), welcher in dieser Richtung mehrere Schriften veröffentlichte. Um die Erläuterung der paracelsischen Terminologie haben sich Michael Toxites, Arzt zu Hagenau, durch ein *„Onomasticon medicum et explicatio verborum Paracelsi“* (1574) und Gerhard Dorn, Arzt in Frankfurt a. M., durch ein *„Dictionarium Theophrasti Paracelsi“* (1583) verdient gemacht. Gegen die „Paracelsisten“ bildete sich gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts die sogenannte chemische Schule, welche sich mit Hinweglassung seiner phantastischen Ansichten nur an den wesentlichen Kern seiner Lehren hielt, wodurch Paracelsus wirklich die Medicin gefördert hatte. In der Richtung des Paracelsus bewegen sich auch der Engländer Robert Fludd (1574—1637) und Johann Baptista von Helmont (1557 bis 1644), während des letztern Sohn Franciscus Mercurius von Helmont (1618 bis 1699) schon mehr seine eignen Bahnen ging.

Rixner und **Siber**, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker des 16. und 17. Jahrhunderts I (Paracelsus) 1819.

M. B. Lessing, Paracelsus, sein Leben und sein Denken. 1839.

Marx, Zur Würdigung des Theophrastus Paracelsus. 1842.

F. Mook, Theophrastus Paracelsus. Eine kritische Studie. 1873.

Parker, Samuel, war 1640 zu Northampton in England geboren, hatte seit 1656 zu Oxford Theologie studirt und gab 1665 eine Schrift *„Tentamina physico-theologica de Deo sive theologia scholastica ad normam novae et reformatae philosophiae concinnata“* heraus, welche ihm die Mitgliedschaft bei der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften in London verschaffte. Unter eifriger Bekämpfung der Cartesianischen Physik sucht er darin, mit überwiegend platonischen Anschauungen, den Glauben an das Dasein Gottes auf die zweckmässige Einrichtung der Geschöpfe zu begründen. Nachdem er 1667 Caplan des Erzbischofs von Canterbury und 1670 Archidiakonus an der dortigen Kathedrale geworden war, starb er 1688 als Bischof von Oxford.

Parmenidês war in Elea (Velia) an dem Tarentinischen Meerbusen um das Jahr 518 vor Chr. geboren und stammte, nach Diogenês Laërtios aus einem angesehenen und reichen Geschlechte Lukaniens, war zuerst mit den Pythagoräern Unteritaliens in Verbindung getreten, nachher aber hatte er sich an den aus seiner kleinasiatischen Heimath vertriebenen Xenophanês angeschlossen, welcher sich auf der Insel Sicilien aufhielt und dort sein theologisch-philosophisches Lehrgedicht „über die Natur“ veröffentlicht hatte, um dessen willen er von den Alten als der Stifter der sogenannten Eleatenschule angesehen wurde. Indem sich Parmenides die Grundanschauungen des Xenophanes aneignete und weiter ausbildete, ist er der eigentlich wissenschaftliche Begründer der Philosophie der Eleaten geworden, während er im praktischen Leben sich an die ethischen Grundsätze der Pythagoräer hielt und sich durch seinen streng sittlichen Wandel so sehr auszeichnete, dass der Ausdruck ein „parmenideisches Leben“ sprüchwörtlich geworden ist und seine Mitbürger sich von ihm, aus Hochachtung vor seinem persönlichen Charakter, neue Gesetze geben liessen. In einem Alter von 65 Jahren kam Parmenides mit seinem jüngern Landsmanne und Schüler Zênôn, den er an Sohnes statt angenommen hatte, nach Athen, wo er (wenn die von Platon in seinem Dialoge „Parmenides“ gegebene Darstellung anders richtig ist) mit dem damals noch jugendlichen Sokrates zusammentraf, welcher die seltene und herrliche Tiefe seines Geistes bewundert hätte. Platon selbst nennt ihn den „grossen“ Parmenides, und auch von Aristoteles wird sein philosophischer Geist und Scharfsinn hoch geachtet. Aus einem von Parmenides um das Jahr 470 vor Chr. verfassten Lehrgedichte „Ueber die Natur“ haben sich zahlreiche Bruchstücke erhalten. *Parmenidis reliquiae* bilden den 2. Theil des ersten Bandes der *„Philosophorum Graecorum reliquiae ed. Karsten,* 1835, sind auch zusammengestellt von H. Stein in *„Symbola philologorum Bonnensium,* 1864—67, S. 763—806. In der allegorischen Einleitung seines Lehrgedichts stellt er den Weg dar, auf welchem die Seele zur Wahrheit gelange. Von Rossen geführt und von Jungfrauen auf einem Wege geleitet, den sonst Menschen nicht zu betreten pflegen, wird die Seele zur Wohnung der Dikê, der Göttin der Gerechtigkeit, ge-

bracht, welche ihr sowohl über die unerschütterliche Wahrheit, als auch über die zweifelhaften Meinungen der Menschen Aufschluss zu geben verheisst. Von der Dikê wird die Seele ermahnt, den letztern nicht zu folgen und sich nicht von der Gewohnheit leiten zu lassen, sondern mit Vernunft dasjenige zu beurtheilen, was sie ihr auf dem Wege des Beweises eröffnen werde. Parmenides unterscheidet zwei Betrachtungsweisen der Natur und Welt: eine auf dem Wege der Sinneswahrnehmung gewonnene und eine lediglich auf das Denken sich stützende oder eigentlich philosophische. Die erstere bewegt sich in der Vielheit der Dinge, wird durch die Sinne vermittelt und ist darum nur täuschende Meinung und Scheinerkenntniss. Die andere Betrachtungsweise geschieht durch den Gedanken und bewegt sich in der Lehre vom Einen, welches das wahre Sein ist. Dem Einen gegenüber, welches das wahre Sein ist, kommt der Vielheit der Dinge nur die Bedeutung des Nichtseienden zu. Das Eine allein ist wahrhaft und wirklich und ausser ihm existirt Nichts. Das Nichtseiende kann weder erkannt, noch ausgesprochen werden; auch ist nicht zu sagen, durch welche Nothwendigkeit es früher oder später aus dem Nichts getrieben wurde, dass es zu sein anfing. Darum ist die Geburt ein leidiges Ereigniss und es wäre besser, im Schooss des Einen begraben zu bleiben. Das Eine Seiende ist ungeworden und unvergänglich, ein auf sich selbst beruhendes und in sich selbst zusammengehaltenes, sich selbst gleiches Ganzes, in sich vollendet und durchaus unbedürftig, ungetheilt zugleich, unbewegt und unendlich, da das demselben anhaftende Werden und Vergehen durch die wahre Erkenntniss wieder aus ihm entfernt wird. Dieses Eine Sein ist zugleich Denken und Gedachtes oder das Seiende, in welchem das Denken ausgesprochen ist. All ist der Name dieses Einen Seins als eines unbewegten Ganzen. Hat Parmenides daneben, um den Gegensatz des Seienden und Nichtseienden darzuthun, auch physikalische Gegensätze zu Hülfe genommen, z. B. die Wärme als dem Seienden entsprechend und die Kälte als dem Nichtseienden zukommend bezeichnet, so sind dies nur popularisirende Vorstellungsweisen, mit welchen er sich auf den Boden der Meinung und täuschenden Sinneserkenntniss stellt. Unter diesen Gesichtspunkt fallen darum auch die von ihm entwickelten kosmologischen und anthropologischen Vorstellungen. In der Beschreibung des Weltgebäudes schloss er sich vorzugsweise an pythagoräische Anschauungen an, während er die Erscheinungen des Seelenlebens, Wahrnehmung und Denken aus der Mischung der Stoffe im Körper ableitet.

Fr. Riaux, essai sur Parmenide d'Elée (Text und franz. Uebersetzung der Bruchstücke) 1841.

Pascal, Blaise, war 1623 zu Clermont in Auvergne geboren und schon als achtjähriger Knabe nach Paris gekommen. Schon als Kind hatte er ein merkwürdiges Talent für Mathematik gezeigt und beschäftigte sich während seiner Schuljahre vorzugsweise mit dieser und mit der Physik. Ein von ihm in seinem sechzehnten Jahre geschriebener Aufsatz über die Kegelschnitte machte grosses Aufsehen, und nachmals hat er in beiden Wissenschaften nicht unbedeutende Entdeckungen gemacht. Er wird von La Place als der eigentliche Begründer des Wahrscheinlichkeitscalculs angesehen und in der Geschichte der Physik bezeichnet Pascal's Name eine Untersuchung in Betreff des auf den Bergen abnehmenden Luftdrucks, durch welche Torricelli's grosse Entdeckung in Bezug auf den Druck der Luft auf die Quecksilbersäule erst fruchtbar gemacht wurde. Durch seine angestrengten Studien war seine Gesundheit erschüttert worden und als er durch den im Jahr 1561 erfolgten Tod seines Vaters in unabhängige Vermögensverhältnisse gekommen war, seine Gesundheit sich auch etwas gebessert hatte, dachte er daran, sich ein öffentliches Amt zu kaufen und zu heirathen, da seine Schwester Jaqueline 1653 den Schleier nahm und im jansenistischen *Port-Royal des champs* als Schwester lebte. Pascal's Name war in der Wissenschaft bereits unsterblich geworden, als durch den erschütternden Vorfall seiner Errettung aus einer jähen Lebensgefahr auf der Brücke von Neuilly (1654) ein Wendepunkt in seinem innern Leben eintrat. Obgleich von einer Geistesstörung sich keine Spur bei ihm zeigte, so war er doch seitdem von einer eigenthümlichen Sinnesvorspiegelung heimgesucht, indem er stets auf seiner linken Seite einen Abgrund vor Augen sah und sich deshalb zu seiner Beruhigung einen Stuhl hinstellen liess. Er wandte sich jetzt mehr und mehr von der Welt ab und gab sich der Frömmigkeit mit solchem Eifer hin, dass er zur Verhütung aller sinnlichen Lust und weltlichen Eitelkeit einen Stachelgürtel auf blossem Leibe trug. Nachdem er auf Zureden seiner Schwester in nähere Verbindung mit den Jansenisten von Port-Royal und dem berühmten Dr. Antoine Arnauld gekommen war, bewohnte er seit 1655 zeitweilig eine Zelle bei den jansenistischen Einsiedlern, während er sonst in einem finstern Gässchen hinter der Sorbonne, gegenüber dem Jesuitercollegium wohnte. In die letzten sechs Jahre seines Lebens, die ihm nach seiner religiösen Wiedergeburt noch vergönnt waren, fällt die Abfassung derjenigen Arbeiten, um deren willen er einen Platz in der Geschichte der Philosophie beanspruchen darf, indem dieselben im siebenzehnten und achtzehnten Jahrhundert als ein bedeutendes geistiges Ferment in ähnlicher Weise anregend ge-

wirkt haben, wie später in Deutschland die Schriften von Hamann und Hardenberg (Novalis). In der Zeit seines lebhaften Verkehrs mit den Jansenisten von Port-Royal verfasste Pascal im Einverständniss mit Dr. Arnauld und unter seinem Einflusse die berühmten „Provinzialbriefe" gegen die Jesuiten, welche diesen durch Aufdeckung der Nichtigkeit ihrer casuistischen Moral eine vollständige Niederlage in der öffentlichen Meinung beibrachten und in Frankreich die Moral für immer von der Scholastik emancipirten. Ursprünglich erschienen vom Januar 1656 bis März 1657 achtzehn Briefe, welche heimlich und anonym in fliegenden Quartbogen auf einer jansenistischen Druckerpresse gedruckt und in zahlreichen Exemplaren in Paris und durch ganz Frankreich verbreitet wurden. Im Jahr 1657 wurde davon eine mit zwei Briefen vermehrte Sammlung veranstaltet unter dem Titel: *Les Provinciales ou lettres écrites par Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux R. R. P. P. Jésuites sur la morale et la politique de ces pères.* Im Jahr 1658 wurden dieselben durch Pierre Nicole unter dem Namen Guilelmus Wendrock in's Lateinische übersetzt. Eine deutsche Uebersetzung war bereits 1774 zu Lemgo erschienen; neuerdings wurden die Provinzialbriefe besonders von J. J. G. Hartmann (1830) und von Fr. Merschmann (1865) übersetzt. Sie setzten, als sie erschienen und fast noch ein Jahrhundert hindurch ganz Frankreich in Bewegung und haben zur nachmaligen Aufhebung des Ordens viel beigetragen. „Dass die Jesuiten (sagt Steffens mit Recht) weder vor Pascal noch nach ihm einen Gegner fanden, der mit ihm verglichen werden kann, ist entschieden. Alle spätern Angriffe erscheinen als mehr oder weniger seichte, aus dieser Urquelle geschöpfte Fragmente. So hat dieses Werk eine grosse äussere geschichtliche Bedeutung, die allgemein anerkannt ist, aber auch eine künstlerische, die ebenso allgemein, ja höher noch geschätzt wird, die vollendete Form nämlich. Diese Briefe haben ihrem Verfasser einen Platz unter den grössten Prosaikern seines Landes auf immer erworben, und die tiefe Gründlichkeit, die geistige Gewalt, mit welcher er sein Material beherrscht, die durchsichtige Klarheit seiner Darstellung werden ebensosehr bewundert." Nachdem der einsiedlerische Weise von Port-Royal im Jahre 1658 noch mathematische Untersuchungen über die Cycloide veröffentlicht hatte, widmete er die nächsten Jahre dem Niederschreiben seiner „Gedanken" im Interesse eines grössern Werkes, worin das Christenthum allein aus seinen innern ethischen Beziehungen zum menschlischen Geist zu rechtfertigen versucht wurde. Er hatte sich dazu noch zehn Jahre der Kraft und Gesundheit vom Himmel erfleht, die ihm nicht mehr vergönnt waren. Er starb zwei Jahre nach dem Tode seiner Schwester Jaqueline im Jahre 1662 zu Paris in seinem 39. Lebensjahre. Seine nachgelassenen „Gedanken" wurden aus seinen Papieren gesammelt und 1669 unter dem Titel „*Des Pensées de Pascal*" im Druck veröffentlicht, später vielfach neu gedruckt, auch durch Victor Cousin (1844) neu herausgegeben und mit andern Bruchstücken seines Nachlasses, nebst Briefen Pascal's vermehrt durch Faugère unter dem Titel „*Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal, publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux en grande partie inédits*" (2 *vols* 1844), wonach die deutsche Uebersetzung „Pascal's Gedanken, Fragmente und Briefe", von C. F. Schwarz (1845 und in 2. Auflage 1850) in zwei Bänden, veröffentlicht wurde, wodurch die Uebersetzung der sämmtlichen Schriften Pascal's über Philosophie und Christenthum von K. A. Blech (1840—41, in zwei Theilen) für deutsche Leser ergänzt wird, während in Paris die „*Oeuvres complètes de Blaise Pascal*" in 3 Bänden (1870) erschienen. Erst in Folge dieser neuern literarischen Bemühungen über Pascal ist ein zusammenhängender Einblick in dessen religiös-philosophische Gedankenarbeit möglich, nachdem bis dahin, abgesehen von seinem durch die Provinzialbriefe begründeten Rufe, über Pascal's Geistesrichtung kaum mehr, als die durch den Glaubensphilosophen Fr. H. Jacobi in Umlauf gesetzten Sätze bekannt gewesen waren: Man muss glauben oder verzweifeln; die Natur verwirrt die Zweifler und die Vernunft verwirrt die Dogmatiker; wir besitzen eine für jeden Dogmatismus unüberwindliche Unfähigkeit für Beweise und dagegen eine für jeden Skepticismus unüberwindliche Idee der Wahrheit! Die Tendenz, welche Pascal in den nachgelassenen „Gedanken" verfolgte, war keine andere, als den Menschen nicht dadurch zum Christenthum zu führen, dass er dessen Uebereinstimmung mit unserer vernünftigen und sittlichen Natur nachweist, wie dies von den englischen Deisten geschieht, sondern Pascal will umgekehrt dem Menschen die Nichtigkeit seiner Vernunft und seines ganzen Wesens begreiflich machen, damit er in Gott und seinem geoffenbarten Gesetze sein einziges ewiges Heil suche. Die Lehren der Philosophie, als deren Hauptrepräsentanten ihm der Stoiker Epiktet und der Skeptiker Montaigne gelten, werden von ihm durchaus schwach gefunden, und die Philosophie des Cartesius hält er nicht einmal der Mühe einer Stunde werth. Ueber die Philosophen spotten (sagt er) heisst wahrhaft philosophiren. Man stellt sich Platon und Aristoteles immer in der Amtsmiene vor. Sie waren ehrliche Leute, welche lachten, wie die Andern, und wenn sie ihre Abhand-

lungen schrieben, so geschah es, um sich zu zerstreuen, und es war dies der am Wenigsten philosophische Abschnitt ihres Lebens. In seinem unvollendeten Aufsatze „Von der Grösse und dem Elend des Menschen“ sagt er: Der Mensch ist nur ein Rohr, und vielleicht das gebrechlichste der Schöpfung; aber er ist ein denkendes Rohr. Ein Hauch, ein Wassertropfen reicht hin, ihn zu tödten. Möchte aber auch das Weltall ihn vernichten, so stände der Mensch doch noch erhabner da, als das, was ihn tödtet, weil er weiss, dass er stirbt, während das Weltall die Ueberlegenheit nicht kennt, die es über ihn hat. Also besteht unsere ganze Würde im Gedanken. Von hier aus müssen wir unsere Erhebung suchen, nicht aber aus dem Raum und der Dauer der Zeiten, welche wir nicht auszufüllen vermögen. Arbeiten wir also daran, richtig zu denken; das ist der Grundsatz für die Sittlichkeit. Der Mensch ist augenscheinlich zum Denken geschaffen; darin liegt sein ganzes Verdienst, und seine höchste Pflicht ist es, richtig zu denken. Der Weg des Gedankens ist, bei sich anzufangen, bei seinem Schöpfer und bei seiner Bestimmung. Es giebt zwei Arten von Geist: den geometrischen Geist und den feinen Geist. Jener hat langsame, harte, unbeugsame Ansichten; der andere hat eine Geschwindigkeit des Gedankens, welche sich an die Liebenswürdigkeiten des geliebten Gegenstandes zugleich anschmiegt. Besitzt man diesen zwiefachen Geist, wie viel Freude gewährt dann die Liebe; denn man besitzt dann zu gleicher Zeit die Kraft und die Biegsamkeit des Geistes. Es ist selten, dass ein Mathematiker fein und ein feiner Kopf Mathematiker ist, weil die Mathematiker die feinen Dinge mathematisch behandeln wollen; und wiederum die feinen Geister, nach einem einzigen Blick zu urtheilen gewohnt, wollen von Sätzen Nichts wissen, zu deren Verständniss man sich erst durch trockne Definitionen und Grundsätze hindurcharbeiten muss. Als ich das Studium der abstrakten Wissenschaften verliess und das Studium des Menschen begann, glaubte ich wenigstens viele Genossen bei diesem Studium zu finden, von welchem ich überzeugt war, dass es das wahre, dem Menschen eigenthümliche Studium sei; aber ich täuschte mich hierin, denn noch weniger Menschen studiren den Menschen, als die Geometrie. Der Mensch ist ein Wesen voll natürlichen Irrthums, welcher sich ohne die göttliche Gnade nicht ausrotten lässt. Nichts in der Welt zeigt uns die Wahrheit; Alles betrügt uns. Sinne und Verstand, diese beiden Prinzipien der Wahrheit, sind nicht nur nicht aufrichtig; sondern betrügen sich auch gegenseitig. Die Sinne betrügen den Verstand durch falsche Trugbilder, und wie sie den Verstand hintergehen, so hintergeht sie dieser wieder. Er rächt sich dafür; die Leidenschaften der Seele verwirren die Sinne und üben falsche Eindrücke auf sie aus; sie lügen und trügen um die Wette. Die Einbildungskraft bildet im Menschen gleichsam eine zweite Natur; sie lässt glauben, bezweifeln, läugnen, was der Verstand sagt; sie hebt die Thätigkeit der Sinne auf und lässt fühlen. Sie giebt ihren Freunden eine weit vollere und bessere Befriedigung, als der Verstand. Sie kann die Thoren nicht weise machen; aber sie macht dieselben glücklich. Die Einbildungskraft spendet Ruhm, der Verstand dagegen Beschämung. Die Einbildungskraft gebietet über Alles; sie macht Schönheit, Gerechtigkeit und Glück, was in der Welt Alles ist. Das Verlangen, glücklich zu sein, ist dem Menschen angeboren und findet sich nothwendig in Allen ohne Ausnahme. Der Wille macht niemals die kleinste Bewegung, ohne diesen Zweck im Auge zu haben, welcher die Triebfeder aller Handlungen aller Menschen, selbst derer ist, welche sich henken wollen. Die Erfahrung könnte uns wohl überführen, dass wir zu schwach sind, um durch unsre Bemühungen glücklich zu werden; aber die Erfahrung macht uns nicht klug. Das wahre Gut muss so beschaffen sein, dass es Alle zugleich ohne Neid besitzen können und dass es Niemand gegen seinen Willen verlieren kann. Wir sind mit Dingen angefüllt, die uns ausser uns selbst setzen. Unser Instinct lässt uns fühlen, dass wir unser Glück ausser uns suchen, uns ein anderes Ziel als unser eignes Ich stecken müssen. Es ist vergebens, in dir selbst dein Heil zu finden. Das Ich ist hassenswerth um zweier Eigenschaften willen: es ist ungerecht, weil es sich zum Mittelpunkt des Alls macht; es ist den Andern lästig, weil es dieselben unterjochen will; denn jedes Ich ist der Feind aller Andern und möchte ihr Tyrann sein. Das Glück, dessen Bild uns vorschwebt, ist weder ausser, noch in uns; es ist in Gott ausser und in uns. Wo ist Gott? Wo Ihr nicht seid, und das Reich Gottes ist in Euch. Der Mensch mag nicht mit sich allein bleiben, er liebt immer; er muss anderswo suchen, was er lieben kann. Da wir aber das, was ausser uns ist, nicht lieben können, so müssen wir ein Wesen lieben, das in uns ist, ohne wir selbst zu sein, und dies ist Gott, welcher allein die Leere in uns ausfüllen kann. Niemals ist die Gegenwart unser Ziel, sondern Vergangenheit und Gegenwart sind uns nur Mittel für die Zukunft; wir setzen uns immer vor, glücklich zu sein, und werden es nie, wenn wir nicht nach einem andern Heil streben, als was uns dieses gegenwärtige Leben verspricht.

F. H. Reuchlin, Pascals Leben und der Geist seiner Schriften. 1840.

H. Steffens, Pascal und die philosophiegeschichtliche Bedeutung seiner Ansichten. 1837. (In den „Nachgelassenen Schriften von Steffens", 1846, S. 1—40.)

V. Cousin, études sur Pascal. 1849 (5. édition 1857.)

J. G. Dreydorff, Pascal, sein Leben und seine Kämpfe. 1870.

Paschasius Radbertus, siehe Radbert, mit dem Beinamen Paschasius.

Pasiklês, ein Bruder des Kynikers Kratês, gehörte zur sokratischen Schule der Megariker.

Pasiklês aus Rhodos war ein Neffe des Rhodiers Eudêmos und gleich diesem ein Schüler des Aristoteles und soll einen Theil der Aristotelischen Physik verfassst haben.

Pasqualis Martinez, siehe Martinez.

Passienus, Crispus, war ein Zeitgenosse des Seneca und huldigte gleich diesem und dem Annaeus Serenus, einem Verwandten Seneca's, dem römischen Stoicismus.

Patrizzi, Francesco (Franciscus Patritius) war 1529 zu Clissa in Dalmatien, (welches damals unter venetianischer Herrschaft stand) geboren und hatte zwar schon früh einen guten Grund in der klassischen Literatur und Philosophie gelegt, musste aber unter drückenden Jugendverhältnissen Jahre lang ein unstetes Wanderleben in Griechenland, Kleinasien, auf den griechischen Inseln, in Spanien und Frankreich führen, bis er während seines Aufenthalts in Cypern durch die Gunst des dortigen gelehrten Bischofs Macenigo endlich einer gelehrten Laufbahn zugeführt wurde und in Venedig und Padua seine Studien vollenden konnte. Nachdem er seit 1576 ein Lehramt der Philosophie am Gymnasium zu Ferrara verwaltet hatte, berief ihn 1593 der Papst Clemens VIII. als Lehrer der platonischen Philosophie nach Rom, wo er 1597 starb. In der Geschichte der Philosophie hat er sich durch zwei Werke einen Platz erworben. Zunächst durch seine „*Discussiones peripateticae*", in vier Büchern, welche nach einander von ihm im Druck veröffentlicht wurden und dann 1581 in Basel zusammen erschienen. Das Werk war ein ebenso klug in Angriff genommener, als leidenschaftlicher Angriff auf Aristoteles, der im Mittelalter als der „Fürst der Philosophen" gegolten hatte. Er eröffnete sein Werk mit einer biographisch-historischen Einleitung über Aristoteles und die Peripatetiker. In einer schnöden und gehässigen Lebensbeschreibung des Stagiriten raffte er alle Beschuldigungen zusammen, die jemals im Alterthum und später gegen dessen persönlichen Charakter erhoben worden waren. Dann suchte er die Aechtheit der unter dem Namen des Aristoteles gehenden Schriften anzufechten und lässt nur die Mechanik, sowie die heutzutage als unächt erwiesene Abhandlung über Xenophanes, Gorgias und Zenon und das dem Aristoteles später untergeschobene Buch „Ueber die Welt" (an Alexander) als aristotelisch gelten. Sodann stellt er sich an, als wolle er die Uebereinstimmung des Aristoteles mit Platon und den ältern griechischen Philosophen darthun und daneben die Abweichungen des Aristoteles von Platon an's Licht stellen; aber unvermerkt giebt er der Sache die Wendung, dass er den Stagiriten vielmehr als einen blossen Zusammenträger der von den Führern ausgesprochenen Gedanken und als einen Dieb von fremden Ideen schildert, der sein geistloses Verfahren durch eine übrigens unstichhaltige Kritik seiner Vorgänger bemäntelt habe. Er liess dem Aristoteles nur die Naturphilosophie als Eigenthum, suchte aber deren Sätze als augenscheinliche Ungereimtheiten in's Lächerliche zu ziehen. Zugleich machte er in den Abhandlungen über die sogenannte esoterische Philosophie nicht weniger, als 43 Sätze namhaft, in welchen die aristotelische Philosophie mit dem Christenthum streite, die platonische dagegen mit demselben übereinstimme. Unter dieser letztern, für die sich Patritius in's Geschirr wirft, verstand er übrigens die Neuplatonische in ihrer Verbindung mit orientalischen Geheimlehren, wie solche hauptsächlich in den sogenannten hermetischen Schriften enthalten sind. Und in diesem Sinne eignet er sich den Ausspruch von Hermes Trismegistos an: „Ohne Philosophie kann man den höchsten Grad von Frömmigkeit nicht erreichen; denn die Seele, die ihren Urheber erkennt, entbrennt zu ihm in heftiger Liebe und vergisst alles Böse und kann vom Guten nicht mehr weichen, weil sie gottähnlich, rein und Gott selber geworden ist". Waren von dem Schlag, den Patritius gegen Aristoteles geführt hatte, hauptsächlich die Scholastiker getroffen, die denselben vergöttert hatten und nun für einen Faseler und Schurken erklärt sehen mussten, während sie sich selbst als blosse Ausleger und Nachtreter des Aristoteles von dem leidenschaftlichen Gegner mit noch grösserer Verachtung behandelt sahen; so haben in der That die „*Discussiones peripateticae*" nicht wenig zur Erschütterung der Scholastik beigetragen. An die Stelle der gestürzten aristotelischen Philosophie und Scholastik sollte nun dasjenige treten, was Patritius in seinem zweiten, zehn Jahre später veröffentlichten und dem Papst Gregor XIV. gewidmeten Hauptwerke darbot, welches unter dem Titel erschien: „*Nova de universis philosophia libris quinquaginta comprehensa*" (1591 und 93). Als Anhang dazu wurden von Patritius griechisch mit lateinischer Uebersetzung beigefügt „*Zoroastris oracula cccxx ex Platonicis collecta, Hermetis trismegisti libelli et fragmenta, Asclepii discipuli tres libelli, Mystica Aegyptiorum et Chaldaeorum philosophia a Platone voce*

tradita, ab Aristotele excerpta, ingens divinae sapientiae thesaurus.“ Für Patritius stand es nämlich zweifellos fest, dass alle Weisheit des Alterthums nur Trümmer einer alten orientalischen Cultur seien und dass insbesondere alle Philosophie der Hellenen in jenen angeblich vom persischen Zoroaster und vom ägyptischen Hermes herrührenden Schriften ihre Quelle habe, welche in Wahrheit nur jenen Namen untergeschobene Erzeugnisse des in der spätern römischen Kaiserzeit üppig wuchernden Neuplatonismus sind. Mit dem Chaldäer Bêrôsos nahm Patritius an, dass der biblische Erzvater Noah, als er aus dem Kasten stieg, alle überkommene Weisheit niedergeschrieben und chaldäischen und armenischen Priestern anvertraut habe. Durch seinen Enkel Zoroaster sei diese Offenbarung zu den persischen Magiern, durch Abraham zu den Aegyptern und von diesen durch Orpheus, Thales und Pythagoras zu den Griechen gekommen. Nach anderer Ueberlieferung soll der Aegypter Hermes ein Schüler des biblischen Noah gewesen sein und durch ihn die überlieferte Weisheit sich fortgepflanzt haben. Ausdrücklich wird schon auf dem Titel dieser Schrift bemerkt, dass in dieser „neuen Philosophie“ nicht nach aristotelischer Methode durch die Bewegung, sondern vielmehr durch das Licht und dessen Ausstrahlungen zur ersten Ursache aufgestiegen, dann auf eine neue und eigenthümliche Art die ganze Gottheit betrachtet und endlich nach platonischer Methode das All von Gott abgeleitet werden soll. Auch dieses zweite Hauptwerk des Patritius erschien, wie das erste in vier Theilen, die er in 100 Vormittagen vollendet haben will. Als Leitsterne der „neuen Philosophie“ werden von vornherein folgende Sätze verkündigt: „Vor dem Ersten ist Nichts, nach dem Ersten Alles; vom Prinzip ist Alles, vom Einen ist Alles; vom dreieinigen Gott ist Alles; Gott oder das Gute, Eine, Prinzip, Erstes sind eins und dasselbe. Vom Einen stammt die Einheit, von der Einheit die Einheiten, von diesen die Wesenheiten, von diesen das Leben, von diesen die Seelen, von diesen der Lebensgeist, von den Lebensgeistern die Naturen, von den Naturen die Eigenschaften, von den Eigenschaften die Formen, von diesen die Körper. Dies Alles ist im Raum, im Licht, in der Wärme. Durch dies kehren wir zu Gott zurück, das ist Ziel und Zweck unserer Philosophie“. Indem er den Stoff, die Prinzipien, die Seelen und die Ordnung des Weltalls betrachtet, gliedert er sein Werk in vier Theile, denen er die aus dem Griechischen gebildeten Titel giebt: *Panaugia* (Allicht), *Panarchia* (Allherrschaft), *Pampsychia* (Allbeseelung) und *Pankosmia* (Allordnung). Bei der Erkenntniss der Dinge müssen wir vom Geist oder der Vernunft, welche die Quelle der Erkenntniss ist, und zugleich von den Sinnen ausgehen, weil diese den Anknüpfungspunkt für die Forschung abgeben. Unter den Sinnen ist aber das Gesicht der edelste, dessen Gegenstand und zugleich Bedingung das Licht ist. Darum beginnt die Philosophie vom Licht, steigt zum ewigen Urquell desselben empor und leitet aus diesem alle Dinge ab, um von ihnen sich wieder zu jenem zu erheben und für immer bei ihm zu bleiben. Das Licht ist in seiner Einfachheit zugleich Form und Materie und geht als ein Abbild Gottes und seiner Güte durch Alles hindurch, indem es Alles belebt, erwärmt, ernährt, reinigt und erhält. Es ist Eines und erscheint dreifach in Sonne, Sternen und Feuer; ein Mittleres zwischen Gott und Körperwelt, nimmt es durch seine Ausbreitung in den ursprünglich leeren Raume dessen Dimensionen an. Der vom Licht entsendete Strahl wurzelt fortwährend in ihm; vom Lichte ausstrahlend hängt er mit seinem Quell zusammen; so ist das Licht das Grösste und das Kleinste, indem auch der Punkt unendliche Kräfte ausstrahlt. Die „*Panarchia*“ enthält als Metaphysik die Prinzipien von Allen. Weder die Seele, noch die Vernunft, noch das Leben, noch das Sein ist das Erste, sondern dieses ist das Ur-Eine, als das höchste Gute, das aller Dinge Wesenheiten in sich schliesst, somit das All-Eine (*Unomnia*) ist, als solches nothwendig thätig und hervorbringend, dabei aber zugleich bewegungslos in sich bleibend. Es heisst der Vater, der sich selbst anschaut und zunächst innerlich hervorbringend ist und aus dem väterlichen Grunde die Einheit erzeugt, welche alle Vielheit in sich schliesst, welche Einheit Platon die Idee des Guten und die Kirche den Sohn Gottes nennt. Da sich nun diese erzeugte Einheit dem Erzeuger in wesenhafter Liebe zuwenden muss, so ist diese Liebe ein Drittes, welches die Kirche als heiligen Geist bezeichnet, welcher Alles zur äussern Wirklichkeit herausführt. In ihrer äusserlich hervorbringenden Thätigkeit steigt das All-Eine stufenweise zu den Wesenheiten, zum Leben, zum Verstand und Erkennen, zur Seele und zu den körperlichen Formen herab. Die „*Pampsychia*“ schildert die Weltseele als das Band zwischen dem Irdischen und Gott; von ihr stammen die einzelnen Seelen, welche die Natur bilden, beleben und beherrschen, zwischen den reinen Geistern und den Körpern in der Mitte stehend, welche nach Oben am Verstande theilnehmen, nach Unten die Welt der an sich bewegungslosen Körper bedingen. Weil Gott das Leben ist, lebt Alles; Leben aber ist Selbstbewegung und Grund der Bewegung ist die Seele; die Kunstfertigkeit der Thiere ist ebenso ihr Werk, wie die Zweckmässigkeit im Lebenstriebe der Pflanzen. Die Seelen sind unkörperlich und körperlich zugleich in demselben Sinne, wie die Weltseele. Auch die gewöhn-

lich sogenannten unvernünftigen Seelen können nicht ganz und gar ohne Vernunft sein, da sie gleichfalls aus der Urvernunft ausgehen. In der „*Pancosmia*" wird der Zusammenhang in der Körperwelt behandelt. Das Stoffliche in dieser ist die von Anfang an im Weltraum existirende Flüssigkeit, welche durch die ganze Unendlichkeit desselben ergossen ist. Alle Körper sind ursprünglich Nichts anders als Flüssigkeit, welche sich in denselben entweder noch fortwährend in flüssigem Zustande befindet oder aber als geronnen, erstarrt und verdichtet sich darstellt. Dasjenige aber in den Körpern, wodurch sie Leben, Gestalt und Bewegung erhalten, ist die Wärme, welche alle Körper durchdringt. Durch die Flüssigkeit sind die Körper in sich bestehend und setzen dem Eindruck, welcher auf sie geschieht, Widerstand entgegen; durch die Wärme dagegen erhalten sie Wesen, Kräfte und Leben. Wir haben sonach vier Grundelemente der Körperwelt anzunehmen: den Raum, das Licht, die Wärme und die Flüssigkeit. Das Universum besteht aus dem Empyreum oder dem äussersten Feuerkreis, welcher von seligen Geistern bewohnt wird, dann aus dem Kreis des Aethers mit den Gestirnen und aus der die Mitte des Ganzen einnehmenden Elementarwelt, in welcher die Hefe des unendlichen Flusses sich sammelt. Die Erde ist nur zusammengeballte und verdichtete Flüssigkeit, die sich um ihre eigne Axe dreht. Die Gestirne sind Feuerballen, welche frei im Aether schweben. Vom Empyreum dringt alles Licht, alle Wärme in die mittlere und niedere Region herab. Aus dem Lichtmeer des Empyreums kommen die Samen der Dinge auf die Gestirne, von diesen auf Sonne und Mond und von daher auf die Erde, und insofern kann man mit Recht sagen, dass die Sonne durch das von ihr ausgehende Licht die Entstehung aller Dinge auf Erden bedinge. Alles in der Welt besteht in Sympathie und Harmonie ihrer Theile. — Die Anschauungen des Patritius sind eine phantastische Verschmelzung neuplatonischer und christlicher Vorstellungen mit naturwissenschaftlichen Anschauungen, insbesondere des Bernhard Telesius, seines „mit göttlichen Geiste begabten Freundes." Von Giordano Bruno wurde die „neue Philosophie" seines ältern Zeitgenossen für die unnütze Ausgeburt eines anmaassenden und pedantischen Gehirns erklärt, und auch Kepler wollte von den unwissenschaftlichen Phantasien und spielenden Vorstellungen des Patritius Nichts wissen.

Patrôn wird bei Cicero als der Nachfolger des Epikuräers Phaidros in Athen genannt.

Paulinos, ein Arzt aus Skythopolis in Palästina, wird bei Porphyrios als ein Anhänger des Plotinos genannt.

Paullos (Paulus) wird bei Clemens Alexandrinus als ein Akademiker aus der Schule des Karneades erwähnt. Ein anderer Paulus wird bei Galênos als ein Peripatetiker aus dem zweiten Jahrhundert der Kaiserzeit genannt.

Paulus de Pergola (welcher öfter mit Paulus Nicolettus, Venetus, verwechselt wird) lebte in der letzten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts als Lehrer der Philosophie in Venedig und hat ausser einer Abhandlung *Expositio de sensu composito et diviso* (1500) ein *Compendium logicae* (1480) verfasst, welches sich eines grossen Rufes erfreute und 1486, 1488, 1491, 1495, 1498 und 1501 wiederholt gedruckt wurde, im Wesentlichen jedoch nur die Logik des Paulus Nicolettus (Venetus) wiederholt und darauf ausgeht, das Studium der Logik zu vereinfachen und den logischen Apparat für das Gedächtniss zu erleichtern.

Paulus Venetus, siehe Nicolettus (Paulus).

Pempelus aus Thurii in Lucanien wird als angeblicher Pythagoräer bei dem Sammler Stobaios mit einer Schrift „über die Eltern" erwähnt.

Peraten hiess eine den Naassanern (Ophiten) verwandte gnostische Secte.

Peregrinos, aus Parion am Hellespont, mit dem Beinamen Proteus (wegen der verschiedenen Gestalten, in die er sich durch seine Gauklerkünste verwandelte) war ein Kyniker aus der Zeit des Kaisers Antoninus Pius und wird bei Lukianos (über den Tod des Peregrinus, sowie gelegentlich in andern Dialogen) öfter als Gaukler-Philosoph erwähnt, welcher sich bei den olympischen Spielen im Jahr 166 oder 168 nach Chr. in einen brennenden Scheiterhaufen stürzte, um auf diese Weise aus der Welt zu scheiden.

Periandros (Periander) war als Tyrann von Korinth im Alterthum zugleich als Verfasser von Elegien bekannt, welche nicht mehr vorhanden sind, und wird als einer der sogenannten sieben Weisen mit folgenden Aussprüchen aufgeführt: Bekümmere Dich um Alles. Schweigen ist gut. Verwegenheit ist gefährlich. Die Lüste sind vergänglich, die Tugenden ewig. Im Glücke sei maassvoll, im Unglück besonnen. Dein Leben lang zu sparen ist besser, als durch Verschwendung in Dürftigkeit zu kommen. Mache Dich Deiner Eltern würdig! Sorge dafür, im Leben gelobt und beim Tode gepriesen zu werden. Für Deine glücklichen und unglücklichen Freunde sei der Gleiche. Was Du unfreiwillig Schlechtes zugestanden hast, lass auf sich beruhen. Für Vergehen strafe nicht blos, sondern halte auch davon ab. Im Unglück halte Dich verborgen, damit Du der Schadenfreude Deiner Feinde entgehst. — In anderer Ueberlieferung werden dem Periander noch folgende Aussprüche und Lebensregeln zugeschrieben: Halte an der

Wahrheit fest. Bewahre die Frömmigkeit. Thue Gerechtes. Hasse Uebermuth. Herrschenden gieb nach. Vermeide das Schwören. Beherrsche den Genuss. Hege Dankbarkeit. Nimm Dich der Deinem Schutze Befohlenen an. Deine Söhne erziehe tüchtig. Gehe mit Weisen um. Die Guten sollst Du ehren! Hasse den Streit. Fliehe die Schande. Antworte zur rechten Zeit. Thue, was Du nicht zu bereuen haben wirst. Beneide Keinen. Halte die Augen in Zucht. Ehre Deine Wohlthäter. Lass die Hoffnung nicht fahren. Hasse die Verleumdung. Hast Du gefehlt, so bessere Dich. Rede der Lust nicht das Wort. Vernachlässige Dich nicht selber. Ehre das Alter. Hoffe als ein Sterblicher und spare als ein Unsterblicher. Erhebe Dich nicht im Ruhme. Geheimnisse sollst Du bewahren. Warte die rechte Zeit ab.

Periklês der Lydier, auch „der Grosse" genannt, wird bei den Neuplatonikern Marinos und Simplikios unter den Schülern des Proklos als ein solcher erwähnt, welcher seine stoische Ansicht über die erste Materie bei Platon und Aristoteles finden wollte.

Periktionê hiess die Mutter Platôns, und ausserdem wird eine angebliche Pythagoräerin dieses Namens bei Stobaios mit zwei Schriften „Ueber die Weisheit" und „Ueber die weibliche Harmonie" erwähnt.

Peripatetiker hiessen die Schüler des Aristoteles nicht sowohl von der Gewohnheit des Aristoteles, während des Lehrens auf- und abzugehen, sondern vielmehr von dem zum Spazierengehen bestimmten Baumgange (Peripatos) beim Lykeion (Lyceum) in Athen, wo Aristoteles seine Schule eröffnet hatte. Die peripatetische Schule hat in den nächsten Jahrhunderten nach des Meisters Tode die Lehre desselben ziemlich unverändert festgehalten, ohne dieselbe nach ihrer metaphysischen Seite fortzubilden, indem die Richtung dieser ältesten Peripatetiker, abgesehen von einigen Modificationen der Logik, vorzugsweise auf naturwissenschaftliche Studien oder auf eine populäre Behandlung der Ethik ausging. Neben dem ersten Schulhaupte Theophrastos aus Eresos (auf der Insel Lesbos) genoss der Aristoteles-Schüler Eudêmos aus Rhodos, dessen Namen die sogenannte „eudemische Ethik" trägt, besonderes Ansehen in der Schule. Theophrast's Nachfolger in der Leitung derselben war (seit 287 v. Chr.) achtzehn Jahre lang sein Schüler Stratôn aus Lampsakos, genannt „der Physiker" (287—269), dann folgte Aristôn aus Julis (auf der Insel Keôs). Weiter werden als ältere Peripatetiker genannt: Kritolaos aus Phasêlis (in Lykia), welcher um das Jahr 155 in hohem Alter zu Rom starb, Diodôros aus Tyros (um das Jahr 110 v. Chr. gestorben), Andronikos aus Rhodos, das elfte Schulhaupt nach Aristoteles, in der ersten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts, welcher die erste vollständige Sammlung und kritische Anordnung der aristotelischen Schriften veranstaltete. Boêthos aus Sidon lebte zur Zeit Cäsars, Nikolaos aus Damaskos unter Augustus und Tiberius, Alexander aus Aigai (Aegae), einer der Lehrer Nero's, Adrastos aus Aphrodisias (in Karien) um das Jahr 120 nach Chr., Kratippos aus Mitylene (auf Lesbos) in der zweiten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts, und im zweiten christlichen Jahrhundert Alexander aus Damaskos und Alexander aus Aphrodisias, welcher durch seine Commentare zu Aristoteles sich ein grosses Ansehen erwarb, welches sich bis in das Mittelalter fortsetzte. Vergleiche die Artikel „Mittelalterliche Philosophie" und „Neuperipatetiker".

Persaios aus Kittion (auf der Insel Cypern) war ein Landsmann, Hausgenosse und Schüler Zênôn's und lebte später am Hofe des makedonischen Königs Antigonos als ein Stoiker von der laxern Observanz und soll mehrere Schriften ethischen und politischen Inhalts verfasst haben, worin er der allegorischen Ausdeutung der homerischen und hesiodeischen Mythen huldigte. Auch „Gespräche beim Becher" (Gelagsdialoge), soll er, wie Athenaios in seinen „*Deipnosophisten*" meldet, geschrieben und darin die Zahl der stoischen Tugenden um eine „Gelags- oder Bechertugend" bereichert haben.

Persius (vollständig Aulus Persius Flaccus), der jung verstorbene römische Satirendichter (34—64 n. Chr.) hat seinem Lehrer und väterlichem Freunde, dem Stoiker Cornutus, als dem Pflanzer Kleanthischer Saat, in seiner fünften Satire ein schönes Denkmal gesetzt und darin zugleich den Adel seiner eignen, dem stoischen Lebensideale entsprechenden sittlichen Gesinnung beurkundet.

Peter von Abano (Petrus Abanus) war 1250 in einem Dorfe bei Padua, welches jetzt Abano heisst, geboren, hatte in Paris seine Studien gemacht und liess sich in Padua als Arzt nieder. Neben seiner ärztlichen Praxis trieb er Physiognomie, Chiromantie und Astrologie, übersetzte die astronomischen Bücher von Aben Esra in's Lateinische und war der Stifter der Paduaner Averroistenschule. Obgleich er sich als Philosoph in seiner Schrift *Conciliator controversiarum, quae inter philosophos et medicos versantur* (zuerst 1472 in Mantua und öfter gedruckt) als strenger Anhänger des Thomas von Aquino zeigt, so wurde er doch als astrologischer Fatalist und Averroist der Inquisition verdächtig, und seiner Verurtheilung zum Scheiterhaufen kam nur sein Tod (1316) zuvor. Man begnügte sich deshalb, nur sein Bildniss mit seinen Gebeinen zu verbrennen.

Peter von Ailly (Petrus de Alliaco oder Aylliaco) war 1350 zu Compiègne geboren und in seinem 22. Lebensjahre in

das Collegium von Navarra zu Paris aufgenommen worden, wo er seit 1375 Vorlesungen über den *„Magister Sententiarum“* (siehe den Artikel Peter von Novara) hielt und sich als Logiker und Dialektiker grossen Ruf erwarb. Seit 1380 Doctor der Theologie, stieg er vom Kanonikus zu Noyon und Rector des Gymnasiums von Navarra in Paris 1389 zum Kanzler der dortigen Universität auf, wurde 1398 Bischof von Cambray, wohin er sich nach zeitweiliger Entfernung auf dem Concil zu Pisa (1409) zu seinen Lieblingsstudien der Kosmographie und Astronomie zurückzog, von welchen unter andern sein Werk *„Imago mundi“* und sein *„Compendium cosmographiae“* Zeugniss ablegen. Er starb 1425 auf einer Reise nach Deutschland. In seinen *Quaestiones super libros sententiarum* (zuerst 1490 in Strassburg und dann öfter gedruckt) schloss er sich an die nominatistische Richtung Occam's an. Ausserdem hat er mehre Abhandlungen logischen Inhalts verfasst, worin er in logischen Specialfragen als Gegner der damaligen Scotisten auftrat. Wichtiger ist sein *Tractatus de anima* (in den *Tractatus et sermones Petri de Alliaco*, 1490 in Strassburg gedruckt), worin er sich meistentheils an Aristoteles anschliesst und diesen eigentlich nur commentirt, dabei aber zugleich mit praktischer Tendenz mystische Neigungen zeigt. Letztere treten noch entschiedener in seinem *Speculum considerationis* (welches ebenfalls in den *„Tractatus et sermones“* abgedruckt ist) hervor, worin er den Zweck des menschlichen Lebens in die *„vitiorum purgatio“*, die *„virtutum plantatio“* und die daraus folgende *„praemiorum praegustatio“* setzt. Während dieses Werk in seinem ersten Theil eine Theorie der Tugenden giebt, ist der zweite Theil mystisch-allegorischer Natur, und schliesst sich an diesen noch ein *Compendium contemplationis* an.

Peter von Aquila (Petrus Aquilinus), ein Franziskaner, zeigt sich in seinem um das Jahr 1320 unter dem Titel *„Scotellus“* verfassten Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (durch Stephanus Novelletius 1585 herausgegeben) als einen Scotisten vom reinsten Wasser und hatte sich den Ehrennamen *„Doctor ornatissimus“* erworben.

Peter von Auvergne (Petrus de Alvernia) war zu Clermont Dominikaner geworden, hatte in Paris studirt, wo er 1275 Rector der Universität wurde, und starb um das Jahr 1301. Ein Schüler des Thomas von Aquino, verdankte er seinen Ruhm bei seinen Zeitgenossen der Treue, womit er die Lehre seines Meisters auszulegen und zu vertheidigen verstand. Doch verschmähte er dabei nicht, zugleich manche Erläuterungen und Auseinandersetzungen aus den Werken des Duns Scotus aufzunehmen und sich in seiner Auffassung der Universalien-Frage (Lehre von den Allgemeinbegriffen) von Avicenna beeinflussen zu lassen. Abgesehen davon, dass er mehrere von Thomas unvollendet gelassene Abhandlungen im Sinn und Geist ihres Urhebers vollendete, hat er viele Commentare zu aristotelischen Schriften und überdies einige selbstständige Abhandlungen (*Sophisma determinatum; Sex quodlibeta; super Porphyrium,* als ersten Theil eines grösseren Werkes *„Super totam logicam veterem“*) verfasst, welche handschriftlich zu Paris vorhanden und bis jetzt nicht gedruckt sind.

Petrus Hispanus (Peter der Spanier) war um das Jahr 1226 in Lissabon geboren, hatte in Paris studirt und gelehrt und (nach der gewöhnlichen Ueberlieferung) seit 1276 als Johann XXI. den päpstlichen Stuhl in Rom innegehabt, wo er 1277 starb, während dagegen nach der Ueberlieferung der Dominikaner dieser Spanier Petrus in dem (nicht vor dem Jahre 1260 gegründeten) Dominikanerkloster Stella in Navarra gelebt haben und dort begraben sein soll. Von welchem Petrus Hispanus nun auch der *Tractatus Summularum* verfasst sein mag, so galt derselbe jedenfalls sehr bald als mit jenem Papste identisch. Dieses Compendium der byzantinischen Logik ist eine geistlose Uebersetzung des von Michael Psellos in griechischer Sprache veröffentlichten Werkes *„Synopsis Organi Aristotelici“* (*ed. Ehinger* 1597) und wurde bis in's sechzehnte Jahrhundert für den Jugendunterricht gebraucht. Vom griechischen Original liegt uns nur der erste Theil vor, während der zweite Theil in der einzigen bisher benutzbaren Handschrift des Psellos fehlt und sich nur in der lateinischen Bearbeitung des Petrus Hispanus erhalten hat. Von dieser aber existiren seit dem Beginn des Druckes von Büchern eine Menge von deutschen, französischen und italienischen Ausgaben aus dem fünfzehnten Jahrhundert, theils mit, theils ohne Commentar, indem einzelne Städte sogar besondere, von thomistischen oder scotistischen Bearbeitern herrührende Textrecensionen besassen, deren Verschiedenheit sich namentlich in den Memorialversen zeigt. Dieses logische Compendium ist in sieben Hauptabschnitte getheilt und behandelt 1) die Lehre vom Urtheil, welches in Subjekt, Prädikat und Copula gegliedert wird; 2) die sogenannten *„quinque voces“* (fünf Worte), worin der Inhalt der sogenannten „Einleitung des Porphyrios“ wiedergegeben wird; 3) die Lehre von den Kategorien; 4) die Lehre von den Schlüssen (Syllogistik); 5) die Lehre von den Topen (Topik); 6; die Lehre von den sophistischen Trugschlüssen und 7) eine ausgedehnte Erörterung über *„terminorum proprietates“*, wodurch den nachfolgenden Jahrhunderten eine klägliche Masse des von den Byzan-

tinern überkommenen logischen Unsinns zugeführt wurde, der sich bis in's sechzehnte Jahrhundert in den Schulen fortpflanzte, während sich der Inhalt des Schlussabschnittes dieses siebenten Haupttheils (die Lehre von den *„Exponibilia“* d. h. von den sogenannten exponibeln Schlüssen) auch noch in die spätern logischen Compendien forterbte.

Petrus von Novara (in Oberitalien), daher gewöhnlich Petrus Lombardus genannt, hatte als der Sohn armer Eltern durch die Unterstützung eines Wohlthäters zuerst in Bologna studirt und dann die Schule von Rheims besucht. Durch den Besuch der Schule des Klosters von St. Victor ward er so gefesselt, dass er Paris nicht mehr verliess. Er erhielt dort einen Lehrstuhl der Theologie und starb 1164 als Bischof von Paris. In seinen vier Büchern *„Sententiarum theologiae christianae“*, wegen deren er den Ehrennamen des *„Magister sententiarum“* erhielt, werden die einzelnen Lehrsätze des kirchlichen Glaubensbekenntnisses (im 1. Buche die Lehre von Gott und der göttlichen Dreieinigkeit, im zweiten die Lehre von den Engeln und vom Menschen, im dritten die Lehre von der Menschwerdung Gottes und im vierten die Lehre von den Sakramenten und von den letzten Dingen) in der Art behandelt, dass er zu jedem einzelnen Lehrsatze die Belegstellen aus der heiligen Schrift und die Auffassungen der Kirchenväter zusammenstellt, das Für und Wider erörtert und dann eine Ausgleichung der etwaigen Widersprüche und Schwierigkeiten versucht. Diese „Sentenzen“ des Lombarden gelangten unter den nachfolgenden Scholastikern zu solchem Ansehen, dass sie Jahrhunderte lang die Grundlage des theologischen Studiums blieben und in Vorlesungen wie durch Commentare hundertfach erläutert wurden. Für die Philosophie ist dasselbe von keiner Bedeutung.

Peter von Mantua (Petrus Mantuanus) lebte im fünfzehnten Jahrhundert, ohne dass über seine Lebensverhältnisse etwas Näheres bekannt wäre. Seine *„Logica“* wurde 1483 in Pavia und 1492 in Venedig gedruckt. Sie beruht ganz und gar auf Albert von Sachsen, Marsilius Ficinus und Paulus Venetus und zeigt eine starke Neigung zu leerem Formalismus in der Vermehrung der verschiedenen logischen Schlussweisen auf nicht weniger als 64 Schlussfiguren. Einen Gegner fand er an dem Arzt Apollinaris Offredus aus Cremona, welcher 1492 eine Gegenschrift gegen den Mantuaner veröffentlichte.

Petrus de Oviedo (in Spanien), lehrte als Cisterciensermönch auf der Universität zu Alcala, wurde später Erzbischof von San Domingo und von Quito und starb 1651 als Erzbischof von Charcas. Er schrieb Commentare zu Aristoteles' Dialektik, Logik und Physik.

Petrus de Palude (Paludanus) stammte aus dem Geschlecht der Edeln von Varembene, wurde Dominikanermönch und nachdem er eine Zeit lang ein Lehramt verwaltet hatte, vom Papste Johann XXII. zum Patriarchen von Jerusalem erhoben, und starb 1342. Ausser einigen kirchenrechtlichen Schriften hat er einen Commentar zum dritten und vierten Buche der „Sentenzen“ des Lombarden (1493 in Venedig zuerst gedruckt) verfasst, worin er die Lehren der Thomistenschule gegen die Angriffe des Durandus a Sancto Porciano vertheidigte und an der aristotelisch-thomistischen Auffassung der *„universalia in re“* (Siehe oben „mittelalterliche Philosophie“, S. 605) festhielt, aber damit zugleich die scotistische *„species intelligibilis“* als eine im Denken gegenständlich vorhandene verbindet. Ueberdies weicht er in der Frage über das Princip der Individuation von Thomas ab, mit welchem er in Bezug auf die *„unitas formae“* wiederum übereinstimmt.

Petrus von Poitiers (Pictaviensis) war ein Schüler des Petrus von Novara (Lombardus) und später Kanzler der Pariser Universität. Er starb 1205 als Erzbischof von Embrun. Als der erste Ausleger der „Sentenzen“ des Lombarden nahm er in seinem Commentare die Formeln der alten Dialektik in seine Beweisführungen auf, nur aber protestirte er gegen die Anwendung der Dialektik auf die Trinitätslehre und handelte zwischen dem zweiten und dritten Buche der „Sentenzen“ noch in einem besondern Buche von der Rückkehr des gefallenen Menschen durch Reue und Busse. In seinen philosophischen Anschauungen schliesst er sich an den platonischen Standpunkt an.

Petrus Ramus, siehe Ramus (Petrus).

Petrus a Sancto Josepho (Peter von St. Joseph) war ein Bernhardiner- oder Cistercienserмönch des siebenzehnten Jahrhunderts und hat ausser seinem Werke *„Idea theologiae speculativae“* (1642) und mehreren auf die Molinistischen und Jansenistischen Streitigkeiten sich beziehende Schriften, in denen er auf der Seite Molina's steht, auch zwei philosophische Arbeiten veröffentlicht: *Idea philosophiae universalis seu Metaphysica et idea philosophiae naturalis seu Physica* (1654, in zwei Bänden) und: *Summula philosophiae in quatuor partes distincta* (1662.)

Petrus Tartaretus oder Tataretus zeigt sich in seinem Commentar zu den physikalischen und ethischen Schriften des Aristoteles, sowie zu den „Sentenzen“ des Lombarden und zu den *„Quodlibeta“* des Duns Scotus als der bedeutendste Scotist aus der letzten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts. In seinen Erläuterungen zum

Aristotelischen Organon, welche seit 1494 häufig (theils mit, theils ohne griechischen Text) gedruckt wurden, und in seinen weitläufigen Erläuterungen zu Petrus Hispanus (seit 1494 öfter gedruckt) bekämpft er die „*nominales*" d. h. die Occamisten, denen er einen rein realistischen Scotismus entgegenstellt, wobei er sich auf dem Boden der Logik in allerlei Spitzfindigkeiten in Betreff der logischen Schlussfiguren ergeht. Zugleich findet sich bei ihm zum ersten Male die angeblich von Buridan zur leichtern Auffassung des logischen Mittelbegriffs entdeckte „Eselsbrücke" wirklich als „*pons asinorum*" erwähnt und durch eine versinnbildlichende Figur ausgedrückt.

Petrus von Verberia (aus Verberie an der Oise in Frankreich), gewöhnlich Petrus (Verberius) Aureolus genannt, war Franziskaner, hatte in Paris studirt, wo er auch mit Beifall lehrte und sich den Ehrennamen „*Doctor facundus*" erwarb. Später wurde er Provinzial seines Ordens für die aquitanische Provinz und starb um das Jahr 1345 als Erzbischof von Aix. Er war einer der Ersten, welche im Schoosse der Scotistenschule den Nominalismus anbahnten und kämpfte in seinen „*Commentarii in quatuor libros sententiarum*", welche zu Rom 1595 und 1605 in zwei Bänden gedruckt wurden und als Anhang zum zweiten Bande seine „*Quodlibeta sedecim*" enthalten, gegen Thomas von Aquino und die Schule desselben. In der Wirklichkeit (so lehrt Aureolus) giebt es nur einzelne Dinge und alles Wirkliche ist als solches auch individuell; das Allgemeine existirt nicht und ist ein blosser Verstandesbegriff, ein nur vom Intellekt des Menschen erzeugtes Gebilde, keineswegs aber ein dem Verstand oder der Einbildungskraft eingedrücktes Bild der Sache. Die Allgemeinbegriffe von Gegenständen entstehen nur beim Hinwegsehen von dieser oder jener besondern Repräsentation der Art (*species*). Von der „*species intelligibilis*" der Scotisten will er Nichts wissen. Vom Standpunkt der aristotelischen Philosophie erklärt er die platonischen Ideen für eitel Windbeutelei und Spiegelfechterei und sucht, im Gegensatze zu den theologischen Lehrbestimmungen der Thomistenschule, den Gottesbegriff in den Bereich begrifflicher Fassbarkeit herabzuziehen und denselben den aristotelischen Kategorien zu unterstellen.

Phaidôn aus Elis war der Liebling des Sokrates und durch diesen aus der Skaverei losgekauft worden, in die er bei der Eroberung seiner Vaterstadt gerathen war. Nach dem Tode des Sokrates, bei welchem er zugegen war, hat er in Elis eine Schule eröffnet, welche als „elische Schule" bezeichnet wird und zu welcher namentlich Pleistanos, Anchipylos und Moschos gehörten. Auch wird Phaidôn als Verfasser von Dialogen genannt, von denen sich jedoch Nichts erhalten hat, während sein Freund Platôn ihn durch den mit Phaidôn's Namen benannten Dialog unsterblich gemacht hat.

Phaidonidês wird bei Xenophon und im platonischen Dialoge „Phaidôn" als ein unmittelbarer Schüler des Sokrates genannt.

Phaidros (Phaedrus) hiess ein Epikuräer, welchen Cicero um das Jahr 90 vor Chr. in Rom kennen gelernt und später in Athen gehört hatte.

Phaleas aus Chalkêdôn in Bithynien wird in der aristotelischen Politik als der erste philosophische Politiker genannt, welcher communistische Ideen vortrug.

Phanias aus Eresos (auf der Insel Lesbos) wird als Schüler des Aristoteles und als Freund des Eresiers Theophrastus genannt und soll ausser logischen Schriften auch ein Werk „über die Sokratiker" und ein anderes „gegen die Sophisten" verfasst haben. Ein anderer Phanias wird als Schüler des Stoikers Poseidonios unter den Stoikern des letzten vorchristlichen Jahrhunderts genannt.

Phantôn aus Phliûs wird als ein Zeitgenosse des Aristoxenos aus Tarent im dritten vorchristlichen Jahrhundert erwähnt und als ein Pythagoräer bezeichnet.

Pharianos wird in den Briefen des Kaisers Julian als einer seiner Studiengenossen erwähnt.

Pherekydês aus Syros (einer der kykladischen Inseln im ägäischen Meere) wird bald als ein Schüler des jonischen Naturphilosophen Thales, bald als Lehrer des Pythagoras genannt, von Manchen auch unter die sogenannten sieben Weisen gezählt und lebte in der ersten Hälfte des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts. Aus seiner „*Heptamychos*" (d. h. Siebengemach) betitelten Schrift, welche in sieben Büchern eine Theogonie und Kosmogonie (Götter- und Weltentstehung) enthält, sind uns Bruchstücke erhalten worden. Hiernach nahm er Kronos (Himmel), Chthôn (Erde) und Zeus oder Aithêr (als Weltbildner) als die drei ewigen Grundprincipien der Dinge an. Nachdem Kronos aus seinem Samen Feuer, Wind und Wasser hervorgebracht hatte, wurden von diesen drei Urwesen fünf weitere Göttergeschlechter erzeugt. Um als Weltbildner aufzutreten, verwandelt sich Zeus in Eros und bildete den weiten Mantel der Schöpfung. Aber dieser Weltbildung widerstrebte der Schlangengott Ophioneus mit seinen Schaaren, die jedoch durch Kronos in's Meer gestürzt wurden. Nach Cicero's Bericht hätte Pherekydes zuerst die Unsterblichkeit der Seele oder vielmehr die Seelenwanderung gelehrt. In spätern Sagen erscheint er als ein ähnlicher Wundermann, wie Pythagoras und Apollonios von Tyana.

Philelphus, Franciscus, war 1393 zu Toleutino in der Mark Ancona als der Sohn armer Eltern geboren, hatte in Padua studirt, ein leichtsinniges Leben geführt, war dann nach Konstantinopel gegangen, wo er die Tochter des gelehrten Griechen Emanuel Chrysoloras heirathete. Nach einem siebenjährigen Aufenthalt daselbst kam er nach Italien zurück und wurde in Bologna als Professor der Beredtsamkeit und Moral angestellt, lehrte dann in Florenz unter grossem Zulaufe, musste aber wegen Schulden verfolgt (1429) nach Siena, von dort wegen Misshelligkeiten mit den Mediceern (1439) nach Bologna flüchten. Von dort wurde er 1453 nach Neapel zum König Alphons berufen, welcher ihn als Dichter mit dem Lorbeerkranz krönte. Seit 1475 lebte er in Rom, wo er den Cicero erklärte und 1481 im 83. Lebensjahre starb. Ausser historischen und poetischen Arbeiten hat er zahlreiche Uebersetzungen von Schriften des Xenophon, Aristoteles, Hippokrates, Plutarchos in's Lateinische veröffentlicht. In seinen zwei Dialogen unter dem Titel: „*Convivia Mediolanensia*“ (1477) zeigte er grosse Belesenheit in der philosophischen Literatur der Pythagoräer und Platoniker, regte auch eine Menge philosophischer Fragen an, ohne gründlich auf dieselben einzugehen, und schliesst mit dem Ausspruche: „Wer kein Philosoph ist, kann kaum ein Mensch heissen.“ Seine fünf Bücher „*De morali disciplina*“, welche von ihm nicht vollendet worden waren, erschienen erst 1552 zu Venedig im Drucke und enthalten eine Darstellung der Moral nach den Grundsätzen des Aristoteles und Cicero.

Philippi, Wilhelm, war um das Jahr 1600 zu Halles (in den flämischen Provinzen) geboren und als Lehrer der Medicin und Philosophie 1665 in Löwen gestorben. In seinen Schriften „*Medulla logicae*“ (1661), „*Medulla metaphysicae*“ (1663) und „*Medulla physicae*“ (1664) hat er noch ganz die überkommene altscholastische Richtung vertreten.

Philippos aus Opûs (in Lokris) war ein Schüler des Platon und wird als ausgezeichneter Mathematiker und Astronom gerühmt. Er gab die platonische Schrift über die Gesetze heraus und ist wahrscheinlich der Verfasser der angeblich platonischen Schrift „*Epinomis*“. Da er später in der lokrischen Kolonie Medama in Bruttium (Unteritalien) lebte, wird er bisweilen auch als Philippos der Medmäer erwähnt.

Philippos heisst auch ein Stoiker aus der Zeit des Kaisers Domitian und Trajan.

Philiskos hiess einer der Schüler des Kynikers Diogenes. Ein Epikuräer Philiscus wurde im Jahr 155 vor Chr. wegen seines schlechten Einflusses auf die Jugend aus Rom ausgewiesen.

Philo, siehe Philôn.

Philodêmos aus Gadara in Cölesyrien (am Hûleh-See) lebte als Epikuräer zur Zeit Cicero's in Rom. Von seinen philosophischen Schriften befanden sich in Herculanum 36 Bücher, von welchen ein Theil der noch lesbaren Rollen Bruchstücke aus der Schrift „über die Frömmigkeit“ veröffentlicht worden ist, worin er seine religiösen Anschauungen und moralische Lehren entwickelt. Nach Diogenes von Laërte hatte er auch eine Schrift über die Meinungen der Philosophen und eine Abhandlung über die Laster und die denselben entgegengesetzten Tugenden geschrieben.

Philolaos aus Kroton oder Tarent in Unteritalien, ein älterer Zeitgenosse des Sokrates und Demokritos, gehörte zu den ältern Pythagoräern und lebte theils zu Heraclea in Lukanien, theils in Theben. Die uns aus seiner Schrift „über die Natur“ erhaltenen Bruchstücke sind von Schaarschmidt sämmtlich für unächt erklärt worden, während andere Forscher nur wenige derselben anzweifeln zu müssen glauben. Er bezeichnet die Zahl als das Gesetz und den Zusammenhalt der Welt, als die beherrschende Macht über Götter und Menschen, als die Bedingung aller Bestimmtheit und Erkennbarkeit und erklärt demgemäss die beiden Grundbestandheiten der Zahlen, das dem Ungeraden entsprechende Begrenzte und das dem Geraden entsprechende Unbegrenzte für diejenigen Dinge, aus welchen Alles gebildet sei. Das die Elemente verknüpfende Band aber ist die Harmonie, als die Einheit des Mannigfaltigen und Zusammenstimmung des Zwiespältigen, während die Wurzel aller Zahlen, das Eins, der Anfang oder Grund aller Dinge ist und in der Mitte der Weltkugel als im eigentlichen Herde des Weltalls thront. Indem Philolaos aus den vier ersten Zahlen die geometrische Bestimmtheit (Punkt, Linie, Fläche, Körper) ableitete, legte er auch den kleinsten Bestandtheilen der verschiedenen Stoffe die Gestalt der regelmässigen geometrischen Körper bei, sodass dieselben entweder kubisch oder viereckig oder achteckig oder zwölfeckig oder zwanzigeckig seien. Dagegen führt er die physikalische Beschaffenheit auf die Fünfzahl, die Beseeltheit auf die Sechszahl, die im Gehirn wohnende Vernunft, ebenso das Licht und die Gesundheit auf die Siebenzahl, die Liebe und Freundschaft und die Erfindungsgabe auf die Achtzahl zurück.

A. Böckh, Philolaos des Pythagoreers Leben, nebst den Bruchstücken seines Werkes. 1819.

C. Schaarschmidt, die angebliche Schriftstellerei des Philolaos und die Bruchstücke der ihm zugeschriebenen Bücher. 1864.

Philôn aus Alexandrien (Philo Alexandrinus oder Philo Judaeus) gewöhnlich genannt, war wahrscheinlich im Jahre 20 vor Chr.,

in derselben Zeit, als der griechische Geograph Strabon mit dem römischen Statthalter Gallus Aegypten bereiste, in Alexandrien geboren. Er stammte aus hohem priesterlichem Geschlechte, und seine Familie gehörte zu den angesehensten und reichsten des Landes. Philon's Bruder Alexander war zur Zeit der Kaiser Tiberius und Caligula Alabarch oder Vorsteher der alexandrinischen Judengemeinde, welche damals zwei Fünftheile der Stadt bewohnte. Mit dem Studium der heiligen Schriften seines Volkes, welche den alexandrinischen Juden in griechischer Uebersetzung vorlagen, hatte Philon in seinen jüngern Jahren die eifrige Beschäftigung mit der griechischen Philosophie verbunden und während seines kräftigen Mannes die ihm vergönnte Musse zur Abfassung einer Reihe von Schriften in griechischer Sprache benutzt, die eigentlich ein Ganzes bilden, in den Ausgaben seiner Schriften (die beste Handausgabe ist die von C. E. Richter in Leipzig besorgte, 1828—30, in acht Bändchen) jedoch mit besondern Titeln aufgeführt zu werden pflegen. Er giebt darin in fortlaufender Rede eine Erklärung der fünf Bücher Mose's (des sogenannten Pentateuchs) nach der damals unter den alexandrinischen Juden verbreiteten allegorischen Schriftauslegung, welche neben dem wörtlichen Sinne eine tiefere geistige Bedeutung des Inhalts unterschied, der hinter dem Buchstaben verborgen wäre. Dadurch ward es ihm möglich, platonische und pythagoräische Anschauungen, stoische und aristotelische Gedanken auf das Gewand seiner Gesetzesanschauungen zu sticken. Das mosaische Gesetzbuch gilt ihm als die Quelle der tiefsten Weisheit, Moses selbst als der grösste Prophet und Philosoph, ja als der grösste aller Menschen. Die Auslegung der heiligen Bücher bis auf das kleinste Wörtchen ist ihm die eigenthümliche Philosophie seines Volkes; denn sogar in ihrer griechischen Uebersetzung gelten ihm dieselben als göttlich eingegeben. Daneben freilich enthält, nach seiner Ansicht, auch die griechische Philosophie ebenso, wie die griechischen Dichter die göttliche Weisheit wenn auch weniger rein und vollständig, als das mosaische Gesetz. Mit Anerkennung und Verehrung redet er von dem grossen, heiligen und göttlichen Platon; er redet von der heiligen Gemeinde der Pythagoräer, von dem heiligen Vereine göttlicher Männer, wie Parmenides, Empedokles, Zenon, Kleanthes und andere griechische Weise waren. Nicht einmal gegen die religiösen Fabeln und Göttermythen der griechischen Dichter verhält sich Philon feindselig und schlechthin verwerfend, sondern er beruft sich mitunter auf dieselben als solche, die eben nur mittelst allegorischer Ausdeutung nach ihrem physikalischen oder geistig-sittlichen Sinn erfasst werden müssten, um tiefe Weisheit darzubieten. Er leitet die Vielgötterei des Heidenthums theils aus Irrthum der Menschen, theils aus poetischen Erdichtungen ab, nur in seltenen Fällen aus menschlichem Leichtsinne, der die Laster der Heroen vergötterte. Nach Philon's Auffassung sind in den mythologischen Gestalten des hellenischen Volksglaubens theils die vernünftigen Seelen der Gestirne und die lebendigen Kräfte der Elemente sinnbildlich vorgestellt, theils niedrigere Gattungen göttlicher Mittelwesen, theils Heroen und grosse Männer der Vorzeit und Wohlthäter des Menschengeschlechts personificirt: eine Anschauungsweise, für welche er an namhaften griechischen Philosophen seine Vorläufer hatte. Daneben hielt er an der unter den Juden Alexandriens längst geläufig gewordenen und von ihnen zu den griechischen Kirchenvätern übergegangenen Voraussetzung fest, dass der Inhalt der griechischen Philosophie aus der mosaischen Offenbarung geflossen und dass die Weisheit der göttlichen Gesetzgebung auf Sinai in alle Weltgegenden zu Barbaren und Hellenen gedrungen sei, indem die griechischen Philosophen aus einer alten griechischen Uebersetzung des jüdischen Gesetzbuches geschöpft hätten. Ausser jenem Hauptwerke, von welchem die uns in griechischer Sprache erhaltenen Schriften Philon's nur einzelne Bestandtheile bilden, hatte er noch ein zweites grösseres Hauptwerk verfasst, welches in populärer und katechetischer Form, in Fragen und Antworten, den Inhalt der beiden ersten Bücher Mose's behandelte; das griechische Original dieses Werkes ist verloren gegangen, dagegen ist davon zu Anfang dieses Jahrhunderts eine armenische Uebersetzung aufgefunden worden, welche in's Lateinische übertragen wurde und den Inhalt der beiden letzten Bändchen der Richter'schen Ausgabe der Werke Philon's bildet. Ausser diesen beiden Hauptwerken hatte Philon vor der Zeit der im Jahr 38 n. Chr. über die alexandrinischen Juden ausgebrochenen Verfolgungen noch eine besondere Schrift über die Unvergänglichkeit der Welt, eine andere über die Freiheit des Gerechten, worin er die palästinensisch-jüdische Secte der Essener oder Essäer schildert, und eine dritte über das beschauliche Leben verfasst, worin er die Grundsätze und Lebensweise der alexandrinisch-jüdischen Secte der Therapeuten beschreibt. In diesen verschiedenen Arbeiten sind die religionsphilosophischen und ethischen Gedanken zerstreut, aus welchen sich der Leser die philosophische oder richtiger theosophische Welt- und Lebensanschauung des Mannes erst zusammensetzen muss, welchen schon einige Kirchenväter als den jüdischen Platon bezeichneten und von welchem Andere das Wort aufbrachten: „Entweder platonisirt Philon oder Platon philonisirt!“ Dies bezieht sich ebensowohl auf den Inhalt, wie auf die Form und den Stil

seiner Schriften. Platon's Gedanken, Worte und Redeweise bilden darin, wie in einem Gewebe, gleichsam den Aufzug, während der ganze Vorrath von Beredsamkeit, den sich der redselige alexandrinische Hebräer aus dem Studium attischer Redner und Geschichtschreiber zu eigen gemacht hatte, und der dazu verwendet wird, um die verschiedenartigsten Fäden des Einschlags zu liefern. Die Darstellung seiner Gedanken zeugt von einer so grossen Sorgfalt, dass man sieht, es war sein offenbares Streben, seine Rede mit allen Schönheiten auszustatten, die der Ernst und die Würde der von ihm behandelten Gegenstände verträgt. Hin und wieder scheint er sich wohlgefällig im schönen Spiegel des klaren Flusses seiner anmuthigen Rede zu beschauen. Wo er aber als Jünger Mose's aus dem Mittelpunkt seines religiösen Lebens und im Gefühle der Heiligkeit des göttlichen Nationalgesetzes schreibt, da gewinnen seine Gedanken an Tiefe und Fülle, und sein Ausdruck erhält eine grossartige Erhabenheit und Würde. Für den vollendeten Weisen ist, nach Philon's Ansicht, die Gottheit der einzige Gegenstand des Wissens; denn Gott allein ist das wahrhaft Seiende und vollkommen Gute. Die übersinnliche Welt der göttlichen Gedanken und Kräfte, sodann ihr gegenüber als ihr Ab- und Nachbild die sinnliche Erscheinungswelt und endlich des Menschen Erhebung aus der Erscheinungswelt zum Uebersinnlichen: dies sind die Angelpunkte, um welche sich die Gedankenwelt des „jüdischen Platon" bewegt, und sehen wir ihn schliesslich in seiner Lehre von der Zukunft des Menschengeschlechts auf Erden mit den messianischen Erwartungen seines Volkes im Wesentlichen zusammentreffen, so haben wir damit die Grundzüge seiner Weltansicht vollständig beisammen.

Wie das Auge (so lehrte Philon) zwar das Andere sieht, nicht aber sich selbst, und wie der Verstand zwar Anderes versteht, sich selbst aber nicht wahrnimmt; so ist keine Seele aus sich selber geschickt, den Schöpfer zu sehen, und das Angesicht des Seienden zu erblicken, welcher wie ein Wagenlenker oder Steuermann, hoch über Leibern und Seelen, über den unsichtbaren Naturen, den Gedanken und Geistern, über Erde, Luft, Himmel und irdischen Kräften erhaben steht. Als Sonne der Sonne ist Gott der alleinige Ort, der allein Stehende und das ewige Ruhen und doch der allgemeine Beweger und die bewegende Ursache von Allem. Von ihm wird Alles erfüllt und Er ist es, der Alles umfasst, ohne selber umfasst zu werden, welchem allein es zukommt, überall und nirgends zu sein und doch Alles zu tragen und zu halten in seiner Kraft. Gott allein ist auch einzig und Eins, nicht gemischt und zusammengesetzt, wie das Sichtbare und Vergängliche, sondern durchaus einfache Natur, für sich selbst keines Dinges bedürftig und nur sich selbst gleich und ähnlich, nur sich selbst begreiflich, darum über alle menschliche Namen erhaben und keinem Wissen erreichbar, von der Welt und allem Sichtbaren durchaus verschieden und ausserhalb alles Geschaffenen, über Zeit und Raum erhaben, der Ungewordene, von allem Endlichen unberührt, besser als das Gute und Schöne, reiner als die Einheit und seliger als die Seligkeit durch keinen andern Namen als den des Seienden, d. h. den unaussprechlichen Namen Jahveh (Jehovah) zu bezeichnen. Die Welt, in welcher das Seiende von Ewigkeit her sich befindet, der unsichtbare Ort, worin die Gottheit steht, ist allein der unkörperliche göttliche Gedanke, der gleichsam als das lautlose Selbstgespräch des Ewigen Eins und dasselbe ist mit seinem Worte, dem göttlichen Logos. Aber Gott fing nicht früher an zu denken, als zu handeln, denn zeitlos ist seine Kraft, und zeitlos ist Alles bei ihm geworden. Er ist nicht Zeit, sondern sein Leben ist Ewigkeit, das Urbild und Muster der Zeit; in der Ewigkeit aber ist Nichts vergangen und Nichts zukünftig, sondern alles gegenwärtig. Gottes Gedanke ist seine That; denkend handelt Gott zugleich. Seine Gedanke ist die unsichtbare Welt, der einsame Ort der göttlichen Kräfte und die Fülle einer gedachten, unkörperlichen, göttlichen Welt. In der Reihe der göttlichen Kräfte stehen die Güte und Macht oben an, welche in der heiligen Schrift als Gott und Herr unterschieden werden. Ueber beiden schwebt als das umfassende Höhere lebendig der göttliche Gedanke (Logos), der die höchste göttliche Kraft selber ist und einer ewig fluthenden Quelle gleicht, einem Flusse, aus welchem Alles hervorströmt. Dem allein wahrhaft Seienden gegenüber ist der unbeseelte, leblose und unbewegte, eigenschafts- und gestaltlose, ungeordnete und mit sich streitende, ungewordene Stoff (Materie) das Nichtseiende, Dunkle und Leere, die nur leidende und nimmer wirkende Wesenheit, in Wahrheit das Wesenlose. Mit diesem Stoffe tritt das Göttliche in seiner Majestät nnd Heilichkeit nimmer in Berührung, sondern bleibt ihm mit seiner Natur ewig ferne. Nur mit seinem Gedanken (Logos) und den Wirkungen seiner göttlichen Kraft reicht er zu ihm herab, um die Leere damit zu erfüllen und zu beseelen, damit sie aus ihrem Nichtsein heraustrete und am wahrhaft Seienden, am göttlichen Leben Antheil und von demselben Ordnung und Gestalt, Beseeltheit und Einklang empfange. Denn da Gott allein wirklich ist, so ist ihm das Wirken ebenso nothwendig, wie dem Feuer das Brennen, und mit dem Wirken seiner Kraft, dem göttlichen Gedanken, muss er in Allem gegenwärtig sein. Darum führt er, um neidlos seine Güte

mitzutheilen und seine Macht kund zu thun, seinen Gedanken, sein ewiges Wort, in das Nichtseiende oder das Andere ein, das nicht Er selber ist, und so entstand aus dem leb- und seelenlosen Stoffe eine geordnete sichtbare Welt. Nach dem gedachten, körperlichen Urbilde, der unsichtbaren und übersinnlichen Welt der göttlichen Kräfte oder Ideen, welche die heilige Schrift Engel nennt, bildete der Weltbaumeister ein Ab- und Nachbild, damit die erscheinenden Dinge die verkörperten Nachbilder jener göttlichen Kräfte wären und somit der göttliche Gedanke das Siegel sei, als dessen Abdruck die sichtbare Welt erscheint. So zieht das göttliche Wort (Logos) die Welt an wie ein Gewand und ist das die Theile der Welt verknüpfende Band, die Alles bindende und ordnende Kraft, das ewige Gesetz Gottes, das die Welt von einem Ende zum andern trägt, bewegt und zusammenhält, die künstlerisch bildende und die Keime alles Werdens und Geschehens in sich tragende Vernunft, die Alles durchdringende und erfüllende Seele der Welt, der Vermittler zwischen ihr und dem Ungewordenen, der Stellvertreter Gottes und des göttlichen Willens in der sichtbaren Welt, der Quell der Weisheit und Tugend für die Menschen, das Vaterland weiser Seelen, der Herrscher und Steuermann der Weisen, der Fürsprecher und Hohepriester der Menschen vor Gott, der zweite Gott oder der erstgeborne Sohn Gottes.

Dagegen ist der jüngere Sohn Gottes die sichtbare Welt als der grösste der Leiber und voll von Leibern, nicht unendlich, sondern begrenzt, rund und von Kugelgestalt und aus vielen Kreisen bestehend, indem alle ihre Theile gleichmässig nach der Mitte streben und kein Ort ausserhalb der Welt für die Leere bleibt. Wie die sichtbare Welt das Ab- und Nachbild der unkörperlichen, gedachten, übersinnlichen Welt ist, welche im göttlichen Gedanken oder Worte (Logos) steht; so ist in ihr nach Maass und Zahl Alles geordnet, und alle Dinge haben an dem unsichtbaren, geheimnissvollen Wesen der Zahl Antheil, so dass die Natur des Geschaffenen nunmehr die Wohlordnung des vorher Ungeordneten und die Welt die vollkommenste, beste und tadellose, schön und göttlich ist, voll Einklang und Harmonie nach der Weise einer Leier. Denn der göttliche Gedanke in ihr ist Führer und Herr des Einklangs und machte, seine Kraft bis zum Ende ausspannend, Jegliches mit Jeglichem zusammenstimmend. Jeder Theil der Welt hat seine Bewohner; der reine Himmel ist der Unsterblichen Behausung und Gottes unvergängliche Königsburg, die Erde der Sterblichen Herd. Den obersten Rang in der sichtbaren Welt nehmen die Gestirne ein, als lebendige und beseelte Wesen, als sichtbare Götter. Ihre Behausung, der Himmel, ist aus dem fünften Elemente, dem reinsten Aether gebildet und von der Natur der übrigen Elemente durchaus verschieden. Der Himmel ist unendlich gross und wird nicht vom Leeren, sondern vom Unendlichen umfasst; denn ausserhalb der Welt ist Nichts, und ihre und des Himmels Grenze ist der Gott. Als die Mitte der Schöpfung ist die Erde im unermesslichen Kreis gelagert, zwischen ihr und der himmlischen Welt der Mond, mitten im Luftraume, welcher der feurige Lebensstoff der irdischen Geschöpfe und in seiner obern Region, fern von der Erde, wie eine volkreiche Stadt, voll von körperlichen Seelen ist. Von diesen, welche Theile der allgemeinen Weltseele sind, fahren einige hernieder, um sich in sterbliche Leiber fesseln zu lassen. Es sind dies diejenigen, welche der Erde am Nächsten sind und am Meisten das Fleisch lieben und von welchen einige nach bestimmten Zeitläuften aus dem Strome des Sinnlichen wieder aufschweben, ausgeschieden aus ihren Körpern. Von diesen sinken dann einige wieder zurück, aus Sehnsucht nach den Gewohnheiten des sterblichen Lebens; die andern aber haben dessen Nichtigkeit erkannt, haben den Leib als ein Gefängniss und Grab ansehen gelernt, fliehen aus ihm als einem unreinen Behälter, schweben empor mit lichten Schwingen zum Aether und leben ewig in den seligen Höhen. Andere wiederum sind durch und durch rein voll Tugend und göttlichen Geistes; sie haben niemals Sehnsucht nach dem Irdischen gefühlt, sondern sind Statthalter des Allmächtigen; sie sind gleichsam die Augen und Ohren des grossen Königs, da sie Alles sehen und hören. Diese Seelen nennen die Philosophen Dämonen, die heiligen Schriften Engel. Solche Seelen, die niemals von Lust nach dem Irdischen ergriffen sind, dienen dem Vater und Herrn der Welt als Boten an Menschen und nehmen als solche entweder vorübergehend menschliche Leiber an oder berühren ungesehen die Menschenseele. Es giebt nicht Teufel und böse Engel, sondern nur gefallene Geister, d. h. Menschenseelen in irdischen Leibern; Teufel und böse Engel sind nur Vorstellungen des Volksaberglaubens. Als ein Ausfluss des reinen Aethers, woraus der Himmel und die Gestirne gebildet sind, kommt die Vernunft von aussen her mit dem ernährenden und empfindenden Theile der Menschenseele zusammen, um nach der Trennung vom Leibe im Tode wieder zum Genusse des göttlichen Lebens aufzusteigen, während die schlechten Seelen zuvor durch eine neue Seelenwanderung gereinigt werden. Seinem vernünftigen Geiste nach ist der Mensch ein göttliches Bruchstück, das aber nicht von seinem Ganzen getrennt ist; denn Nichts wird vom Göttlichen durch Abtrennung ausgeschieden, sondern nur durch Ausdehnung. So ist der

Mensch Gottes Ebenbild und Stellvertreter auf Erden und hat als Statthalter des ersten und grossen Königs die Herrschaft über das Irdische. Von den vier Theilen, aus denen der Mensch besteht, sind der Leib, die Sinne und die Sprache begreiflich, der Geist dagegen nicht begreiflich. Das Blut ist die lebendige Seele, und der Geist ist die Seele der Seele, und es giebt darum ein doppeltes Menschengeschlecht, ein solches, das im Blut und in fleischlicher Begierde lebt, und ein anderes, das im göttlichen Geist und in der Vernunft lebt. Ein unreines Gefängniss ist der Leib für die Seele und der Quell des Bösen und innern Unfriedens. Die Knechtschaft und Demüthigung der Seele hat in der irdischen Wohnung, dem Grabe des Leibes ihren Grund; denn die Leidenschaften wurzeln im Fleisch und erwachsen aus ihm. Darum ist des Menschen Natur von Jugend auf von selbst zum Bösen geneigt, sodass er unter dem üppigen Auswuchs der Laster fast erliegt und auch der Vollkommenste der Sünde nicht entflieht, wenn er einmal geboren ist. Kann nun der Mensch für sich nur Böses thun, so kommt jede gute That allein von Gott. Strebt nämlich der Geist nach seinem Ursprunge zurück, so stösst er jede Neigung zum Sinnlichen von sich, widerstrebt der sinnlichen Lust und stirbt schon im Leibe dem leiblichen Leben ab, indem er die Lust gänzlich auszurotten strebt. Dies ist das Ziel des menschlichen Lebens, durch die Weisheit mit Gott vereinigt zu werden.

Jedes Fleisch verdarb zwar den vollkommenen Weg des Ewigen und Unvergänglichen, der zu Gott führt; aber seinem Geiste nach ist der Mensch mit Gott verwandt, und wie nun jedes Abbild sich nach dem sehnt, dessen Nachbild es ist, und wie das Gewordene nach dem trachtet, von welchem es gepflanzt ist, und Alles nach Gott dürstet: so zieht auch Gott unser Geschlecht zur Tugend, die unser Gesetz und unsere Bestimmung ist. Ohne Aufschub also sollen wir versuchen, auf unserer irdischen Wanderschaft den Weg des Heils zu wandeln, und dieser ist die Weisheit, durch welche allein den wollenden Seelen die Flucht aus dem Irdischen zum Ungeschaffenen möglich wird und die Einkehr in die Stadt des Seienden, die in den Regionen der Sinnenwelt nicht zu suchen ist. Die Weisheit ist das wahre Vertrauen auf das wesentlich Seiende und das Schauen desselben oder das Wissen des Göttlichen und Menschlichen, des Himmlischen und Irdischen in ihren Ursachen, die Erkenntniss des Besten. Denn alles Geschäft des Zeitlichen ist Nichts, und Gott allein ist das lautere Sein und was allein Festigkeit und Bestand hat. Aus der göttlichen Weisheit, die eins ist mit dem göttlichen Wort und Gedanken (Logos), entspringt alle menschliche Weisheit und Tugend, worin allein das göttliche Wort die Seele beharren lässt. In der Nachahmung der Gottheit, im Streben nach dem uns eingepflanzten göttlichen Urbilde besteht alle Tugend. Diese ist aber doppelter Art, eine niedere oder irdische und eine höhere oder göttliche. Wer indessen der göttlichen Tugend nachstreben will, muss zuerst der menschlichen Genüge leisten, zu welcher verschiedene Wege und Stufen führen. Durch Uebung und eigne Kraft strebt der Asket oder Tugendkämpfer das Ziel zu erringen; durch Studium und Unterricht mit Hülfe der Philosophie, des mosaischen Gesetzes und lebendiger Beispiele der Frömmigkeit streben die himmlischen Menschen nach dem Ziele der Weisheit; die Tugend aus Natur ist jedoch der königliche und beste Weg, welchen die göttlichen Menschen, die Propheten und Priester unsers Geschlechts wandeln, die das Sichtbare überfliegen. Aber weder kann der Unterricht ohne Natur und Uebung, noch endlich die Uebung ohne Natur und Unterricht zum Ziele gelangen. Auch in dem Tugendstreben giebt es Stufen: Anfänger, Fortschreitende und Vollkommene. Darum schreibt Moses von drei weisen Stammhäuptern unsers Geschlechts, die zwar nicht denselben Weg einschlugen, aber zu demselben Ziele gelangten. Der älteste von ihnen, Abraham, strebte auf dem Wege des Unterrichts nach der Tugend; der andere, Isaak, erreichte sie durch angeborne Kraft oder durch Natur; der dritte, Jakob, gelangte zu ihr durch asketische Uebungen. Die Askese ist eine Tochter des Unterrichts, die Natur dagegen ist zwar beiden verwandt, als ihre gemeinschaftliche Wurzel, aber sie hat den entschiedensten Vorzug vor ihnen. Vier Weisen der Erkenntniss Gottes giebt es. Die Betrachtung der Natur zunächst ist das Thor und die Leiter zum Himmel der Wahrheit; sie lehrt uns die Gerechtigkeit alles Geschaffenen und unsere eigne Schwachheit und weiset uns auf Gott als den Urquell der Weisheit hin. Selbstbetrachtung und Selbsterkenntniss ist die zweite Weise, welche uns unsere Nichtigkeit, Schwachheit und Niedrigkeit erkennen lehrt. Die dritte Weise, die Erkenntniss Gottes aus den göttlichen Kräften, führt zur Verachtung der Güter des Leibes und des Glückes. Die höchste Weise der Gotteserkenntniss ist das Schauen Gottes. Um dahin zu gelangen, muss der nach Weisheit und Tugend strebende Mensch sich feststellen in der Seele, darf sich nicht selber leben, sondern muss Alles Gott darbringen. Willst du die göttlichen Güter erben, o Seele, so verlasse nicht blos die Erde, d. h. den Leib, die Verwandtschaft, d. h. die Sinne, das Vaterhaus oder die Rede, sondern fliehe auch dich selbst, gehe aus dir heraus, wie die von göttlicher Begeisterung trunkenen Korybanten. Denn Erbschaft der himmlischen Güter ist nur da,

wo die Seele in Begeisterung nicht mehr bei sich selber ist, sondern in göttlicher Liebe schwelgt, und von der Wahrheit geleitet, hinauf zum Vater gezogen wird. Der nach Freiheit strebende Geist muss alles Sinnliche, wie die Werkzeuge desselben und die Täuschungen eines sophistischen Verstandes verlassen, ja sich selbst aufgeben. Hat sich die Seele ganz ihrer selbst entäussert und Gott hingegeben, so hört das Getümmel der durch Aeusseres angeregten Sinne auf und es herrscht vollkommene Ruhe. Die Bande, welche die eiteln Sorgen des sterblichen Leibes um uns schlingen, werden gesprengt, der Geist tritt aus sich selber heraus, ja über die göttlichen Kräfte und ihren Ort, den göttlichen Gedanken (Logos) hinaus, erreicht die Grenzen des Weltalls und geniesst den himmlischen Anblick des Ungezeugten, vom Lichte der Gottheit selbst umstrahlt. Der so Vollendete hat Gottes Loos und trägt Gott in sich selbst, um aus einem Sohne des göttlichen Gedankens ein gottgeliebter Mensch, ein Sohn Gottes, ein Priester und Herrscher der Welt, eine Stütze der Völker und Staaten zu werden und mit dem göttlichen Worte (Logos), das bisher sein Führer war, gleichen Schritt zu halten. Heiterkeit, Freude und Friede im Besitze der göttlichen Güter ist sein Theil; sein Leben ist ein fortgesetztes Fest, und wenn der grosse Haufe den Vollkommenen nachahmen wollte, so wären alle Städte voll Glückseligkeit und das Leben der Menschen eine Reihe von Festen. Das himmlische Manna erleuchtet und versüsst die beschauende Seele und erheitert durch liebliche Rede die nach Frömmigkeit hungernde und dürstende Seele. Wen diese begeisterte Erhebung zu Gott, die göttliche Ekstase ergriffen hat, in dem ist die Sonne des eignen Bewusstseins untergegangen vor dem Aufgange des göttlichen Lichtes. Es ist ihm zu Muthe, wie einem sprach- und bewusstlosen Kinde; der göttliche Geist wohnt in ihm und bewegt ihn willenlos, wie die Saiten eines musikalischen Instrumentes. Aber die Höhe dieser Schauung Gottes ist ein geheimnissvoller Schatz, dessen nur Wenige theilhaftig werden und von welchem nur zu Eingeweihten zu reden erlaubt ist. Nur dem reinsten und geistigsten Geschlechte erweist Gott der Gnadengaben grösste, indem er seine eignen Werke zeigt. Ein herrliches Ziel, und auf dem Wege dahin glänzt mancher Preis. Der erste Same, den der Weltenschöpfer in das heilige Saatfeld einer vernünftigen Seele ausstreut, ist die Hoffnung, die Quelle alles Lebens. Nur der allein ist lobenswerth, der seine Hoffnung auf Gott setzt, als den Urheber und Erhalter der Creatur. Und wer in diesem Kampfe den Sieg errungen, wird Enos oder Mensch genannt, zum Beweise, dass nur der für einen rechten Menschen gelten kann, der auf Gott hofft. Der zweite Preis nach der Hoffnung, als der Nahrung tugendhafter Seelen, kommt der Busse oder Sinnesänderung zu, die zwar das unwandelbare, sündlose und sich selbst gleiche Sein nicht erreicht, aber plötzlich von Eifer und Liebe zur Besserung ergriffen, sich beeilt, der Ungerechtigkeit und Selbstsucht abzusagen und der Gerechtigkeit und Mässigkeit sich hinzugeben. Der Mann, dem dieser zweite Preis zu Theil wurde, heisst in der heiligen Schrift Henoch. Der dritte Preis wird der Gerechtigkeit zu Theil und besteht darin, dass der Gerechte beim allgemeinen Verderben gerettet wird. Diesen Mann nennen die Hellenen Deukalion, die Chaldäer Noah. Nach dieser ersten Dreizahl tugendhafter Männer kommt eine zweite, höhere und heiligere aus demselben Stamme. Der Anführer dieses gottliebenden Geschlechts war Abraham als der Erste, der von der Eitelkeit zur Wahrheit überging und auf dem Wege des Unterrichts nach Vollkommenheit strebte; er erhielt als Kampfpreis den Glauben. Der Andere, der durch das Geschenk der Natur die Tugend fand, Isaak, erhielt die Freude zum Preis. Der Dritte endlich, Jakob, der durch rastlose Uebung zum Ziele kam, erhielt das Schauen Gottes zum Lohne. Als unumgänglich nothwendig aber, um der Gnade Gottes theilhaftig zu werden, erscheint die feste, unerschütterliche Eigenschaft des Glaubens, der zweifellosen Zuversicht, der vollendetsten Tugend, womit die fromme Seele nicht für das Geschenkte dankt, sondern für das Verheissene. Die fromme, von himmlischer Sehnsucht ergriffene Seele ist frei; denn wie sollten die Freunde Gottes noch Knechte sein, da sie vielmehr Allherrscher und Könige der Könige sind?

Heilvoll für Alle ist die göttliche Vorsehung und Leitung der Welt, denn Er ist seiner Natur nach der Heiland, der Vater und Führer des Alls durch sein selbstherrschendes Gesetz, und seine auch auf das Einzelne sich erstreckende Vorsehung ist die Seele der Welt. Seine göttlichen Gedanken und Kräfte, die Engel, sind die Wächter, welche beständig die Welt umwandern. Den körperlosen und seligen Geistern erscheint Gott, wie er ist, und spricht mit ihnen wie ein Freund mit Freunden; dagegen den Seelen, die noch an Körper gebunden sind, erscheint er unter der Gestalt von Engeln oder Menschen. Der göttliche Gedanke (Logos) ist der Engel, welcher der Hagar, dem Jakob und dem Bileam erschien, der Racheengel, welcher Sodom und Gomorra zerstörte, der dem Moses im feurigen Busch und auf dem Berge Horeb erschien, der als Wolke dem Volke Israel beim Auszug aus Aegypten voranging und dasselbe als Säule in der Wüste leitete. Nicht blos Herrscher ist Gott, sondern auch liebender Vater; nur aber dürfen wir die göttlichen Gerichte nicht

nach unserm Maassstabe messen. Sind die Schlechten oft äusserlich glücklich, so ist es die Langmuth Gottes, die da wartet, ob sich die Sünder nicht etwa bessern; auch sind die Vorzüge, welche sie geniessen, keine wahren Güter; ein Mensch, der voll Herrschsucht, Wollust und Bosheit ist, kann sich keines wahren Glückes erfreuen. Sehr oft haben scheinbare Uebel gute Folgen; scheinen aber hie und da Gute zu leiden, so muss man bedenken, dass Gott nur im Grossen die Aufsicht führt, also auch nicht auf jedes Haupt Acht haben kann. Auch gehen oft Unschuldige mit Schuldigen zu Grunde, um den Sterblichen die Strenge der göttlichen Gerechtigkeit fühlbar zu machen. Oft aber ist das Leiden eines Gerechten nur Schein, und die uns als gut erscheinen, sind es eben oft nur in den sterblichen Augen, nicht aber vor Gott, dessen Richterauge von der Oberfläche in das Innerste der Seele dringt. In der Natur geschieht zwar Einiges durch die Vorsehung, wie das Zusammenwirken der Elemente zur Erhaltung des Weltganzen, Anderes dagegen blos als nothwendige Folge von andern Zwecken der Gottheit. Schuld der Menschen, nicht der Vorsehung ist es, wenn Menschen durch reissende Thiere in der Wüste zerrissen werden; denn warum sind sie nicht in den Mauern der Städte geblieben, wo sie sicher waren? Das Beste geschieht in der Welt zugleich durch Gott und von ihm; was aber nicht das Beste ist, geschieht nicht von Gott, sondern nur durch ihn, und oft gebraucht er kleine Sünder als Diener der Strafe gegen solche, welche tödtlichen Frevel auf sich geladen haben, damit kein Reiner sich durch Mord zu beflecken braucht. Es giebt hauptsächlich zwei Feinde des Menschen: der Mensch selbst durch seine Bosheit und die wilden Thiere, die dem ganzen Geschlechte für immer feind sind. Sobald die Thiere in unserer eignen Brust, die Leidenschaften, gezähmt sein werden, dürfen wir auch hoffen, dass die wilden Thiere ihre Wuth verlieren und sich gleich den Hausthieren den Gesetzen unterwerfen und den Menschen als ihren Gebieter verehren. Ist so der ältere Kampf mit den Thieren beendigt, so wird auch der jüngere Kampf aufhören, welcher durch der Menschen eigne Schuld zwischen ihnen selber entstanden ist, und die Menschen werden sich schämen, wilder zu sein, als die unvernünftigen Bewohner der Wüsten. Das zweite Gut, welches den Freunden Gottes und den treuen Befolgern seiner Gebote zu Theil wird, ist der Reichthum, der stets unzertrennlich ist von Frieden und Herrschaft. Der natürliche Reichthum wird mit Freuden den Mässigen als würdigen Besitzern desselben zuströmen und die Uebermüthigen verlassen, um nicht ihre Bosheit gegen die Nebenmenschen zu unterstützen. Denn wer wahren Reichthum durch Schätze der Weisheit und Heiligkeit im Himmel besitzt, der muss auch irdische Güter in Fülle haben; diejenigen dagegen, die um ihrer Ungerechtigkeit willen kein Theil am Himmel haben, können auch im irdischen Besitze nicht gedeihen, und wenn sie auch für den Augenblick zu Etwas kommen, so geht es doch schnell wieder dahin. Aber es sind noch andere Güter jener künftigen Zeiten übrig, die den Menschen noch näher angehen, ein wohlbestelltes irdisches Haus für die Seele, ein gesunder Leib, in welchem sich der Geist ungestört dem Geschäfte der Weisheit widmen kann. —

In solcher Gestalt erschien dem Jünger Mose's durch den Spiegel platonischer und stoischer Anschauungen die Welt und die Menschheitsgeschichte. Er erblickte in der Welt die Leiter Jakob's, auf welcher göttliche Kräfte von der Spitze, dem göttlichen Gedanken (Logos), bis herab zur äussersten Grenze des Erdendaseins niedersteigen, um von dem nun erst beseelten Stoffe wiederum aufwärts zu steigen, um den Menschengeist mit sich von der Erde hinweg zum göttlichen Lichte zu erheben. Und in der Menschheitsgeschichte sah er im Geschlechte Abraham's den göttlichen Saamen, welcher in die abgefallene Welt der in Leibern wallenden Seelen eingepflanzt, das erwählte Volk Gottes zum Priester der Welt weiht und heiligt, um die Menschheit zu ihrem Urquell zurückzuführen. Wie ihm die vergangene Geschichte seines Volkes die Züge liefert, womit er das Gemälde der Zukunft desselben ausstattet, so dienen ihm die biblischen Personen zu Sinnbildern geistiger Vorgänge und Bezüge. In seiner allegorischen Schriftauslegung gilt ihm Adam als der irdische und sinnliche Mensch, Eva als die Sinneskraft, Kain als die natürliche Selbstsucht und Gottlosigkeit, Abel als das gottergebene Gemüth, Enos als das Bild der Hoffnung, Henoch als Vertreter der Sinnesänderung, Noah der Gerechtigkeit, Abraham als Muster der durch Bildung weise gewordenen Seele, Isaak als Sinnbild des von Natur zur Weisheit strebenden Menschen, Jakob als der Tugendkämpfer, Sarah als Sinnbild der natürlichen Tugend, Rebekka der Geduld, Joseph als Vertreter des politischen Treibens, Moses als Urbild des prophetischen Wortes. Und nimmer ist er verlegen, wo es der Gang seiner Erörterungen erfordert, den Buchstaben der biblischen Erzählungen zu pressen und ihren wörtlichen Sinn für den Ausdruck seiner Gedanken künstlich umzudeuten.

Der glücklichen Musse und Zurückgezogenheit von öffentlichen Geschäften, welche der literarischen Muse günstig war, wurde der jüdische Platon zu Alexandrien in seinen spätern Lebensjahren entrissen. Der philosophische Rabbi wurde Mitglied des Syne-

driums in seiner Vaterstadt und musste einen Theil der mit der kirchlichen Gemeindeverwaltung verbundenen Obliegenheiten übernehmen. Und als im zweiten Regierungsjahre des Kaisers Caligula (38 nach Chr.) die übrige Bevölkerung Alexandriens sich zu einer grausamen und blutigen Verfolgung der dortigen Judenschaft erhoben hatte, in deren Bethäusern der Pöbel mit Gewalt Bildsäulen des Kaisers aufstellte, entschlossen sich die alexandrinischen Juden, im Winter des Jahres 39 auf 40 eine Gesandtschaft an den Kaiser nach Rom zu schicken, welche Schutz und bessere Bedingungen für die jüdische Bevölkerung Alexandriens erflehen sollte. Philon war mit seinem Bruder, dem Alabarchen Alexander, an die Spitze der Gesandtschaft getreten, die jedoch vom Kaiser geringschätzig behandelt wurde und Nichts ausrichtete. Den Bruder Philon's liess der Kaiser sogar im Zorne festnehmen und mehrere Jahre zu Rom in Banden halten. Als derselbe beim Regierungsantritte des Kaisers Claudius wieder frei geworden war und Philon die inzwischen für den Bruder besorgten Geschäfte des Vorsteheramtes über die jüdische Cultusgemeinde in die Hände desselben zurückgegeben hatte, wurde der platonische Rabbi im zweiten Jahre des Kaisers Claudius (42 n. Chr.) nach Jerusalem gesandt, um die jährlichen Weihgeschenke und die Tempelsteuer seiner Mitbürger dorthin zu bringen. Unter der Regierung des Claudius, welcher durch ein besonderes Edict die alexandrinische Judenschaft in ihre frühern Rechte wieder eingesetzt hatte, verfasste Philon eine noch den christlichen Kirchenvätern bekannt gewesene Schrift, die aus mehreren Büchern bestand und mit einer Darstellung der Schicksale seiner Glaubensgenossen während der Regierungsjahre des Caligula zugleich eine Rechtfertigung derselben gegen die Anklagen der übrigen Bevölkerung Alexandriens verband. Aus diesem Werke sind jedoch nur zwei grössere Bruchstücke auf uns gekommen, welche unter den Schriften Philon's mit besondern Titeln aufgeführt werden. Die letzten Jahre seines Lebens scheint Philon in ungestörter Musse seines Lebens dahingebracht zu haben. Die Regierungszeit des Kaisers Nero (54 — 68) scheint Philon nicht mehr erlebt zu haben. In das Gebiet der christlichen Sage gehört es, was der Kirchenvater Eusebios erzählt, Philon sei unter Kaiser Claudius zum andern Male nach Rom gekommen, habe dort seine Schrift über die Gesandtschaft an Caligula vor dem römischen Senate mit Beifall vorgelesen und sei bei dieser Gelegenheit in Rom mit dem Apostel Petrus bekannt und durch diesen zum Glauben an Jesus als den menschgewordenen göttlichen Logos geführt worden, wozu eine spätere Wendung der Sage noch die lächerliche Erzählung hinzufügt, er sei aus unbekannten Gründen vom christlichen Bekenntnisse wieder abgefallen. In welchem Jahre Philon starb, ist unbekannt. Den in seinen Schriften vorgetragenen Grundanschauungen folgend und mit Philon's Zunge redend, eröffnet der Verfasser der unserm vierten Evangelium zum Grunde liegenden Urschrift, der Busenjünger Jesu, seine Verkündigung vom Gottessohne mit den geheimnissvollen Klängen der philonischen Weisheit vom göttlichen Worte oder Gedanken (Logos): Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott und Gott war der Logos. Dieser war im Anfang bei Gott. Alles war durch ihn geworden, und ohne ihn war Nichts, was geworden ist. In ihm ist Leben, und das Leben ist das Licht der Menschen. Und das Licht scheinet in die Finsterniss und die Finsterniss begriff es nicht. Er war das wahrhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt. Er war in der Welt und die Welt ist durch ihn geworden, aber die Welt erkannte ihn nicht; in's Eigene kam er, und die Eignen nahmen ihn nicht auf. Wie Viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Vollmacht, Kinder Gottes zu werden, wenn sie an seinen Namen glaubten, welche nicht aus Geblüt, noch aus Begierde des Fleisches, noch aus Begierde eines Mannes, sondern aus Gott geboren sind." Soweit waren es die philonischen Grundgedanken, die der Evangelist vorträgt. Das Neue seiner Verkündigung folgt in den Worten: „Und der Logos ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit." Das göttliche Schöpferwort war Mensch geworden und Jesus der Nazôräer sollte dieser Mensch gewesen sein, der Sohn Gottes, der zweite Gott, in irdisch sichtbarer Gestalt. Und nicht etwa blos der Evangelist war dieser Meinung, dass Jesus dies gewesen, sondern diesen selber vor Allem hatte die Ueberzeugung durchdrungen, dass er dieses menschgewordene göttliche Wesen, der Sohn Gottes wirklich sei. Und was weiterhin aus der Geistesaussaat des Nazoräers während der nächsten Jahrzehnte nach dessen Tode geworden ist, was sich im apostolischen Zeitalter in Lehre, wie in sittlicher Gesinnung und Lebensrichtung der „Christianer" auf der Bühne des römischen Weltreiches ausbreitete und als neuer Glaube herausgestaltete, ist nicht zum geringsten Theil durch den beherrschenden Einfluss der weihevollen Gedanken so geworden, die der beredte alexandrinische Jude in seinen Schriften vorgetragen hat. Diese Schriften wurden zugleich die ergiebige Quelle, woraus nicht blos die gnostischen Sekten des zweiten christlichen Jahrhunderts, sondern auch

die alexandrinischen Begründer einer kirchlichen Gnosis, die Kirchenväter Clemens und Origenes einen guten Theil ihrer religionsphilosophischen Anschauungen schöpften. Man hatte nur nöthig, die Grundgedanken Philon's, seine Lehre von der Wirksamkeit des göttlichen Logos, mit dem Glauben der „Christianer" zu verknüpfen, dass der göttliche Logos in dem Messias Jesus Mensch geworden sei, so ergab sich die christliche Gnosis des Clemens und Origenes von selbst.

A. Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie. 1831. (2. Aufl. 1835).

A. F. Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch - allegorischen Religionsphilosophie. 1834.

M. Wolf, die philonische Philosophie in ihren Hauptmomenten dargestellt. 1849. (2. Aufl. 1858).

Ferd. Delaunay, Philon d'Alexandrie, écrits historiques, influence, luttes et persécutions des Iuifs dans le monde romain. 1867.

Philôn aus Byblos (an der syrisch-phönizischen Küste) hiess ein zur Zeit des Kaisers Hadrian lebender Grammatiker, welcher das angebliche Werk eines gewissen ältern phönizischen Philosophen Sanchuniathon aus Bêrytos über Kosmogonie und altphönizische Geschichte in's Griechische übersetzte, woraus uns der Kirchenvater Eusebius aus Caesarea (in Palästina) Bruchstücke mitgetheilt hat, die zuletzt von Orelli (1826) herausgegeben wurden. Sie enthalten ein aus phönizischen und griechischen Mythen und daneben Reminiscenzen der mosaischen Schöpfungs - Geschichte zusammengebrautes kosmogonisches Ragout, welches der leichtgläubigen griechisch - römischen Welt als uralte Weisheit vorgesetzt wurde und auf den Namen Philosophie keinen Anspruch machen kann.

Philôn aus Larissa (in Thessalien) gebürtig, war der Schüler und Nachfolger des Kleitomachos in der spätern Akademie zu Athen im letzten vorchristlichen Jahrhundert. Während des mithridatischen Kriegs war er (88 vor Chr.) nach Rom geflüchtet, wo er als Lehrer der Philosophie und Rhetorik auftrat und in hoher Achtung stand. Cicero bekennt sich als seinen Schüler. Beim Beginne seiner Lehrthätigkeit war er der durch Karneades vertretenen skeptischen Richtung der neuern Akademie zugethan und wird darum bei den Alten als der Stifter der sogenannten vierten Akademie bezeichnet. Später jedoch trat die skeptische Richtung bei ihm in den Hintergrund, und er legte das Hauptgewicht auf die praktische und ethische Seite der Philosophie. Von seinen Schriften ist Nichts mehr übrig, und seine Ansichten sind uns nur aus Berichten Späterer bekannt. Er setzte den letzten Zweck der Philosophie in die Glückseligkeit und erklärte die bisherige (neuakademische) Skepsis zwar zu polemischem Gebrauche, den Lehrbehauptungen der Stoiker gegenüber, für gerechtfertigt; aber damit falle keineswegs die Möglichkeit einer Erkenntniss der Dinge selbst hinweg, und er hielt es darum für zeitgemäss, wieder auf den ursprünglichen Besitzstand der platonischen Schule zurückzugehen. Wir müssten uns, verlangt er, an die der Seele eingeprägte Wahrheit halten, wenn wir sie auch nicht zu begreifen im Stande seien. Eben diese Anschauungen machen sich bei Philôn's Schüler Cicero breit.

Philôn heisst auch ein aus Athen gebürtiger Schüler des Skeptikers Pyrrhôn im dritten vorchristlichen Jahrhundert. Ein anderer Philôn war ein Schüler des Diodôros Kronos und gehörte zur megarischen Schule. Von seinen dialektischen Schriften, gegen welche der Stoiker Chrysippos schrieb, hat sich Nichts erhalten. Nach den Berichten Späterer hat er sich darin hauptsächlich mit der Wahrheit oder Falschheit von Bedingungssätzen beschäftigt.

Philonidês aus Theben wird als Schüler des Zenon, des Stifters der stoischen Schule, genannt und soll sich nachmals am Hofe des makedonischen Königs Antigonos aufgehalten haben.

Philopatôr hiess ein Stoiker des zweiten christlichen Jahrhunderts.

Philoponos, siehe Johannes, genannt Philoponos.

Philostratos, Flavios, hiess ein Sophist (d. h. nach dem in der römischen Kaiserzeit geläufigen Sprachgebrauche ein Rhetor, Lehrer der Beredsamkeit), welcher aus Lemnos stammte und in den Grenzjahrzehnten des zweiten und dritten Jahrhunderts zuerst in Athen, dann in Rom lebte und lehrte. Hier kam er in die Kreise der Kaiserin Julia Domnia, der Gemahlin des Alexander Severus und Mutter des Kaisers Caracalla, welche mit frommem Eifer dem heidnischen Götterdienst in jener weitherzigen neuplatonisch und neupythagoräisch gefärbten Form ergeben war, in welcher der kaiserliche Betsaal auch für die Bilder von Orpheus, Abraham und Christus Platz hatte. Die Kaiserin hatte die schlechtgeschriebene Lebensbeschreibung des neupythagoräischen Wundermannes und Wanderlehrers Apollonios von Tyana gelesen und den Philostratos mit der Abfassung einer gründlichern Lebensbeschreibung des Apollonios beauftragt. Das von ihm verfasste „Leben des Apollonios" ist indessen nur ein abenteuerlicher Roman zur Verherrlichung des in der neupythagoräischen Schule ausgebildeten Ideals eines pythagoräischen Weisen und Musterbildes pythagoräischer Lebensweise, merkwürdig nur durch die in der Anlage des Ganzen, wie in einzelnen Zügen hervortretende Tendenz, dem galiläischen Propheten und Wundermanne der christlichen Evangelien

in der Person des Apollonios auf dem Boden der griechisch-römischen Bildung einen ebenbürtigen Mitbewerber um den Kranz göttlicher Heiligkeit gegenüber zu stellen. Ausserdem hat Philostratos ein Werk „Lebensbeschreibungen der Sophisten" verfasst, die noch erhalten sind, die aber weniger die Geschichte der Philosophie, als die Geschichte der Literatur betreffen. Nach den Anschauungen des Philostratos, soweit sie sich im „Leben des Apollonios" zu erkennen geben, ist die eigentliche Aufgabe der Philosophie die Verbreitung wahrer Erkenntniss und Verehrung Gottes, wobei zugleich der höchste Gott von den Untergöttern unterschieden wird und mit grösster Weitherzigkeit alle bestehende Götterdienste, wenn auch nicht alle als von gleichem Werthe, doch als gleichberechtigt anerkannt werden. Als die reinste sichtbare Offenbarung des Göttlichen wird die Sonne aufgefasst. Weltschöpfung und Weltregierung werden in platonischem und stoischem Sinne erörtert und die Abhängigkeit aller Dinge vom göttlichen Verhängniss behauptet. Der Mensch wird als ein Wesen göttlichen Ursprungs gefasst, dessen im Gefängniss des Leibes unsterbliche Seele in mancherlei Wanderungen durch verschiedene Leiber sich läutert und durch Tugendübung und Weisheit selbst zum Gotte wird. — Philostratos soll unter dem Kaiser Philippus, dem Araber, (244 — 249) gestorben sein.

Phintys wird mit einer Schrift „über die weibliche Besonnenheit" als eine angebliche Pythagoräerin genannt.

Phoibiôn (Phoebion) wird als ein stoischer Schriftsteller des dritten christlichen Jahrhunderts genannt, von dessen Arbeiten sich jedoch Nichts erhalten hat.

Phokylidês hiess ein gnomischer Dichter bei den Griechen aus dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert, von welchem uns einige Sittensprüche erhalten sind, die sich als erste Aeusserungen der unter den Hellenen erwachten Reflexion über moralische und gesellschaftliche Verhältnisse darstellen. Unter den alexandrinischen Juden des letzten vorchristlichen Jahrhunderts wurde unter dem Namen des Phokylidês ein Lehrgedicht moralphilosophischen Inhalts mit der Tendenz verfasst, die Uebereinstimmung jüdischer und hellenischer Moral-Grundsätze darzuthun. (I. Bernays, über das pseudo-phokylideische Gedicht, ein Beitrag zur hellenistischen Literatur, 1856).

Phormiôn wird unter Platon's Schülern genannt und als derjenige bezeichnet, welcher den Bewohnern von Elis Gesetze gegeben hätte. Ein Peripatetiker Phormiôn wird als fünfter Nachfolger des Aristôn aus Keôs genannt, der in Athen lehrte. Im Jahre 195 — 194 vor Chr. Geburt traf ihn Hannibal in Ephesos und bezeichnete ihn wegen einer ihm gehaltenen Vorlesung über das Feldherrnamt als einen faselnden Alten (*delirus senex*).

Phôtios aus Konstantinopel hatte sich ursprünglich dem Kriegs- und Staatsdienst gewidmet und war im Jahre 857 oder 858 durch den Kaiser Michael III. zur Würde eines Patriarchen von Konstantinopel erhoben, aber durch Basilios I. (867) wieder entsetzt und in's Gefängniss geworfen und zuletzt in ein armenisches Kloster verwiesen worden, wo er im Jahre 891 starb. In seinem Werke „*Myrobiblion*", gewöhnlich „Bibliothek" genannt (*Photii bibliotheca ed.* A. Bekker, 1824, in zwei Bänden) gab er längere oder kürzere Auszüge aus ältern griechischen Schriften und Beurtheilungen derselben, wodurch er uns manche Notizen über verlorne Schriften griechischer Philosophen übermittelt hat.

Phurnutus, siehe Cornutus.

Piccart, Michael, (auch Pikhard und Piccardus genannt) war 1574 zu Nürnberg geboren, durch Philipp Scherb in Altdorf mit den italienischen Neu-Peripatetikern bekannt geworden, deren Lehren er selbst als Professor der Logik und Metaphysik in Altdorf vertrat, wo er 1620 starb. Ausser einem Commentar zur Politik des Aristoteles (*Commentarii in libros politicos Aristotelis*, 1615) hat er eine „*Isagoge in lectionem Aristotelis*" (1603) und eine Sammlung von Dissertationen und akademischen Reden über philosophische Gegenstände unter dem Titel „*Orationes academicae*" veröffentlicht.

Piccolomini, Alessandro, war 1508 in Siena geboren, zugleich als Mathematiker, Dichter und Philosoph thätig, lehrte zuerst in Padua, dann in Rom und zog sich in spätern Jahren auf seine Villa bei Siena zurück, wo er 1578 starb. Er hatte einen Cursus der Philosophie in drei Abtheilungen veröffentlicht, die unter besondern Titeln nach einander erschienen: *L'instrumento della filosofia* (1551), *Filosofia naturale*, in zwei Theilen (1551 und 1554), *Filosofia morale*, in zwölf Büchern (1560). Letztere wurde von Pierre de Larivey (1585) in's Französische übersetzt. Er zeigt sich darin als ein strenger Anhänger des Aristoteles, den er wiederholt seinen Führer nennt und in welchem er einen fast übermenschlichen Geist erblickt.

Piccolomini, Francesco, (der Neffe des vorgenannten) war 1520 in Siena geboren, hatte in Padua seine Studien gemacht und dann in Siena, Macerata, Perugia (seit 1550), zuletzt in Padua (1560 — 1601) Philosophie gelehrt und zog sich 1601 nach Siena zurück, wo er 1604 starb. Ausser verschiedenen Commentaren zu naturwissenschaftlichen Büchern des Aristoteles wurden von ihm veröffentlicht: *Universa philosophia de moribus* (1583), *Comes politicus pro recta*

ordinis ratione propugnator (1596) und *Libri de scientia naturae quinque partibus* (1597). Als Anhänger des Neapolitaners Zimara (gest. 1532) bekämpfte er den in der Psychologie „alexandrinisch" denkenden Averroisten Zabarella (gest. 1589) und zeigt in seinen Schriften ein besonderes Interesse, die Uebereinstimmung zwischen Platon und Aristoteles darzuthun.

Pico, Giovanni, Graf von Mirandola und Concordia (Johannes Picus Mirandulanus, Concordiae comes) war 1463 auf dem Stammgute der Grafen von Mirandola geboren und ursprünglich zum geistlichen Stande bestimmt, studirte seit seinem vierzehnten Jahre das kanonische Recht in Bologna, widmete sich darauf in Padua und Paris dem Studium der scholastischen Philosophie und lebte dann zu Florenz im Umgange mit seinen Freunden Angelo Policiano und dem 30 Jahre ältern Marsiglio Ficino. In seinem Ekel an der scholastischen Theologie und Philosophie warf er sich, unter dem Einflusse des Letztgenannten, auf das Studium der neuplatonischen und sogenannten hermetischen Schriften und wurde zugleich der Urheber der im Reformationszeitalter erwachten kabbalistischen Geistesströmung. Aus der Verschmelzung aristotelischer und platonischer Gedanken mit neuplatonischen Anschauungen, neupythagoräischer Mystik und kabbalistischen Spielereien gingen die 900 Thesen hervor, die er als Vierundzwanzigjähriger, mit Erlaubniss des Papstes Innocenz VIII., über alle philosophische Wissenschaften theils aus ältern und neuern Schriftstellern zusammenstellte, theils als eigne Anschauungen hinzufügte, indem er sich darüber mit Jedem zu disputiren und Fremden die Reisekosten zu vergüten erbot. Sie wurden unter dem Titel gedruckt: *Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae* (1486) und in Rom öffentlich ausgehängt. Die Disputation kam jedoch nicht zu Stande, der Urheber der Streitsätze wurde vielmehr vielfach ketzerischer Ansichten beschuldigt, und seine Gegner bewirkten ein Verbot der Thesen beim Papst, sodass er dieselben gegen die erhobenen Anklagen in einer besondern Schrift unter dem Titel *„Apologia Johannis Pici Mirandulani, Concordiae comitis"* (1489) zu rechtfertigen versuchte. Nachdem der schöne und lebhafte junge Graf auch die weltlichen Freuden des Lebens reichlich genossen und auch in Liebesabenteuern vielfach sich bewegt hatte, zog er sich auf ein Landgut bei Florenz zurück, überliess seinem Antheil als Besitzer der Herrschaften Mirandola und Concordia seinem Neffen Giovanni Francesco und starb 1494. Seine Schriften erschienen gesammelt zu Bologna (1496) und später mit denen seines Neffen zusammen 1572 in Basel in zwei Bänden. Unter denselben sind besonders hervorzuheben: *Oratio de hominis dignitate,* worin er in der Nachfolge seines Freundes Ficinus der „natürlichen Magie" im Sinne einer allgemeinen Sympathie der Dinge und Naturkräfte das Wort redet, zwölf Bücher *Disputationum adversus astrologos,* seine Naturphilosophie enthaltend, worin Bewegung, Licht und Wärme als die einzigen Wirkungen des Himmels und der Gestirne aufgefasst werden, und ein *Tractatus de ente et uno,* worin viele Stellen der Bücher Mose's in Verbindung mit solchen aus Platon und Aristoteles erklärt werden. In seiner Weltanschauung treten uns auf neuplatonischer Grundlage zugleich Anschauungen des angeblichen Areopagiten Dionysius, des Nicolaus Cusanus und der Kabbala entgegen. Die Grundgedanken dieser Lehre sind folgende: Gott ist, dem Nichtseienden gegenüber, das Seiende, zugleich aber über demjenigen, was am Sein Antheil hat, also über allem Seienden das Eine, weil er Alles ist und das Prinzip aller Dinge. In der Gotteserkenntniss giebt es drei Stufen. Zunächst ist alles Unvollkommene und Körperliche von ihm auszuschliessen, dann seine Vollkommenheit als eine absolut einzige zu erkennen; weiterhin ist er als der Ueberseiende, der Uebereine, der Ueberwahre und der Uebergute zu fassen; endlich aber treten wir aus dem göttlichen Licht in die göttliche Finsterniss ein mit der Erkenntniss seiner absoluten Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit. Mit diesem Nichtwissen erheben wir uns zum höchsten Wissen. In der Einen Welt sind zunächst drei Welten zu unterscheiden: die überhimmlische Welt, in welcher Gott der Mittelpunkt ist, welchen neun Engelordnungen umkreisen; sodann die himmlische Welt, in welcher der unbewegte Lichtkreis den Mittelpunkt bildet und mit der Weltseele zugleich die himmlischen Seelen als Herrscher der neun Himmelskreise verbunden sind; weiterhin die irdische Welt unter dem Monde, in welcher die erste Materie die Unterlage für drei Sphären lebloser Dinge, drei vegetative Sphären und drei sensitive Wesenkreise bildet. Diese drei Wesen fassen sich zur Einheit in der Welt des Menschen zusammen, dessen göttliche Ebenbildlichkeit darin besteht, dass er in seiner Natur alle Naturen des Alls in sich schliesst, indem er am Irdischen, am Himmlischen und am Englischen gleichermaassen Antheil hat. Das Bindeglied aber zwischen Gott und der Welt und Menschheit in ihrer einheitlichen Vollendung ist der Gottmensch Christus. Das Wesen der Glückseligkeit besteht in der Erreichung Gottes als des höchsten Prinzips, aus welchem Alles entspringt, und als des höchsten Gutes. Der Mensch wird Gott um so vollkommener erreichen und besitzen, je mehr er die ihm natürlichen Kräfte des Erkennens und Wollens bethätigt, je mehr

er Gott erkennt und liebt. Aber damit hat er nur erst die natürliche Glückseligkeit erreicht, die nur ein schwacher Schatten der übernatürlichen Glückseligkeit ist. Zu dieser aber, worin er Gott schaut, wie er ist und mit Gott eins wird, kann er nur durch göttliche Einwirkung erhoben werden.

G. Dreydorff, das System des Johannes Pico. 1858.

Pico, Giovanni Francesco, Graf von Mirandola und Concordia, der Neffe des vorhergenannten, war um das Jahr 1469 geboren und im Jahr 1533 durch einen seiner Neffen ermordet. Er hatte folgende Schriften veröffentlicht: *De studio divinae et humanae sapientiae;* ferner *Examen doctrinae vanitatis gentilium,* in sechs Büchern, worin er den Aristoteles zu Gunsten Platon's bekämpft, dann aber überhaupt gegen die heidnische Philosophie zu Gunsten der christlichen Offenbarung, d. h. der Bibel und des innern Lichts, eintritt; endlich die Schrift *De praenotionibus,* in neun Büchern, worin er die Astrologie bekämpft und zugleich die Kennzeichen der wahren göttlichen Offenbarung entwickelt. Ausser einer Biographie des im Jahr 1498 am Galgen verbrannten kirchlichen Reformators, sowie seines Oheims Giovanni Pico hat der Neffe auch unter dem Titel *„Comes politicus"* eine Antwort auf die Angriffe des Zabarella veröffentlicht. Seine Werke erschienen, mit den Werken seines Oheims zusammen, 1671 zu Basel in zwei Bänden.

Pini, Ermenegillo, war 1741 in Mailand geboren, wurde Barnabitermönch und Lehrer der Mineralogie und Chemie am Sanct-Alexandercollegium in Mailand und unter der französischen Regierung Generalinspector des öffentlichen Unterrichts und starb 1825 in Mailand. Ausser zahlreichen naturwissenschaftlichen Schriften hat er in seiner *Protologia analysim scientiae sistens ratione prima exhibitam* (1803, in drei Bänden) und eine schlecht geschriebene, verworrene Darstellung der Logik und Metaphysik aus katholischen Prinzipien verfasst, worin er die dreieinige göttliche Natur für die Quelle der Einen und sich selbst gleichen menschlichen Vernunft und für das Grundprinzip aller Wissenschaften erklärte, den Condillac'schen Sensualismus und die damaligen „Ideologen" in Frankreich bekämpft, und einige der Gedanken über Offenbarung aussprach, die später von Bonald und Maistre vertreten wurden.

Rovida, elogio biographico e breve analysi delle opere di Ermenegillo Pini (1832).

Piso, Lucius, wird bei Cicero unter den römischen Epikureern seiner Zeit genannt. Ein anderer, Marcus Piso, wird bei Cicero als ein Peripatetiker angeführt, welcher sich daneben zu den Lehren des Akademikers Antiochos aus Askalon bekannte.

Pistis Sophia ist der Titel einer erst im Jahr 1851 aus einer koptischen Handschrift mit lateinischer Uebersetzung herausgegebnen gnostischen Schrift (*Pistis Sophia, opus gnosticum Valentino adjudicatum e codice coptico Londinense descripsit et latine vertit Schwartze, edidit A. Petermann,* 1851). Der gnostische Roman von den bereits bei dem Gnostiker Valentinus geschilderten Leiden der Sophia wird darin weiter ausgesponnen und deren Buss- und Klagelieder mitgetheilt. Die Grundgedanken des darin niedergelegten, wahrscheinlich im Zeitalter des Kirchenvaters Origenes entstandenen Systems sind folgende. In einer Reihe von Unterredungen, die der auferstandene Christus während eines elf bis zwölfjährigen Verkehrs mit seinen Jüngern über die Mysterien der Erlösung gehalten hätte, beschreibt Christus hauptsächlich den Fall und die Erlösung der dem dreizehnten (höchsten) Aionenreiche angehörenden Pistis Sophia. Längst vor der Menschwerdung Christi erhielt Sophia einen Einblick in den himmlischen Lichtschatz und versuchte sich zu demselben aufzuschwingen. Aber durch den Hass und Neid der Herrscher der zwölf untern Aionenreiche und besonders eines der Bewohner des dreizehnten Reiches, welcher der „Freche" genannt wird, wurde sie durch eine von diesem erzeugte Lichtkraft in die Tiefen des Chaos gelockt. In ihrer Noth wendet sie sich mit ihren Bussgebeten vertrauend zum höchsten Lichte. Nach dem siebenten Bussgebete kommt ihr der damals noch nicht menschgewordene Christus zu Hülfe und führt sie aus der Mitte ihrer Bedränger im Chaos heraus. Auf wiederholte Angriffe des „Frechen" sendet sie von Neuem Bussgebete nach Oben, und jetzt lässt sie Christus durch eine von ihm ausgegangene Lichtkraft in eine höhere Region des Chaos führen. Aber erst nach dem dreizehnten Bussgebete wird mit Hülfe mehrerer Lichtkräfte Sophia von den Engeln Gabriel und Michael mit neuen Lichtkräften erfüllt. Gleichwohl vom „Frechen" nochmals in die Tiefen des Chaos hinabgeführt, wird endlich vom obersten Mysterium der Befehl zu ihrer völligen Befreiung gegeben. Christus greift selbst den „Frechen" an und führt die Pistis Sophia, die nun statt Bussgebete Dankhymnen singt, aus dem Chaos an einen Zwischenort unterhalb des dreizehnten Aionenreiches, ihres ursprünglichen Wohnsitzes, und während sie hier weilt, ist Christus auf die Erde gekommen, gestorben, auferstanden und im Begriffe, seine Himmelfahrt anzutreten. In einer neuen Bedrängniss, in die sie gekommen war, kommt ihr der in seinem Lichtgewande sich erhebende Christus zu Hülfe und führt sie an ihren frühern Wohnsitz, den Ort der Gerechten zurück.

K. Köstlin, das gnostische System des Buches

Pistis Sophia. (In den „theologischen Jahrbüchern“, Tübingen, 1854, S. 1—104 und 137—196.)

Pittakos aus Mitylene (auf Lesbos), wo er als Tyrann aufgetreten war, wird als einer der sogenannten sieben Weisen unter den Griechen der vorsokratischen Zeit mit folgenden Sprüchen genannt: Erkenne die rechte Zeit (nach andern Berichten: die Zeit ist das Erwünschteste). Was du thun willst, sage nicht vorher; denn wenn es misslingt, wirst du verlacht. Gebrauche das Nöthige. Was du an Andern missbilligst, thue nicht selber! Wem es übel geht, den schmähe nicht; denn darüber sitzt die Rache der Götter. Anvertrautes gieb zurück. Geringfügiges ertrage von Andern. Vom Freunde rede nicht schlimm, vom Feinde nicht gut; denn solches ist unüberlegt. Gross ist es, auf die Zukunft nicht zu achten; denn das Vergangene ist sicher, das Kommende ungewiss. — In andern Berichten werden ihm folgende Sprüche zugeschrieben: Schwer ist es, tüchtig zu sein. Mit der Nothwendigkeit streiten nicht einmal die Götter. Siege ohne Blut sollst du gewinnen. Das Beste ist, das Obliegende gut zu thun. Den Freund schmähe nicht, und den Feind halte nicht für einen Freund. Sei nicht müssig! Was du deinen Eltern thust, eben das erwarte auch (von deinen Kindern) für dich. Hadere nicht mit den Eltern, auch wenn du Recht hast. Ueber Freunde sei nicht Richter! Herrsche nicht, ehe du gehorchen gelernt hast! Lache nicht über den Unglücklichen. Eile nicht im Reden. Strebe nicht nach Unmöglichem. Gehorche den Gesetzen. Sei willig zu hören.

Placcius, Vincentius, war 1642 zu Hamburg geboren und gebildet, hatte in Helmstädt und Leipzig Rechtswissenschaft studirt, dann Reisen durch Deutschland, Frankreich und Italien gemacht und war dann zuerst an der deutschen Rechtsschule zu Padua, nachher als Lehrer der Moralphilosophie in Hamburg thätig, wo er 1699 starb. Er gehörte zu den Ersten, welche in Deutschland eine Trennung des Naturrechts von der Moral erstrebten. Seine die Philosophie berührenden Schriften sind folgende: *Typus accessionum moralium seu institutionum medicinae moralis* (1675); *Philosophiae moralis plenioris fructus praecipuus* (1677); *De augenda scientia morali* (ein Commentar zu Franz Bacon's siebentem Buch *„de dignitate et augmentis scientiarum*) 1676; *Typus medicinae moralis germanice* oder Entwurf einer vollständigen Sittenlehre nach Art der leiblichen Arzneikunst (1691); *Diaeta moralis philosophico-christiana* oder christliche Sittenpflege (1691); *Accessiones ethicae, juris naturalis et rhetoricae ex triplici majori systemate excerptae* (1675). Abgesehen von dieser aus Bacon aufgenommenen Idee von der Seelenheilkunde, d. h. von der Auffassung der Moral und Sittenlehre als einer *medicina mentis*, welche später von Franz Budde und Moses Mendelssohn wieder aufgenommen wurde, hat er seine Zeitgenossen auch mit einem „gründlichen Beweis von der Unsterblichkeit“ (1685) beglückt.

Platner, Ernst, war 1744 in Leipzig geboren, hatte dort seit 1762 Medicin studirt, war 1766 Doctor der Philosophie und 1767 Doctor der Medicin geworden, reiste dann nach Holland und Frankreich, wurde 1770 ausserordentlicher und 1780 ordentlicher Professor der Medicin in Leipzig, wo er seit 1801 zugleich als ausserordentlicher und später als ordentlicher Professor der Philosophie philosophische Vorlesungen hielt und 1818 starb. Als Lehrer war er sehr beliebt und äusserte auf Jean Paul (Friedrich Richter) eine grosse Wirkung. In seinen frühern Schriften: „Anthropologie für Aerzte und Weltweise“ (1772 und 74, in zwei Bänden), und „Philosophische Aphorismen“ (1776 und 82) steht er durchaus auf der Grundlage des Leibniz'schen Systems, dessen unterscheidende Lehrpunkte bei Platner wiederkehren, nur dass er an die Stelle der vorher bestimmten Harmonie der Seele und des Leibes eine physische Wechselwirkung setzt. Dagegen neigt er sich in der zweiten Auflage seines philosophischen Hauptwerkes, der „Aphorismen“ (1784) mehr zu einem skeptischen Eklekticismus, indem er die Grundlagen der kritischen Philosophie Kant's bekämpft, ohne sich jedoch dem Einflusse derselben ganz zu entziehen. Indem er in diesem Werke einen Abriss der theoretischen und praktischen Philosophie gab, wollte er zugleich eine „Geschichte des Bewusstseins“ liefern, indem er eine Vereinigung der aristotelischen und der stoischen Logik, d. h. der objectiven und subjectiven Bestimmung und Auffassung der Kategorien erstrebte. Diesen Standpunkt hat er nachmals noch besonders durchgeführt in seinem „Lehrbuch der Logik und Metaphysik“ (1795), nachdem er vor der zweiten Auflage seiner Aphorismen ein „Gespräch über den Atheismus“ (1783) veröffentlicht hatte. Neben seinem skeptischen Eklekticismus verräth den Aufklärungsphilosophen des vorigen Jahrhunderts die Ausschliesslichkeit, mit welcher Platner die Glückseligkeit als die eigentliche Bestimmung und den letzten Zweck des Menschen bezeichnet, auf welchen die ganze Welteinrichtung vom Schöpfer berechnet worden sei. Und für die Erreichung dieser seiner Bestimmung zur Glückseligkeit gilt die Tugend nur als das Mittel.

Platôn war im Jahr 428 (427) v. Chr. G. zu Athen im Gau Kolyttos geboren; der Vater war ein begüterter athenischer Bürger und hiess Aristôn, die Mutter Periktionê. Der Sohn hiess ursprünglich nach seinem Grossvater Aristoklês, erhielt aber schon als

Knabe, vermuthlich von seinem Turnlehrer wegen seines kräftigen Körperbaues, den Namen Platôn, den er sein Leben lang behielt. In der Grammatik, Musik und Gymnastik unterrichtet, zeigte er schon früh poëtische Begabung und versuchte sich in Tragödien-Dichtungen. Durch den Umgang mit dem Herakliteer Kratylos in Athen wurde er mit den Lehren des Ephesiers Hêrakleitos, des Dunkeln, bekannt. Nachdem er im zwanzigsten Lebensjahre (407 v. Chr.) mit Sokratês bekannt geworden war, blieb er acht Jahre lang, bis zum Tode desselben (399 v. Chr.) mit ihm in engem Verkehr, war aber, durch Krankheit ferngehalten, bei dessen Tode nicht zugegen. Der Achtundzwanzigjährige verliess nunmehr Athen und lebte einige Zeit mit dem Sokratiker Eukleidês aus Megara und dessen Freunden in Megara, dann ging er auf Reisen. Ob er wirklich in Kyrene und Aegypten war, ist nicht sicher, dagegen kam er zuverlässig nach Grossgriechenland (Unteritalien und Sicilien), wo er im Umgang mit Archytas aus Tarent und Timaios aus Locri (Lokroi) die philosophischen Anschauungen der Pythagoräer und die ethisch-politischen Bestrebungen des pythagoräischen Bundes kennen lernte, wodurch er zu ähnlichen ethisch-politischen Idealen geführt wurde. Der Vierzigjährige gewann in Syrakus die Freundschaft des jungen Diôn, eines Verwandten des ältern Dionysios, welcher damals in Syrakus herrschte. Das offenkundige Misstrauen des Letztern gegen Platon's politische Ideen trieb diesen in die Heimath zurück. Er kaufte sich im Jahr 387 (386) v. Chr. einen bei der Akademie gelegenen Garten und widmete sich während der letzten vierzig Jahre seines Lebens der Lehrthätigkeit in einem geschlossenen Kreis von Schülern. Unverheirathet bleibend entzog er sich zugleich jeder politischen Thätigkeit in seiner Vaterstadt und nahm nicht einmal an den gesetzgebenden Versammlungen und Schwurgerichten Theil. Auch hat er niemals eine Rednerbühne betreten. Ausser dem engern Kreise seiner Schüler, zu welchen Speusippos, Xenokratês, Philippos aus Opûs, Hêrakleidês von Herakleia und Aristotelês aus Stageiros gehörten, schlossen sich auch gebildete Männer aus bestimmten Berufskreisen, Redner und Staatsmänner, wie Lykurgos, Hypereides und Demosthenes, und Feldherrn, wie Chabrias, Timotheos und Phokion an Platon an. In Bezug auf seine Wirksamkeit nach aussen mag es dahin gestellt bleiben, wie viel Tyrannen und Tyrannenmörder aus seiner Schule hervorgegangen sein mögen und wie viele hellenische Städte sich etwa von Platon ihre Verfassungen entwerfen liessen. Noch zweimal während seiner vierzigjährigen Lehrthätigkeit war Platon nach Syrakus gereist, zuerst nach dem Tode des ältern Dionysios im Jahre 368 (367) auf Anregung seines Freundes Dion, welcher durch Platon auf den neuen Herrscher von Syrakus, den jüngern Dionysios, einwirken zu können glaubte. Obwohl dieser Versuch misslungen war, liess sich der Achtundsechzigjährige im Jahr 361 (360) bewegen, zum dritten Male an den syrakusanischen Hof sich zu begeben, um abermals enttäuscht zurückzukehren. Er starb in seinem achtzigsten Lebensjahre (348 oder 347 v. Chr.) und wurde auf seinem Gartengrundstücke nahe bei der Akademie im Kerameikos begraben.

K. Steinhart, Das Leben Platon's. (1873), zugleich als 9. Band von Platon's Werken, übersetzt von H. Müller.

Es sind 36 Schriften auf uns gekommen, welche Platon's Namen tragen, von welchen jedoch eine Anzahl als nicht ächt erkannt worden sind, während die Aechtheit anderer durch neuere kritische Untersuchungen stark angezweifelt worden ist. Alle platonische Schriften, mit Ausnahme der unter seinem Namen verbreiteten Briefe, sind in dialogischer Form abgefasst und nicht für den engen Kreis seiner Schüler, sondern für den allgemeinen Kreis gebildeter Leser berechnet. Der im Jahre 36 n. Chr. G. gestorbene neupythagoräische Grammatiker Thrasyllos hat die sämmtlichen Schriften Platon's, die er für ächt hielt, in neun Gruppen in folgender Ordnung zusammengestellt: I. Eutyphrôn, Apologia, Kritôn, Phaidon; II. Kratylos, Theaitêtos, Sophistês, Politikos; III. Parmenidês, Philêbos, Symposion, Phaidros; IV. Alkibiadês der Erste, Alkibiadês der Zweite, Hipparchos, Anterastai (die Nebenbuhler); V. Theagês, Charmidês, Lachês, Lysis; VI. Euthydêmos, Protagoras, Gorgias, Menôn; VII. Hippias der Grössere, Hippias der Kleinere, Iôn, Menexenos; VIII. Kleitophôn, der Staat, Timaios, Kritias; IX. Minos, die Gesetze, Epinomis und Briefe. Unter diesen Schriften gelten heutzutage allgemein als unächte, nicht von Platon verfasste: Alkibiadês der Zweite, Hipparchos, die Nebenbuhler (Anterasten), Theagês, Kleitophôn, Minos, Epinomis und die Briefe. Nach K. Schaarschmidt (die Sammlung der platonischen Schriften, zur Scheidung der echten von den unechten untersucht, 1866) wäre die Aechtheit völlig gesichert nur bei folgenden neun Dialogen: Phaidros, Protagoras, Symposion (das Gastmahl), Gorgias, der Staat, Timaios, Theaitêtos, Phaidon, die Gesetze. In den Augen anderer Kritiker erscheinen als stark verdächtig wenigstens noch folgende: der erste Alkibiadês, der grosse und kleine Hippias, Iô und Menexenos. Ueber die chronologische Reihenfolge dieser Schriften, nach ihrer Abfassungszeit, herrscht noch Streit unter den Forschern, und es wird darüber schwerlich jemals eine Uebereinstimmung erzielt werden. Nach dem Vor-

gange von K. F. Hermann (Geschichte der platonischen Philosophie, I. und einziger Band: Historisch-kritische Einleitung, 1839) hat man die einzelnen platonischen Dialoge in mehrere Lebensabschnitte ihres Verfassers vertheilt, denen verschiedene Perioden seiner philosophischen Entwickelung entsprechen würden. Hiernach mögen in die Zeit seines Verkehrs mit Sokrates ausser dem kleinern Hippias vielleicht Iôn und die kleinern ethischen Dialoge Charmides, Laches und Lysis fallen, in welchen sich Platon noch eng an die Anschauungen des Sokrates anschliesst. Während seines Aufenthaltes in Megara könnten verfasst sein: die Apologie des Sokrates, Kriton, Eutyphron, vielleicht auch Gorgias. In die Zeit seiner Wanderjahre würden fallen: die Dialoge Protagoras, Menon, Euthydêmos, Theaitêtos, Kratylos und vielleicht auch die drei sogenannten dialektischen Dialoge Sophistês, Politikos und Parmenidês. Der Dialog Phaidros wäre gewissermaassen das „Antrittsprogramm der Lehrthätigkeit in der Akademie“, und in der Zeit seiner vierzigjährigen Wirksamkeit wären verfasst das Symposion, der Staat, der Timaios und das Bruchstück Kritias, der Phaidôn und am Spätesten Philebos und Platon's letztes Werk, die Gesetze.

Platon's Werke wurden zuerst in der lateinischen Uebersetzung des Marsilius Ficinus (1483 und 84) in Florenz gedruckt, im griechischen Original zuerst 1513 bei Aldus Manutius in Venedig. Unter den neuern Ausgaben sind zu nennen: die von Immanuel Bekker veranstaltete (1816 und 17), nebst Commentar und Scholien (1823); griechisch und lateinisch erschienen Platon's Werke von Schneider und Hirsching (1846—56), griechisch von K. F. Hermann (1851—53). Uebersetzungen erschienen: in französischer Sprache von V. Cousin (1825—40, in acht Bänden), italienisch von Rugieri Bonghi (*Opere di Platone nuovamente tradotte,* 1857), englisch von B. Jowett (1871—74, in vier Bänden), deutsch von Fr. Schleiermacher (1804—18, in neuer Auflage 1855 bis 62) und neuerdings erschien „Platon“, Sämmtliche Werke, übersetzt von Hieronymus Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart, in neun Bänden (deren letzter Platon's Leben, von K. Steinhart enthält, 1850—73.) In diesem deutschen Platon sind ausser den ächten Schriften auch die dem Platon fälschlich zugeschriebenen, aber doch aus seinem Zeitalter herrührenden Dialoge enthalten.

Die Reihe derjenigen platonischen Dialoge, welche noch im Wesentlichen die Lehre und Lehrweise des Sokrates darstellen und von Steinhart als die propädeutischen bezeichnet werden, eröffnet Iôn oder die Kunst des Rhapsoden, worin als der Typus eines zwar kunstfertigen, aber sonst unwissenden, anmaasslichen und einfältigen Rhapsoden (d. h. Declamators homerischer Gedichte) der Ephesier Iôn dargestellt wird. Seine Echtheit gilt für zweifelhaft und philosophischen Gehalt besitzt der Dialog nicht.

H. Scherff, Inhalt und Tendenz des Dialogs Ion (1862, Gymnasialprogramm aus Oberschützen).

Der grössere Hippias handelt über das Schöne. An dem vielgewanderten und vielgewandten Sophisten Hippias aus Elis, der dem Sokrates Wortschnitzelei, Begriffsspalterei und Kleinkrämerei vorwirft, wird in diesem Gespräch, dessen Aechtheit jedoch zweifelhaft bleibt, das begrifflose, eitle und verwirrende Treiben der Sophisten geschildert, welches gewissermaassen die jugendlichen Flegeljahre der griechischen Philosophie darstellt.

Der kleinere Hippias handelt von der Lüge oder von der Freiwilligkeit des Unrechtthuns, gegenüber dem Grundsatze des Sokrates, dass mit dem Erkennen des Guten und Rechten auch das Ueben desselben unzertrennlich verbunden sei. Der berühmte Ausspruch des Sokrates, dass die Tugend Wissen, das böse Thun aber Unwissenheit sei, schliesst zugleich den Gedanken ein, dass Niemand mit Absicht und Bewusstsein sündige. Darum muss das Wissen durch Tugendübung zu seiner rechten Bethätigung gebracht werden.

Der erste Alkibiades, dessen Echtheit zweifelhaft ist, handelt vom angehenden Staatsmanne und der demselben nöthigen Selbsterkenntniss und hat zu seinem Kern und Mittelpunkt den von Xenophon überlieferten Ausspruch des Sokrates: „Wer sich nicht selbst kennt, sondern zu wissen glaubt, was er nicht weiss; der steht dem Wahnsinne ganz nahe.“ Der Neuplatoniker Proklos fand in diesem Dialoge die Grundlage aller Philosophie und höhern Erkenntniss; er nennt denselben die zu den höhern Weihen platonischer Philosophie vorbereitende Reinigung, den Anfang der gesammten Philosophie.

Der Dialog Lysis stellt die Grundzüge jener höhern, idealen Freundschaft auf, deren Seele die Tugend und das gemeinsame Streben nach dem höchsten Gut ist. Der Knabe Lysis tritt als Freund des Sokrates mit liebenswürdiger Verschämtheit und kindlicher Schüchternheit auf und verbindet mit einer brennenden Wissbegierde ein ahnungsvolles Streben nach Wahrheit. Hier zuerst, wie später noch entschiedener im „Gorgias“ knüpfte Platon die sittlichen Grundwahrheiten ausdrücklich an die von Sokrates verschmähte Naturphilosophie der alten Jonier und des Agrigentiners Empedokles an, indem er sich zu dem empedokleischen Gedanken erhebt, dass die Freundschaft auf dem die ganze Natur beherrschenden Weltgesetze von der gegen-

seitigen Anziehung des Gleichartigen und Aehnlichen beruhe.

A. Westermayer, der Lysis des Platon, zur Einführung in das Verständniss des platonischen Dialogs (1875.)

Der Dialog Charmidês handelt über diejenige Tugend, welche die Griechen „Sophrosyne" nannten und von welcher die bei Cicero vorgeschlagenen lateinischen Ausdrücke *„moderatio"* oder *„modestia"* nur die äussere Erscheinung bezeichnen, während das deutsche Wort „Besonnenheit" den im griechischen Worte ausgedrückten Begriffsinhalt ebensowenig vollständig deckt, indem dasselbe nach Xenophon's Memorabilien des Sokrates die von Maass und Anmuth verklärte Einheit von klarer Selbstbeherrschung und selbstbewusster Weisheit bezeichnet. Alle Züge des Bildes, welche die Schilderungen des Dialogs von dieser Tugend entwerfen, laufen in dem von Kritias ausgesprochenen Gedanken zusammen, dass in der Besonnenheit das Wissen des Guten vom Wissen des Wissens geleitet werde.

E. Wolff, Plato's Dialog Charmides für den philosophisch - propädeutischen Unterricht skizzirt (1875, Hildesheimer Gymnasialprogramm.)

Im Dialoge Lachês wird über die Tugend der Tapferkeit gehandelt, welche später im platonischen Staate als die dem Stande der Krieger entsprechende Tugend erscheint. Die drei Gespräche Lysis, Charmides und Laches bilden durch Verwandtschaft in Form und Inhalt eine einheitlich verbundene Gruppe. In allen dreien erscheint Sokrates in seiner mustergültigen Lehrweise, mit welcher er die unklaren und dürftigen Vorstellungen ungeübter Denker berichtigt und zu reinen Begriffen erhebt. Zugleich begegnet uns in diesen drei Dialogen ebenso, wie später im „Kratylos", die eigenthümliche Doppelgliederung der Anlage und des Ganges, wonach auf eine mehr populär gehaltene Unterredung des Sokrates mit einer weniger im Denken geübten Person eine zweite, tiefer eindringende Erörterung folgt, bei welcher ein im Denken schon besser geschulter Mitunterredner auftritt.

Der Dialog Protagoras handelt über die Sophisteneinkehr und hat den Zweck, den mit langen Reden prunkenden Sophisten gegenüber, von denen ausser Protagoras auch Hippias und Prodikos auftreten, den sokratischen Tugendbegriff nach den verschiedenen Seiten seines Inhalts zu entwickeln und den Satz zu rechtfertigen, dass die wahre Tugend ohne selbstbewusstes Wissen nicht gedacht werden kann.

Waldeck, Analyse des platonischen Protagoras (1868, Gymnasialprogramm aus Corbach.)

H. Kirschstein, über Platon's Protagoras (1871, Programm der Bürgerschule zu Gumbinnen.)

Ph. Hannwacker, über Platon's Protagoras (1871, Gymnasialprogramm aus Kempten.)

Der dem Platon fälschlich beigelegte, aber doch aus seinem Zeitalter herrührende Dialog Alkibiades II. handelt über das Gebet, indem der auf rein sokratischem Standpunkte stehende Verfasser die Frage, wie man beten solle, nicht ohne Geist und Geschick behandelt.

Der reichlich mit Scherz gewürzte Dialog Euthydêmos oder der Silbenstecher entwirft ein Bild der in trügerischem Wortstreit, neckischen Gedankenspielen und grammatischen Schulwitzen sich breit machenden Kunst der Sophisten, um derselben den wahrhaft jugendbildnerischen Beruf der Philosophie gegenüber zu stellen.

Im Dialoge Menôn tritt ein nach Bildung strebender thessalischer Junker, gewissermassen ein thessalischer Alkibiades auf, welcher zu der Einsicht geführt werden soll, dass die Philosophie nicht eine Summe des Lehr- und Lernbaren, noch etwas durch Ueberlieferung zu Gewinnendes sei, sondern ein Wissen, welches sich mit dem „durch ein göttliches Loos Gegebnen" zugleich in jedem Lernenden neu erzeugen und fortentwickeln muss, aber ein Wissen zugleich, welches die Bürgertugend und die Staatskunst zum Inhalte hat. Das Lernen wird als die Erinnerung dessen gefasst, was die Seele in einem frühern Dasein angeschaut und in sich aufgenommen hat. In den dialektischen Theil des Gesprächs wird eine symbolisch-mystische Dichtung eingeflochten, worin das Leben der Seele vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe und gleichsam ihr vorleibliches Schauen aller Dinge angedeutet wird, eine Anschauung, die uns weiter entwickelt in den Dialogen Phaidros und Phaidôn begegnet.

P. Proschko, über Platon's Dialog Menon (1872, Gymnasialprogramm von Kremsmünster.)

Im Dialog Eutyphrôn wird dem überfrommen, wahneifrigen Manne und gelehrten Mythologen gegenüber, nach welchem das Gespräch benannt ist, von Sokrates die ächte Gottseligkeit oder Frömmigkeit bald auf das rechte Wissen des Gesetzlichen in Bezug auf die Götter gegründet, bald wiederum in das sittliche Gefühl gesetzt, welches sich in allem Thun der waltenden Mächte und des Zusammenhanges mit einer höhern Weltordnung bewusst bleibe. Dem Bekenntnisse des Sophisten Protagoras gegenüber, dass er von den Göttern nicht zu sagen wisse, ob sie seien oder nicht seien, bewegt sich Sokrates auf dem Standpunkt jener grosser Dichter Pindaros, Aischylos, Sophokles, welche durch symbolische Ausdeutung des populären Götterglaubens zu sittlichen Ideen den im Volksbewusstsein eingetretenen Bruch zu versöhnen suchten. Nach Inhalt und Ausführung giebt sich jedoch dieser Dialog als eine flüchtige und unbedeutende Gelegenheitsschrift zu erkennen.

In der **Apologie des Sokrates** giebt Platon einen Bericht über die Motive, die den Sokrates von der Flucht aus dem Gefängnisse abhielten, indem er eine ausführliche Rede überliefert, die derselbe vor und nach seiner Verurtheilung gehalten haben soll. Bei ihrer Tendenz, den heroischen Kampf der wahren Weisheit und selbstbewussten Tugend des Sokrates an's Licht zu stellen, ist doch diese Vertheidigungsrede von Sophismen nicht frei.

G. A. Kähler, über den Gedankengang der platonischen Apologie des Sokrates (1871, Göttinger Dissertation.)

Der reiche, greise Bürger in Athen und vieljähriger Freund des Sokrates, nach welchem der Dialog **Kritôn** benannt ist, war die Seele des Fluchtversuchs, den die Freunde des Sokrates entworfen hatten. Dem Kriton gegenüber, welcher seinen Freund zur Flucht aus dem Kerker bereden will, lässt Platon in diesem kleinen Dialog den Sokrates den Satz vertheidigen, dass jeder Bürger durch das ihm von Gott geordnete Schicksal in den Staat und seine Gesetze hineingeboren und darum Jeder der Gesetze Sohn und Diener sei.

H. Stier, Erläuterungen, Betrachtungen und Parallelen zu Platon's Kriton (1874, Gymnasialprogramm aus Mühlhausen in Thüringen).

Ebenso durch seine reiche Gliederung der Theile, wie durch seinen mannigfaltigen Inhalt ist der Dialog **Gorgias** einer der umfangreichsten und sachlich bedeutendsten unter den Dialogen Platon's. Der sophistische Prunkredner Gorgias und sein Schüler Pôlos treten zuerst abwechselnd gegen Sokrates auf, dann tritt Gorgias ab und Pôlos bleibt mit Sokrates allein im Kampf; darauf tritt Kalliklês, ein anderer Schüler des Gorgias als Streitredner mit Sokrates auf. Letzterem gilt es, den rhetorisch-sophistischen Schaustellungen gegenüber, um den Nachweis, dass die Rhetorik als blosse Geschicklichkeit des Ueberredens ohne ein philosophisch begründetes Wissen vom Gerechten und Guten keinen Werth habe, dass der wahre Nutzen der Staatsberedsamkeit in der Empfehlung der sittlichen Grundlehren bestehe, welche uns zur bürgerlichen Glückseligkeit zu führen bestimmt sind. Das bereits im Dialog „Euthydêmos“ aufgestellte Ideal einer ethisch-politischen Lebenskunst, welche jedes wahre Wissen und jede echte Kunst in sich fasst, wird auch hier von Sokrates entwickelt und bildet den Grundgedanken, worin alle Theile und Beziehungen des Dialogs ihren Mittelpunkt haben.

Chr. Cron, Beiträge zur Erklärung des platonischen Gorgias (1870.)

E. Gotschlich, über die Veranlassung des platonischen Dialogs Gorgias und die Polemik in demselben (1871, Gymnasialprogramm aus Beuthen.)

Fr. Mähr, typische Zeichnungen in Platon's Dialog Gorgias (1872, Gymnasialprogramm aus Triest.)

Ad. Baar, Darlegung der im platonischen Dialog Gorgias vorkommenden Argumentationen und ihrer Resultate (1873, Gymnasialprogramm aus Znaim.)

Ad. Böhringer, über den platonischen Gorgias (1870, Karlsruher Lyceumsprogramm.)

Im Dialoge **Kratylos** wird über die Wortbildung gehandelt und die Frage erörtert, ob die Namen den Dingen durch eine natürliche Angemessenheit oder durch willkürliche Bestimmung und Uebereinkunft zukommen. Nachdem im ersten, mehr populären Theile des Gesprächs der Rhetor Hermogenes als Mitunterredner die Ansicht vertreten hat, dass die Sprache ein Werk willkürlicher Feststellung sei, wird im zweiten mehr philosoph-dialektischen Theile von Kratylos, dem Schüler des Sophisten Protagoras und Anhänger des Ephesiers Herakleitos, die Ansicht verfochten, dass die Sprache eine der Natur der Gegenstände entsprechende Thätigkeit sei. Sokrates selbst tritt uns hier nicht im Kampf mit sophistischen Gegnern, sondern in traulich-heiterm wissenschaftlichem Gespräche mit befreundeten Männern entgegen. Das Ergebniss der Untersuchung ist dieses: die Sprache folgt dem durch die Verbindung der Anschauungen gewonnenen Begriffe, nicht aber dieser dem Worte, das den Begriff ausdrückt; sie ist weder das Erzeugniss der natürlichen Nothwendigkeit, noch eines blind wirkenden Zufalls, sondern des Zusammenwirkens der natürlichen Empfindung mit dem selbsthätigen Gedanken; sie ist zugleich ein Kunstwerk und einer wachsenden Vervollkommnung fähig; aber sie drückt nicht die äussere Erscheinung oder das natürliche Sein, sondern das innere Wesen oder den Begriff der Gegenstände aus und ist daher nicht Abbild, sondern Symbol des Begriffs; bei ihrer weitern Entwickelung wird die ursprüngliche Bedeutsamkeit ihrer Formen und Wörter nicht selten durch zufällige Verdunkelung oder völlige Umgestaltung verwischt, ohne dass sie jedoch aufhören, den Begriff richtig auszudrücken; in ihren ersten Elementen muss sich jedoch diese ursprüngliche Bedeutung klar und rein abspiegeln; endlich aber entspricht nicht jedes Wort dem richtigen Begriffe, sondern oftmals tritt in der Sprache hervor, dass ihre Entstehung und erste Ausbildung einer Zeit angehört, wo die Thätigkeit der Phantasie die Thätigkeit des Verstandes überwog. So war der platonische „Kratylos“ nicht blos der erste Versuch, sondern zugleich die Grundlage einer wirklichen Sprachphilosophie, deren Vollendung freilich nur das gemeinschaftliche Werk einer umfassenden geschichtlichen Kenntniss der einzelnen Sprachen und einer gründlichen Philosophie des Geistes sein kann.

Th. Benfey, über die Aufgabe des platonischen Dialogs Kratylos (1866.)

H. Schmidt, Platon's Kratylos erläutert (1869.)

Im Dialog Thealtêtos sucht Platon den Unterschied des eigentlichen und wahren Wissens einerseits von der sinnlichen Wahrnehmung und andrerseits von der richtigen Meinung oder Vorstellung zu zeigen und gründet diesen Unterschied auf die Verschiedenheit der Objecte des Wissens von denen des blossen Wahrnehmens und Vorstellens. Hier zuerst erscheinen dem Platon, wie ein Traumgesicht, die Ideen des Schönen und Guten und des Seienden überhaupt in ihrem ewig sich selbst gleichen, unwandelbaren, über dem Flusse der Erscheinungen erhabnen Wesen, mit deren Gewinnung er die bis dahin unbestimmte Grenze zwischen den Gebieten der blossen Meinung und der Vernunfterkenntniss ziehen zu können glaubte. Zur Ermittelung dieser Grenze blieb ihm nur der Weg psychologischer Beobachtung der Denkthätigkeit und die Betrachtung des Denkvorganges selbst. Der den Verlauf des Gesprächs beherrschende Grundgedanke ist der Nachweis des Ganges, auf welchem die Seele durch immer zunehmende Läuterung und Vergeistigung ihrer Vorstellungen zur Erkenntniss der Wahrheit gelangt. Diesen Grundgedanken des Gesprächs stellt der treffliche Theaitêtos als Mitunterredner selber dar: das Bild des werdenden Denkers, wie er sein soll, während der Mitunterredner Theodôros aus Kyrene, der einseitige Mathematiker, sich aus den schwankenden Begriffen der Naturphilosophie des Herakleitos und aus den philosophischen Abstractionen in den sichern Hafen der Mathematik gerettet hat, die in seinen Augen recht eigentlich als die Philosophie der Jugend erscheint. Neben Platon's Theorie der Sinnesempfindung begegnet uns hier zugleich seine Anerkennung eines höhern, von den leiblichen Organen unabhängigen, ganz allein der Seele angehörenden Anschauungsvermögens, während Sokrates seine unvergleichliche Kunst der Entbindung“ oder der stufenweise fortschreitenden Gedankenentwickelung in der Seele des Schülers vertritt und auf dem Höhepunkt des ganzen Gesprächs der Philosophie eine begeisterte Lobrede hält. Wie die Götterbotin Iris die Tochter des Thaumas genannt werde, so habe die Philosophie im Gefühl einer zweifelnden Verwunderung ihren Grund, die den Geist alsobald ergreife, wenn er zuerst mit allgemeinen, über den Sinnenschein sich erhebenden Wahrheiten bekannt werde.

O. Schulze, der platonische Wissensbegriff im Dialog Theätet. 1873 (Naumburger Gymnasialprogramm.)

W. Berkusky, Platon's Theätetos und dessen Stellung in der Reihe seiner Dialoge (1873, Jenaer Dissertation.)

J. Kreienbuhl, neue Untersuchungen über den Theätet des Platon (1874, Luzerner Kantonsschulprogramm).

Der Dialog Parmenides gilt denjenigen, die an seiner Aechtheit festhalten, als Platon's tiefstes und reichstes Werk und als das höchste dialektische Kunstwerk des griechischen Alterthums. Andere gelehrte Kritiker dagegen betrachten ihn als mit ziemlicher Sicherheit nicht von Platon herrührend und entweder als von einem Megariker, oder von einem skeptischen Platoniker verfasst. Sogar dem Aristoteles hat man ihn zuschreiben wollen. Zeller (Philosophie der Griechen, II) hält ihn für ächt und für die reifste Frucht der megarischen Studien Platon's. Der Dialog handelt über die Ideen und über das Eine im Gegensatz zum Vielen. Sokrates tritt darin noch verhältnissmässig jung auf und muss sich von dem berühmten Meister der Eleaten, Parmenides, die Widersprüche in seinem Denken aufzeigen und über das Eine und Viele belehren lassen. Indem Platon mit dem Gedankengehalt des Parmenides die Dialektik seines Schülers Zênôn erfüllte, stellte er nicht blos die Grundlehren der eleatischen Philosophie viel reiner und schärfer dar, als es die Eleaten selber vermocht hatten, sondern lässt zugleich dadurch, dass er das Schroffe und Einseitige derselben auf die Spitze treibt und ihre Widersprüche in ein helles Licht setzt, die Einseitigkeiten derselben hervortreten, um die Wahrheit dieser Lehre in fortgebildeter Gestalt darzustellen und die Einheit als das Grundgesetz alles Denkens und Seins begreiflich zu machen. Allerdings ist die Dialektik im „Parmenides“ noch nicht die eigenthümlich platonische, wie wir sie in spätern Dialogen, namentlich im „Sophist“, im „Phaidros“ und im sechsten Buche vom „Staat“ beschrieben und geübt finden, sondern, vielmehr noch ganz die aus der Geometrie hergenommene eleatisch - megarische Dialektik, indem den entwickelten Folgen einer Voraussetzung ihr Gegentheil mit den daraus sich ergebenden Folgen gegenüber gestellt wird, um die Wahrheit beider Voraussetzungen an ihren nothwendigen Folgen zu prüfen. Ohne eigentlichen Abschluss bricht der Dialog plötzlich ab; sein Thema wird aber im „Sophist“ wieder aufgenommen und ergänzt.

Schramm, über Platon's Dialog Parmenides (1869, Bamberger Programm.)

A. F. Schultze, Gedanken über Platon's Parmenides (1870, Rostocker Dissertation.)

Indem der Dialog Sophistês das im „Parmenides“ abgebrochene dialektische Thema wieder aufnimmt, kündigt er sich zugleich von vornherein als eine Fortsetzung des „Theaetet“ an. Er handelt über die Sophisten und ihre Bedeutung im Allgemeinen, wie über den Unterschied der Sophistik von der wahren Philosophie und verfolgt die doppelte Aufgabe, den tiefern

Grund und Mittelpunkt der Sophistik darzustellen und als trügerisch nachzuweisen, zugleich aber die Grundzüge der wahren Dialektik aufzustellen. Ihr Erkenntnissgebiet wird als das Nichtseiende bezeichnet und aus dem Eingehen des Nichtseienden in das Vorstellen der Irrthum zu erklären gesucht.

R. Pilger, die Athetese des platonischen Sophistes (1869, Berliner Gymnasialprogramm).

K. Waldfogl, über den platonischen Dialog „der Sophist“ oder vom Sein (1870, Rostocker Dissertation).

Der Dialog Politikos handelt vom Staatsmanne und dem Gebiete seines Erkennens und Handelns. Der Grundgedanke des Dialogs ist der Gegensatz der ächt philosophischen Staatskunst und der falschen sophistischen Politik; die Darstellung des wahren Dialektikers als des rechten Staatsmannes, im Gegensatze zum Sophisten als dem unächten Staatsmanne, ist die Aufgabe des Dialogs; die Seele desselben aber der von Platon einem Fremden aus Elea in den Mund gelegte wunderliche Mythus vom goldnen Zeitalter und der Lebensweise der unter Kronos Lebenden, welche als das Ideal erscheint, dem das gegenwärtige Staatsleben eines von früherer Unschuld und Seligkeit abgefallenen, von den Göttern verlassenen und von vielfachen Uebeln heimgesuchten Geschlechts sich möglichst anzunähern streben soll. Wie Platon die goldne Zeit hier in die ferne Vergangenheit setzt, so sucht er sie später (im Kritias-Fragmente) auf den Inseln der fernen „Atlantis“. Die Schilderung dieser Urzeit wird zugleich mit einer phantastischen pythagoräischen Naturphilosophie ausgeschmückt, deren weiter ausgebildete Grundzüge uns im „Timaios“ begegnen. Auch die von Pythagoras und Empedokles aufgenommene Lehre von der Seelenwanderung wird hier vorgetragen.

Der Dialog Phaidros ist wahrscheinlich bei der Eröffnung der Lehrthätigkeit Platon's in Athen abgefasst. Indem er über die Kunst der Rede handelt, ist er zugleich eine Rechtfertigung der eignen Lehrthätigkeit Platon's für das wahre Ziel der Philosophie, nämlich die Erkenntniss der Ideen und die dieser Erkenntniss entsprechenden Lebensführung. Hier zuerst wird in einem prachtvollen Mythus die Begriffsbestimmung der philosophischen Liebe oder des Eros (des philosophischen Triebs) versucht, dessen Verherrlichung später das platonische „Gastmahl“ giebt.

A. B. Krische, über Platon's Phädrus (1848, abgedruckt aus den „Göttinger Studien“ 1847.)

W. Hinze, über Plan und Gedankengang in Platon's Phädrus (1874, Königsberger Dissertation.)

H. Bonitz, zur Erklärung des platonischen Dialogs Phädrus (1874, in der Festschrift zur dritten Säkularfeier des Gymnasiums zum grauen Kloster in Berlin.)

Das platonische Symposion (Gastmahl) stellt in einer Reihe von Lobreden über die Liebe die verschiedenen Auffassungen und Grade bis zur höchsten, der von Sokrates vertretenen, Ansicht von derselben dar, worauf schliesslich Sokrates von Alkibiades als die sichtbar-lebendige Darstellung des philosophischen Triebs und Charakters, als echter Liebhaber und Priester des Eros oder der Liebe zum Einen und Ewigen, zum Schönen und Guten verherrlicht wird. Der Dichter Agathôn (dies ist die Situation des Dialogs) hat in der Tragödie den Preis gewonnen, und seine Freunde feiern das Siegesfest. Sie haben am ersten Tage dem Weine schon ziemlich zugesprochen, jetzt am zweiten Tage soll Jeder nach Belieben trinken, während sie rechts in der Reihe herum den Eros preisen wollen. Der jugendliche Phaidon beginnt, indem er im Anschluss an die Mythologie und die Dichter den Eros als den ältesten, herrlichsten und mächtigsten Gott preist. Pausanias folgt, um einen doppelten Eros, eine sinnliche und höhere Liebe, zu unterscheiden und den himmlischen Eros zu verherrlichen. Der Arzt Eurymachos folgt, um als Sprecher der Naturphilosophie in der Natur, in der Heilkunde, in der Musik das Walten des Eros nachzuweisen, indem er sich auf des Herakleitos Lehre vom Einen, in sich Unterschiedenen beruft. Nun nimmt der Komödiendichter Aristophanes das Wort und schildert mit poëtischer Laune und Feinheit die Liebe als den Zug und Trieb der Seele nach der Lebensvollendung und dadurch bedingten Beseligung. Aus einem ursprünglich mannweiblichen einigen Wesen von Zeus in zwei getrennte Hälften getheilt, ist dem Menschen die Liebe angeboren, die der Trieb ist, die ursprüngliche Natur wieder herzustellen und im Verlangen nach Vereinigung den Riss zu heilen. Darauf giebt Agathon ein Bild der von den Sophisten gelehrten zierlichen Redekunst, indem er den Eros als den jüngsten und ewig jungen Gott preist, als den schönsten und mächtigsten zugleich, der selbst den Ares (Kriegsgott) bezwingt und zugleich als Meister der Musen Jeden zum Dichter macht und der rechte Führer und Begleiter durch das Leben ist. Während Alles dem Dichter-Gastgeber zujauchzt, bleibt nur der Silen Sokratês stumm, bis er sich zu der Erklärung herbeilässt, er sei fast darüber erstarrt, dass er in der Rede Agathon's das Gorgische Haupt (Gorgonengesicht) als Abbild des Sophisten Gorgias erblickt habe und daraus das Streben erkenne, der zu preisenden Sache nur recht viel Schönklingendes beizulegen, ohne sich an die Wahrheit zu kehren. Sokrates verwickelt den Agathon in ein Gespräch, indem er sich anstellt, als wolle er sich durch einige an denselben gerichtete Fragen belehren.

Nach diesen Fragen erzählt er, wie ihn die weise Mantineerin Diotima einst durch ein Gespräch auf die rechte Auffassnng der Liebe gewiesen habe, die nur das Streben und Verlangen nach dem Guten und Schönen, noch nicht deren Besitz sei. Eros sei kein Gott, sondern nur ein Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen, ein Dämon, das Band zwischen Himmlischem und Irdischem. Eine symbolische Dichtung (platonischer Mythus) veranschaulicht den Gedanken, dass Eros ein Kind des im Garten des Zeus nektarberauscht entschlummerten Reichthums und der neben ihm ruhenden Armuth sei und selber bedürftig nach dem Reichthum des Schönen und Guten strebe, also immer philosophire, d. h. nach Weisheit strebe und überall dem Schönen nachgehe. Unterdessen kommt der lockere Alkibiades, trunken von Wein, mit Kränzen geschmückt nnd von Flötenspielerinnen begleitet noch spät zum Gastmahle, um dem Sokrates noch selbst eine Lobrede zu halten. Hässlich wie eine Silensmaske in den Werkstätten der Künstler, sei er das Gehäuse eines Götterbildes: tapfer im Krieg, tüchtig im Ertragen von Beschwerden, froh nnter Fröhlichen, und ohne beim Becher die Besonnenheit zu verlieren, führe derselbe scheinbar die lächerlichsten nnd gewöhnlichsten Reden, die sich wie ein Silensfell ausnehmen; er spreche von Packeseln, Schmieden, Schustern und Gerbern; wer aber dahinter blicke, finde diese Reden vernünftig und gottvoll. Der biedere Sohn des Bildhauers und der Hebamme ist damit einverstanden, streicht seinen Preis stillschweigend ein, und es wird nun natürlich stark fortgebechert. Einige von der Gesellschaft schieben sich fort, Andere nicken ein; nur Agathon, Aristophanes und Sokrates selber bleiben munter und trinken aus einem grossen Pokal nm die Wette. Bei der Fortsetzung ihrer Gespräche sucht Sokrates Beide zu dem Geständnisse zu bringen, dass der wahre Tragiker auch Komiker sei. Endlich schlafen auch Agathon und Aristophanes ein, und als der Morgen aufleuchtet, sitzt Sokrates mutterselig allein, seinen Betrachtungen überlassen. Er nimmt ein Bad, geht dann in das Lyceum, wo er sich den Tag über herumtreibt, um erst am Abend in seine Wohnung zurückzukehren.

C. Fortlage, philosophische Meditationen über Platon's Symposion (1835) und: Ueber das Gastmahl des Platon (in „Sechs philosophische Vorlesungen“, 1869.)

E. Zeller, Platon's Gastmahl übersetzt und erläutert (1857.)

J. H. Deinhardt, über den Zusammenhang des platonischen Symposions (1875, Bromberger Gymnasialprogramm.)

Im Dialoge Phaidôn lässt Platon den sterbenden Sokrates die Unsterblichkeit der Seele beweisen und zugleich darthun, wie in der philosophischen Erkenntniss und ihrer Bethätigung für die Seele das höchste und bleibende Gut liege. Zugleich wird darin die Todesfreudigkeit des Gerechten veranschaulicht.

G. F. Rettig, über Platon's Phaidon (1845).

A. Bischoff, Platon's Phädon; eine Reihe von Betrachtungen zur Erklärung und Beurtheilung des Gesprächs (1866).

P. Zimmermann, die Unsterblichkeit der Seele in Platon's Phädon (1869, Leipziger Dissertation).

Th. Landmann, Tendenz und Gedankengang des platonischen Dialogs Phädo (1871, Königsberger Realschulprogramm).

A. Paudler, Composition des platonischen Phaidon (1873, Gymnasialprogramm aus Böhmisch Leipa).

Im Dialoge Philêbos, welcher über das Gute und die Lust handelt, bekämpft Sokrates die Kyniker und Kyrenaiker als Vertreter der Lustlehre und sucht mit der Erklärung der Entstehung der Lust und der Unlust zugleich den innern Widerspruch nachzuweisen, welcher sowohl in der nicht von Einsicht begleiteten Lust, als in dem nicht mit Lust verbundenen Wissen enthalten ist. Darum gilt ihm die Lust nicht als das erste und auch nicht als das zweite Besitzthum, sondern als das Erste das Maass und das Gehörige und Alles, was die ewige Natur erwählt hat, als das Zweite aber das Wohlgeordnete und Schöne nnd Vollendete, als das Dritte Vernunft und Einsicht, als das Vierte Erkenntnisse, Künste und richtige Vorstellungen, als das Fünfte die reinen Lüste. „Ein Weniges ist noch übrig“, so schliesst der Philêbos, und dies wird eben dasjenige sein, was Sokrates im Anfange mit den Worten angedeutet hatte, dass die Vernunft des einzelnen Menschen als solchen nicht das Gute selbst sei, wohl aber die wahrhafte und göttliche Vernunft.

G. Schneider, die Ideenlehre in Platon's Philebos (1874, in „Philosophische Monatshefte, Bd. 10, S, 193—210.)

Der Diaolg Der Staat, welchem die Platoniker den zweiten Titel „Von der Gerechtigkeit“ gaben, besteht aus 10 Büchern und umfasst in einem Gespräch von etwa 16 Stunden Dauer die höchsten Spitzen der platonischen Dialektik, Ethik und Religionslehre. Nach der im ersten Buche enthaltenen Einleitung werden die Grundzüge einer auf die vier Cardinaltugenden gebauten Staatslehre ausführlich entwickelt. An die darauffolgenden höchsten Ergebnisse der platonischen Philosophie und der dialektischen Kunst schliessen sich im achten und neunten Buch geschichtliche Schilderungen des Bestehenden und im zehnten Buch die Grundzüge der sittlichen Weltordnnng an. In der ersten Hälfte des sechsten Buchs schildert Platon das Wesen des Philosophen und nennt einen solchen denjenigen, welcher dasjenige Wissen liebe, welches ihm die unvergäng-

liche, nicht zwischen Entstehen und Vergehen schwankende Wesenheit kundgebe. Daraus wird weiter gefolgert, dass ein solcher sich nothwendig von allem Trug abwende und der Wahrheit zugethan bleibe, die der Weisheit am Verwandtesten sei; dass ferner der Philosoph von blos leiblichen Genüssen und vergänglichen Dingen abgewendet, frei von der Sorge um alles Kleine die Grösse einer Gesinnung besitze, welche den Geistesblick auf alle Zeit und auf alles Wesen richte; dass der Philosoph endlich für das Gemeinschaftsleben geeignet sei und das Wesen der Gerechtigkeit inne habe. Der Form nach ist der platonische „Staat" in Wahrheit ein geistvolles Kunstwerk, in welchem des Verfassers Geisteseigenthümlichkeit auch am Sichtbarsten hervortritt; darum ist dieser grosse Dialog von Alters her für Platon's bedeutendstes Schriftwerk und für die Hauptquelle seiner Philosophie angesehen worden. Dem Urtheil der Verehrer der platonischen Geistesrichtung leiht Steinhart Worte, indem er sagt: „die weltgeschichtliche Bedeutung dieses Werkes besteht darin, dass dasselbe zwei entgegengesetzte Weltanschauungen zu vereinigen und die starren Formen des absterbenden Alterthums mit dem Geist einer neuen Zeit zu durchdringen sucht, deren dämmernde Umrisse bereits vor Platon's prophetischem Geist aufstiegen. Während er einerseits das Staats- und Bildungsprincip der griechischen Welt noch einmal auf die Spitze treibt, erhebt er sich andrerseits mit Durchbrechung aller geschichtlichen Schranken so hoch über die ethischen und religiösen Ansichten und Lebensformen des Alterthums, dass der platonische Staat als ein wahrhaft prophetisches Buch, als einer der bedeutensten Vorläufer des Christenthums angesehen werden kann." Dem gegenüber stehe das Urtheil, das Eduard Dühring in seiner „kritischen Geschichte dor Philosophie" fällt: „Der platonische Staat wird mit seinen Kühnheiten als eine Utopie von schöner Form und als ein Muster, welches von den spätern Erzeugnissen dieser Gattung nicht erreicht wurde, mit vollem Rechte gelten können. Sobald man das platonische Staatsideal in seinen greifbarsten Elementen vorführt, wird dasselbe in der That fast zur Carikatur. Ehe und Eigenthum lassen sich durch keine Philosophie abschaffen, auch wenn derselben eine priesterliche Art von Herrschaft vindicirt und diese für sie in einem eignen Stande verwirklicht wird. Der spiritualistische Zwang, welchen der platonische Traumstaat mit sich bringt, findet nicht einmal in irgend einer Priesterhierarchie seines Gleichen. Der Rigorismus gegen die Naivität und natürliche Moral der alten Dichter überbietet jegliches Puritanerthum, wie es sich irgendwo in der Welt verwirklicht haben möge, und ist ausserdem fast eine Ironie auf den ästhetischen Grundzug der platonischen Philosophie zu nennen".

F. Delbrück, Einleitung in Platon's Werk vom Staat (1821, in den Jahrbüchern der preussisch-rheinischen Universität zu Bonn, I. S. 315 ff.)

Th. E. Bacher, die dramatische Composition und rhetorische Disposition der platonischen Republik (1862 und 1874. Augsburger Gymnasialprogramme).

W. Wiegand, das erste und zweite Buch des platonischen Gottesstaates. 1870.

K. F. Hermann, die historischen Elemente des platonischen Staatsideals (in dessen „Gesammelte Abhandlungen", 1849 S. 132 bis 159).

E. Zeller, der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit (1859, wiederabgedruckt in dessen „Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts", 1865, S. 62 bis 81).

Der Dialog Timaios handelt über Gott und die Welt und schliesst sich auf das Genaueste an den „Staat" an, dessen wesentlicher Inhalt in einer mythischen Erzählung wiederholt wird. Der Dialog gliedert sich in drei Haupttheile. Nach einem einleitenden Gespräche des Sokrates mit drei Freunden wird zunächst dem Pythagoräer Timaios, einem aus der unteritalischen Stadt Locroi (Locri) stammenden Freunde Platon's, die Naturphilosophie Platon's in den Mund gelegt. Nachdem ein allgemeiner Ueberblick über das Weltall oder den Kosmos als eines beseelten und vernunftbegabten körperlichen Wesens gegeben ist, wird zuerst das Wesen der von Empedokles aufgenommenen vier Elemente und die mathematische Nothwendigkeit ihrer Vierzahl entwickelt. Als Totalität aller Elemente und als vollkommenster Körper kann die Welt nur in Kugelform gedacht werden und nur die Kreisbewegung kann ihr zukommen. Auf eine Erörterung über die Entstehung der Zeit folgt alsdann die Bildung der Einzelseelen und der mit ihnen verbundenen, aus den vier Elementen gemischten Körper, sowie die Entstehung der verschiedenen Gattungen beseelter Wesen, der Gestirne, der von den Sternen zur Erde herniedergezogenen menschlichen Seelen, der leiblichen Organe und der Sinne. Im zweiten Haupttheile des Dialogs wird das Wesen des stofflichen Urgrundes aller Dinge, gewissermaassen des Urelementes, untersucht; sodann werden die Modificationen und Mischungen der vier Elemente und die daraus hervorgehenden Formen und Naturerzeugnisse betrachtet, indem die Mischung und Scheidung der Elemente nicht als eine qualitative Verwandlung, sondern als eine auf geometrische Gesetze zurückgeführte Zusammensetzung und Auflösung, als ein blosses Zusammen- und Auseinandertreten regelmässiger Körper aufgefasst wird. Daran schliesst sich die Erörterung der verschiedenen Eindrücke, welche die Naturerscheinungen auf das Empfindungsvermögen und die Sinnes-

organe lebender Wesen, insbesondere des Menschen machen. Die Entstehung der Empfindung wird aus der Berührung gewisser Elemente oder elementarer Mischungen mit den aus ähnlichen Grundstoffen bestehenden Sinnesorganen erklärt. Dabei werden die nothwendigen natürlichen Ursachen von den im göttlichen Willen liegenden Ursachen unterschieden. Der dritte Haupttheil des Dialogs ist der Betrachtung des Menschen und seines leiblichen Organismus gewidmet, welcher zugleich als Erzeugniss der Elemente und ihrer Mischung und als ein Werk der göttlichen Vernunft und als ein Bild des Weltganzen (Mikrokosmos, kleine Welt) aufgefasst wird. Es wird weiterhin von krankhaften Zuständen und ihrer Heilung gehandelt, eine Classifikation der Krankheiten versucht und der Satz ausgesprochen, dass die wahre Heilkunst von der Seele ausgehen und wesentlich sowohl Ethik, als Erziehungslehre und Gymnastik sein müsse. Bei der Betrachtung der Stufenfolge des Thierreiches wird zugleich eine eigenthümliche Auffassung der Seelenwanderung vorgetragen. Mit seinem für die Wissenschaft unserer Tage ganz wüsten Inhalte ist der „Timäus" für die Gegenwart interesselos. Er zeigt die Kindheit der damaligen Naturkunde, die den Mangel an Empirie durch ausschweifende Phantasieen zu ergänzen suchte. Die Naturphilosophie Platon's ist das schwächste Erzeugniss des phantasiereichen Denkers, der sich hier mehr, wie in irgend einem andern seiner Werke, auf der schmalen Grenzscheide zwischen Poesie und Philosophie bewegt. Darum gerade stand der platonische „Timaios" bei den neuplatonischen Erklärern sehr hoch. Aus dem Alterthum ist die Uebersetzung des Chalcidius nebst dessen Commentar (aus dem vierten christlichen Jahrhundert) noch theilweise erhalten.

H. Martin, études sur le Timée de Platon (1841) in zwei Bänden.

A. Boeckh, über die Bildung der Weltseele im Timaeus (1807, wieder abgedruckt in dessen gesammelten kleinern Schriften, 1866, Bd. III, S. 109 bis 180.)

W. Hocheder, das kosmische System des Platon, mit Bezug auf die neuesten Auffassungen desselben (1855, Aschaffenburger Programm.)

Eine unvollendete Fortsetzung des „Timaios" ist das Bruchstück des Dialogs Kritias, worin in der Schilderung des Staates der Atlantis eine erdichtete oder geträumte politische Urgeschichte von Athen vorgetragen wird.

Das letzte Schriftwerk Platon's sind die Gesetze, welche erst nach seinem Tode durch den Opuntier (aus Opûs gebürtigen) Philippos herausgegeben, nach andern Nachrichten nach einem von Platon hinterlassenen Entwurf ausgearbeitet worden sind. Der das Gespräch leitende Gast aus Athen scheint den Platon selbst vorstellen zu sollen. Den Inhalt desselben bildet eine Skizze des zweitbesten Staates.

Von unächten Schriften, die dem Platon fälschlich beigelegt worden sind, finden sich in der Müller'schen Uebersetzung der Werke im siebenten und achten Bande noch aufgenommen die Dialoge Eryxias oder der Reichthum, Kleitophôn oder der gerechtfertigte Tadel, Hipparchos oder der Gewinnsüchtige, Minos oder das Gesetz, Axiochos oder das Eitle der Todesfurrht, das dreizehnte Buch der „Gesetze" oder der echte Weise, der Gerechte oder das wahre Dichterwort, die bürgerliche Tüchtigkeit, oder ob Staatsweisheit angeboren oder lehrbar sei, Dêmodokos oder der öffentliche und der besondere Verkehr, Sisyphos oder der Rathspfleger, die Begriffsbestimmungen und sämmtliche unter Platon's Namen überlieferte Briefe.

Die meistentheils mit grosser Sorgfalt ausgearbeiteten Schriften Platon's haben als schöne schriftstellerische Kunstwerke durch ihre dramatisch-lebendige Form, die klaren und schönen Zeichnungen, den Reichthum und die Abwechslung des Dialogs zu allen Zeiten auf gebildete Leser eine grosse Wirkung und Anziehung ausgeübt. „Platon war (wie Lewes, der englische Geschichtschreiber der Philosophie sagt) der kunstvollste unter den Philosophen, aber unter den grossen Geistern einer der schlechtesten Forscher. Trotz einer gewissen Weitschweifigkeit und erdrückenden Umständlichkeit bei Zurückweisung trivialer Einwände hat gleichwohl Niemand die ausserordentlich schwierige Aufgabe der dramatischen Form philosophischer Debatten mit so meisterhaftem Erfolge gelöst. Diese bezaubernde Kunst wurde von der Verbindung dialektischer Schärfe mit mystischen Anklängen noch unterstützt. Der Zauber des Künstlers hat die Fehler des Denkers unsterblich gemacht und sein unglückliches Missverständniss der Methode übersehen lassen. Niemand hat einen nachtheiligeren Einfluss auf die Cultur geübt, als Platon". Ihm gilt das strenge Urtheil Kant's über die „antike Kunst, wortreich zu schwatzen". Die Uebergänge vom Standpunkt der geläufigen Vorstellungen zu philosophischen Gedanken sind für uns Moderne zu sehr mit Beispielen überladen und dadurch oft weitschweifig und langweilig. Auch hört in den grössern philosophischen Dialogen da, wo Platon wirklich wissenschaftlich wird, mit der dramatischen Lebendigkeit des Wechselgesprächs auch die Anmuth der Darstellung auf, indem dann auch nur Einer der Sprecher ist, der Andere nur Ja oder Nein sagt. Obwohl der mathematisch gebildete Geist Platon's in einseitiger Weiterbildung der ihm überlieferten philosophischen Gedanken gerade die begriffliche Abstraction

am Weitesten getrieben und dieselbe zur Himmelsleiter gemacht hat, um auf den Flügel der begeisterten Phantasie dichtend den Geist über das Stückwerk des menschlichen Wissens zur Gewissheit einer übersinnlichen Welt emporzuheben; so giebt er doch gerade die Erledigung der wichtigsten Fragen nicht mehr in philosophisch-dialektischer, sondern in poëtisch-bildlicher (mythischer) Form, indem er in den poëtisch-unbestimmten Träumen oder überschwänglichen Anschauungen der ursprünglich dorischen (pythagoräischen) Philosophie befangen bleibt. Die platonischen Mythen sind nicht etwa freie poëtische Einkleidungen von Gedanken, die dem Philosophen in anderer (begrifflicher) Form klar und gegenwärtig gewesen wären, sondern er lässt diese Form der Darstellung da eintreten, wo im Gebiete des rein Uebersinnlichen dem Geiste weder Sprache noch Vorstellungsvermögen gegeben sind. Und gerade diese bildlich-sinnlichen Vorstellungen des über die sinnliche Erfahrung Hinausliegenden sind für alle Folgezeit hindurch für ein von der Erfahrung ausgehendes Denken und Forschen nur Hindernisse und Irrlichter gewesen.

C. R. Volquardson, über die Mythen bei Platon. 1871.

J. Deuschle, die platonischen Mythen, besonders der Mythus im Phädrus. 1854.

E. Forster, die platonischen Mythen (1873, Rastätter Gymnasialprogramm.)

Obwohl sich im neunzehnten Jahrhundert seit Friedrich Schleiermacher die tüchtigsten Kräfte mit allem Aufwand kritischen Scharfsinnes und philologischer Gelehrsamkeit darum bemüht haben, die wirklich von Platon verfassten Dialoge von den ihm später untergeschobenen auszuscheiden und überdies die Entstehung, Abfassungszeit und Aufeinanderfolge dieser ein halbes Jahrhundert schriftstellerischer Thätigkeit umfassenden Urkunden der Philosophie Platon's festzustellen; so ist diese schwierige Doppelaufgabe bislang noch keineswegs gelöst und wird voraussichtlich in vielen Punkten auch ungelöst bleiben. Da es nicht überall feststeht, wie sich im Geiste Platon's die Grundanschauungen seiner Philosophie allmälig entwickelt haben, so ist es selbst bei Zuhülfenahme der mit kritischer Besonnenheit gearbeiteten Auslassungen des Aristoteles über Platon (E. Zeller, über die aristotelische Darstellung der platonischen Philosophie, in dessen „platonischen Studien", 1839, S. 197—300) überdiess eine schwierige Aufgabe, aus den nur gesprächsweise verlaufenden und an verschiedene Sprecher vertheilten Gedankenentwicklungen seine Philosophie in ihrem innern Zusammenhange zu entwickeln. Doch ist uns durch Diogenes Laërtios die bereits im Alterthum herrschende Ansicht verbürgt, dass sich bei Platon die früher gesonderten drei Hauptrichtungen des philosophischen Denkens, nämlich die mit der Erkenntnisslehre sich beschäftigende Dialektik, die auf das Verständniss der Welt gerichtete Naturphilosophie (Physik) und die auf das Verständniss des sittlich-politischen Lebens der Menschen zielende Ethik zuerst beisammen finden. Und diese bereits von Platon's Schüler Xenokrates gebrauchte Dreitheilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik, welche auch bei Aristoteles als bekannt vorausgesetzt wird, ist seitdem in der Philosophie stehend geworden.

Den Ausgangspunkt des Philosophirens bildet bei Platon das gewöhnliche Bewusstsein, dessen Standpunkt nach seiner theoretischen wie praktischen Seite widerlegt werden soll. Die sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung ist noch kein wirkliches Wissen, welches nur allein Wahrheit enthalten kann. Ebenso ist andrerseits die landläufige Tugend, die auf blosser Gewöhnung beruht und noch ohne Einsicht in die Gründe des Handelns ist, noch nicht die philosophische Tugend, welche allein vom Zufall und von den Umständen unabhängig ist und auf dem Wissen des Guten beruht. Ebenso unhaltbar ist jedoch nach Platon der Standpunkt der Sophistik, auf welchem der Mensch, wie er geht und steht, das Maass aller Dinge sein soll, sodass hiernach für Jeden eben dasjenige wahr wäre, was ihm wahr erscheint, und für Jeden recht, was ihm gut dünkt. Wäre Ersteres richtig, so gäbe es überhaupt keine Wahrheit und kein Unterschied zwischen Wissen und Nichtwissen. Wäre andrerseits der praktische Grundsatz der Sophistik richtig, so würde kein verständiges und zweckmässiges Handeln möglich sein. Als Rhetorik zeigt die Sophistik nur die Kunst, der Menge statt des Wesens blos den Schein vorzuspiegeln, die Launen der Menge zu studiren und geschickt zu behandeln. Von der Tugend versteht und besitzt der Sophist Nichts, sondern er preist nur wie ein Krämer oder Handwerker seine Waare an, wie sie auch beschaffen sein möge. Entspringt dagegen die Philosophie aus der göttlichen Begeisterung, aus dem Streben der sterblichen Natur nach dem Ewigen und aus dem Verlangen nach der Verwirklichung der ewigen und wandellosen Schönheit; so kommt es dem Philosophen zu, das Seiende als solches, das Wesen und den Begriff der Dinge zu erkennen. Eigentlicher Gegenstand der Philosophie (sagt Platon in der Republik) ist dasjenige, was die Vernunft als solche mittelst des dialektischen Vermögens ergreift, indem sie die Voraussetzungen des philosophischen Standpunkts nicht zu Prinzipien, sondern wirklich zu blossen Voraussetzungen macht, gleichsam zu Auftritten und Schwungbrettern, um von ihnen aus zum Unbedingten, als dem Prinzip von Allem zu gelangen und nach der Ergreifung des letzteren durch Verfolgung dessen, was daraus folgt, wiederum

zum Besondern herabzusteigen, sodass sie sich nun überall keines Sinnlichen mehr bedient, sondern rein aus Begriffen und durch Begriffe zu Begriffen fortgeht. Das Mittel aber, den Begriff frei von aller sinnlichen Form zu ergreifen und zu entwickeln, ist die Dialektik, welche nach der ursprünglichen Bedeutung des griechischen Wortes die Kunst ist, eine wissenschaftliche Unterredung zu führen, d. h. im Gespräch durch Frage und Antwort Erkenntnisse zu entwickeln, was aber nur möglich ist, indem stufenweise von der sinnlichen Erscheinung zum Unbedingten, zur Ergreifung der reinen Vernunftbegriffe oder Ideen fortgeschritten wird, die das allein wahrhaft und wesenhaft Seiende sind. Der philosophische Trieb vollendet sich zwar in der wissenschaftlichen Betrachtung, in der Hinwendung des geistigen Auges zu den Ideen, andrerseits ist aber dazu nur derjenige fähig, welcher gelernt hat, sich aus dem Ocean der Sinnlichkeit zu erheben, von der Herrschaft des Körpers zu befreien.

P. Höfer, die Bedeutung der Philosophie für's Leben nach Platon dargestellt. 1870.

D. Peipers, die Erkenntnisslehre Platon's, mit besonderer Rücksicht auf den Theätet untersucht. (1. Theil der „Untersuchungen über das System Platons") 1874.

Den Inhalt der platonischen Dialektik bildet die Ideenlehre. „Von Jugend auf (so äussert sich Aristoteles) mit Kratylos und der heraklitischen Lehre vertraut, dass alles Sinnliche im beständigen Flusse und kein Wissen davon möglich sei, blieb Platon dieser Ansicht auch in der Folge getreu, eignete sich aber zugleich die sokratische Philosophie an, welche unter Ausschluss der allgemein naturwissenschaftlichen Fragen sich mit ethischen Untersuchungen beschäftigte, um in diesen zuerst zu Begriffsbestimmungen zu gelangen. So kam Platon zu der Ansicht, dass sich das philosophische Thun auf etwas Anderes, als das Sinnliche beziehe, und nannte diese Art des Seienden „Ideen", an welchen die daneben stehenden sinnlichen Dinge nur Theil hätten. Diese Bezeichnung „Ideen" ist übrigens nur ein veränderter Ausdruck für die pythagoräische Lehre, dass die Dinge Abbilder der Zahlen seien. Ausserdem theilte Platon auch je einem von seinen zwei Elementen, dem Eins und der Materie, die Ursache des Guten und Bösen zu, worin ihm schon Empedokles und Anaxagoras vorangegangen waren." So Aristoteles, und in der That ist Platon's Ideenlehre nur eine Fortbildung und Weiterentwickelung der eleatischen Lehre vom unsinnlichen Sein, als dem allein wahrhaft Wirklichen. Da das wahrhaft Seiende, so lehrt er, nicht als eine abstracte, sondern als eine concrete (bestimmte) Einheit gefasst werden darf, so muss eine Vielheit solcher Einheiten angenommen werden, deren jede ewig und unveränderlich, von aller Unvollkommenheit des sinnlichen Daseins unberührt, nicht sinnlich wahrnehmbar, also übersinnlich sei und einen bestimmten Inhalt habe. Die Idee ist das bestimmte Wesen oder Was der Dinge oder was jedes Ding an sich ist, also das Allgemeine und wahrhaft Wirkliche in dem sinnlich erscheinenden Einzelnen und das Eine, sich selbst Gleiche im Mannigfaltigen. Als einfaches, für sich seiendes, selbständiges, vollkommenes, unkörperliches und unräumliches Wesen beharrt jede Idee im Wechsel der Erscheinungen und bleibt sich immer gleich. Als lebendige Kräfte sind die Ideen die ewigen Musterbilder, von welchen die sinnlichen Einzeldinge nur Nachahmungen, Abschattungen oder Abbilder sind. Es giebt also so viele Ideen, als es Gattungen und Arten von Dingen giebt, auch die geringsten und unscheinbarsten nicht ausgenommen, und wo nur eine Vielheit oder Mannigfaltigkeit von Einzeldingen mit einem gemeinsamen Namen bezeichnet wird, ist auch eine gleichnamige Idee vorauszusetzen. Diejenige Idee aber, welche alle andern Ideen unter sich befasst, ist die Idee des Guten. Wie in der sichtbaren Welt die Sonne zugleich Leben und Erkenntniss hervorbringt, wie sie das Auge erleuchtet und die Dinge sichtbar macht, zugleich aber auch Alles zum Wachsthum bringt; so ist in der übersinnlichen Welt das Gute die Quelle alles Seins und Wissens, des Erkennbaren, wie des Erkennens selbst, und wie die Sonne höher ist, als das Licht und das Auge, so ist das Gute höher, als das Sein und das Wissen. Die Idee des Guten ist die Ursache und wirkende Kraft alles Seins und die göttliche Vernunft eins und dasselbe mit dem Guten.

K. Stumpf, Verhältniss des platonischen Gottes zur Idee des Guten, 1869 (Separatabdruck aus der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", Bd. 54, S. 83 ff.)

A. Fouillé, la philosophie de Platon, exposition historique et critique de la théorie des idées (1869).

Th. Achelis, über Platon's Metaphysik. 1873.

S. Ribbing, genetische Darstellung der platonischen Ideenlehre. 1863—64 (zwei Bände).

G. Behncke, Platon's Ideenlehre im Lichte der aristotelischen Metaphysik. 1873 (Programm des Friedrich-Wilhelmgymnasiums in Berlin).

Den Ideen gegenüber, als dem allein wahrhaft Seienden, ist das sinnliche Dasein das Nichtseiende, insofern ihm nur eine gewisse Art von Sein zukommt und dasselbe eigentlich immer nur w i r d, aber niemals i s t. Als bildsame Masse ist die Unterlage des Seienden eine unwahrnehmbare und gestaltlose Wesenheit, die alle Gestalten anzunehmen fähig ist, oder der unvergängliche, unbegrenzte Raum für alles Werdende, worin sich auch Alles wieder auflöst. Den erst später üblich gewordenen Ausdruck (*hylé*,

Materie) gebraucht für diese Unterlage alles sinnlichen Daseins Platon noch nicht und sagt, es sei schwer, dieselbe mit Worten zu bezeichnen, da sie weder durch das Denken, noch durch die Sinnesempfindung, sondern nur durch eine Art von Schluss erfasst werden könne. Im Hinblick auf die ewigen Musterbilder (Ideen) hat der Weltbildner (Dêmiûrgos) nach dem Muster des Selbstlebendigen die Welt geschaffen, und da ein solches ohne Seele nicht möglich ist, so bildete er zunächst die Seele, durch welche allein sich die Vernunft dem Körperlichen mittheilen kann. Diese Weltseele begreift alle Zahl- und Maassverhältnisse, sowie die danach geordnete Formbestimmtheit der Dinge ursprünglich in sich, ist ganz Zahl und Harmonie, und ihre Thätigkeit theils Bewegen, theils Erkennen. Das Detail der platonischen Naturphilosophie (vergleiche das oben über den Inhalt des Dialogs „*Timaios*" Bemerkte) hat mit Platon's philosophischen Grundanschauungen Nichts zu schaffen und für die Geschichte der Philosophie ist ohne Interesse, was er über das Weltgebäude und seine Theile, über die Entstehung der Welt, über die Bildung der vier Elemente zum Theil in bildlicher (mythischer) Darstellung vorbringt. Es liegt dabei die Anschauung zum Grunde, dass die Welt als gewordener seliger Gott ein vollkommenes lebendiges Wesen und das vollkommenste sichtbare Abbild des ewigen unsichtbaren Gottes sei. Mit Platon's philosophischen Grundgedanken berühren sich näher seine Anschauungen über den Menschen, der durch seine Seele eine hohe Stellung einnimmt. Ursprünglich leiblos sanken die Seelen durch eigne Schuld zur Erde in ein leibliches Dasein herab. Als nun die Seele in den Körper eingepflanzt wurde, kam zu ihrem unsterblichen, göttlichen Wesen ein sterblicher Bestandtheil hinzu, sodass die Seele aus einem sterblichen und göttlichen, einem vernünftigen und unvernünftigen Theile besteht. Die bessere Hälfte des unvernünftigen Theils ist der Muth, welcher ohne vernünftige Einsicht als blinder Trieb wirkend doch zur Unterordnung unter den vernünftigen Theil geneigt ist, indem er im Dienste der Vernunft die Begierde nach Wohlleben und Genuss bekämpft, während er seinem unedlern Theile nach derjenige Theil der Seele ist, welcher die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse begehrt. Die Vernunft hat ihren Sitz im Kopf, der Muth in der Brust, der begehrende Theil im Unterleib. Alle diese, durch eigne Schuld in ein leibliches Dasein herabgesunkenen Seelen kehren nur dann, wenn sie endlich die Leiblichkeit überwunden haben, in ihren Urzustand zurück, an welchen sie die Wiedererinnerung behalten haben. Aus dieser Wiedererinnerung wird auch einer der Beweise für die Unsterblichkeit geführt, welche im „Phaidôn" dem sterbenden Sokrates in den Mund gelegt sind. Wenn Alles (so lautet der Analogieschluss aus dem allgemeinen Naturgesetz) aus seinem Gegensatze entsteht, so erzeugt sich auch das Leben nur aus dem Tode, und die Seele muss aus dem Tode wieder erstehen. Da ferner die Begriffe vom Wesen und von den Verhältnissen der Dinge in die Seele nicht von aussen gebracht, sondern nur aus ihr selbst entwickelt werden können, alles Lernen also nur Wiedererinnerung ist; so haben wir schon in einer frühern Zeit dasjenige gewusst, dessen wir uns erinnern, und unsere Seele muss also schon vor ihrer Verleiblichung existirt haben. Kann aber dasjenige, was nicht zusammengesetzt ist, auch nicht aufgelöst werden, so gilt dies auch von der einfachen Seele. Endlich sind Seele und Leben Eins, jedes Ding aber schliesst das Gegentheil seines Wesens von sich aus, also auch das Leben den Tod, sie muss darum unsterblich sein.

J. Steger, platonische Studien. III (die platonische Philosophie) 1872.

Jacobi, kurze Darstellung der platonischen Seelenlehre (1873, Gymnasialprogramm von Emden.)

A. Bölke, über Platon's Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. 1868.

Fr. Schedle, über die Unsterblichkeitslehre Platon's. (1871, Gymnasialprogramm von Triest.)

Die Sinnenwelt ist die Welt des Unvollkommenen, Schlechten, Bösen; die Aufgabe ist daher, sich über dieselbe zu erheben durch Streben nach dem Guten und durch Verähnlichung mit Gott. Nur die Ablösung der Seele von allem Körperlichen, die Reinigung und Befreiung von allem sinnlichen Empfinden, Vorstellen und Begehren ist für die Seele der Weg, zu ihrer ursprünglichen reinern und glücklichern Daseinsform zurückzukehren. Das höchste Gut ist das letzte Ziel der menschlichen Thätigkeit, und zu den Bestandtheilen des höchsten Gutes oder zu den Gütern des Lebens sind fünf Dinge zu rechnen. Zuerst Maass und Beschränkung, ohne welche überhaupt Nichts in der Welt und so auch nicht das menschliche Leben Bestand hat; sodann Harmonie, Schönheit, Vollendung, Selbstgenügedes Daseins; drittens Vernunft und Einsicht oder die Fähigkeit, Maass und Harmonie in das Denken und Handeln zu bringen; viertens die einzelnen Wissenschaften und Künste, sowie alle richtige Anschauung, die aus dem Leben sich entwickelt; endlich eine von aller Unlust freie Lust am Wissen und am Schönen, welche mit Gesundheit und Selbstbeherrschung und jeder Art von Tugend zusammen bestehen kann. Denn ein Leben ohne alle Empfindung von Lust wäre nicht wünschenswerth; zur vollendeten Glückseligkeit ist Beides, Einsicht und Lust erforderlich, nur

aber die reine, leidenschaftlose Lust am Wahren, Schönen und Guten. Dem obersten, vernünftigen Theile der Seele entspricht unter den Tugenden die Weisheit, welche der Seele zukommt, wenn die Vernunft wirklich in ihr regirt. Die Tugend des Muthes ist die Tapferkeit oder die Folgsamkeit des strebenden Theils der Seele gegen die Vernunft. Die Besonnenheit oder Selbstbeherrschung ist diejenige Tugend, welche die Unterordnung der niedern Begehrlichkeit unter die Vernunft bewirkt. Die Gerechtigkeit endlich ist diejenige Tugend, welche bewirkt, dass jeder Theil der Seele das ihm Gehörige thut, um die Gesundheit, das Wohlverhalten und die Schönheit der Seele zu erreichen. Der Staat ist theils dazu da, die Bürger zu guten Menschen zu machen, theils dazu, dass mittelst seiner die Tugend herrsche und regiere. Allerdings war die erste Ursache der Staatengründung das Bedürfniss, welches die Menschen zur Vereinigung trieb; aber der eigentliche Zweck derselben ist die Verwirklichung der Idee des Guten. Im Staate sind den einzelnen Theilen oder Kräften der Seele entsprechend, drei Stände zu unterscheiden: die Herrschenden, die Wächter als Helfer der Herrschenden und die Handarbeiter. Die Leitung des Staates und die Gesetzgebung liegt den Herrschenden ob, welche im Besitze wahrer Einsicht in die Güter und Zwecke des Lebens sind und nach Erreichung des fünfzigsten Lebensjahres Regierer des Staats werden sollen. Ihre Helfer und die Vollstreeker ihrer Anordnungen sind die Wächter oder Krieger, denen hauptsächlich die Vertheidigung des Staates nach aussen obliegt. Sie dürfen kein Eigenthum besitzen und erwerben und mit Silber und Gold sich nicht befassen. Was sie bedürfen, soll ihnen von den übrigen Bürgern geliefert werden; sie sollen zusammen speisen, wie die im Felde stehenden Truppen, und Alles mit einander gemein haben. Den Handwerkern endlich kommt als Beschäftigung und Beruf der Ackerbau, die Gewerbthätigkeit und der Handel zur Befriedigung der Lebensbedürfnisse aller Glieder des Staates zu. Die Tugend der Regierenden ist Weisheit, die Tugend der Wächter ist Tapferkeit, die Tugend der Handwerker ist Selbstbeherrschung, und die Gerechtigkeit des Staates besteht darin, dass jeder Stand das Seinige thut und seinen eigenthümlichen Lebensberuf erfüllt. So ist der Staat ein organischer Körper, ein Mensch im Grossen. Niemand, der den beiden ersten Ständen angehört, darf Eigenthum besitzen; sondern Allen soll Alles gemeinschaftlich sein. Alle Weiber der beiden ersten Stände sollen allen Männern gemein sein, keine mit keinem besonders leben. Die Anzahl der Beilager und die Erzeugung der Kinder soll unter die Aufsicht des Staats gestellt, und die Paare für das Beilager durch das Loos bestimmt werden, wobei jedoch den Regierenden frei stehen soll, die Loose klug zu mischen. Jedes Kind wird sogleich nach der Geburt in eine besondere Anstalt gebracht und einer Amme übergeben, zugleich aber dafür gesorgt, dass die Eltern ihre Kinder nicht wieder erkennen. Zwiespalt und Hader kann es in einem Staate nicht geben, in welchem die Wörter „mein“ und „nicht mein“ gar nicht ausgesprochen werden. Für Rechtshändel und gerichtliche Klagen fehlt es an jeder Veranlassung, weil ausser seinem Leibe Niemand etwas Eignes besitzt, alles Uebrige gemeinschaftlich ist. Hört das trennende und egoistische Familienleben auf, so wird ein Jeder in seinem Nächsten nicht mehr einen Fremden, sondern einen Angehörigen sehen; wem er immer begegnet, so wird er einem Bruder oder einer Schwester, einem Vater oder einem Sohne zu begegnen glauben. Die Weiber der Wächter sollen ganz ebenso, wie die Männer, erzogen werden und das Geschäft der Bewachung und Vertheidigung des Staates gemeinschaftlich mit ihnen verrichten. Es widerstrebt der weiblichen Natur nicht, die Frauen zu diesem Berufe durch Gymnastik heranzubilden. Auskleiden also müssen sich die Frauen der Wächter, da sie Tugend statt der Kleider anziehen werden, und Theil nehmen am Kriege sowohl, als an der übrigen Bewachung des Staates. Der Mann aber, der über turnende Weiber lacht, weiss nicht, was er thut. Schwierig zwar ist die Ausführung des besten Staates, aber nicht unmöglich und sogar schlechthin nothwendig, wenn der Menschheit geholfen werden soll. Um aber die Sache zu erreichen, möge die ganze Einwohnerschaft eines Staates, die über zehn Jahre alt ist, auf's Land geschickt werden und nur die minderjährigen Kinder zurückbleiben, um nach den Vorschriften des besten Staats erzogen zu werden.

K. F. Hermann, die historischen Elemente des platonischen Staatsideals (in dessen gesammelten Abhandlungen, 1849, S. 132 bis 159).

E. Zeller, der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit (1859, in der „historischen Zeitschrift“, dann in dessen „Vorträgen und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts“, 1865, S. 62—81).

Während seiner vierzigjährigen Lehrthätigkeit in Athen hatte Platon zahlreiche Schüler, unter welchen mehr Ausländer, als Atheuer waren. Darunter befanden sich: Amyntas aus Herakleа, ein Mathematiker, Aristides aus Lokroi, Aristoteles aus Stageiros in Makedonien, Athenaios aus Kyzikos, Deinostratos ein Mathematiker, Eudêmos aus Cypern, der Freund des Aristoteles, der Astronom Eudoxos aus

Knidos, Herakleides aus Pontos, der Mathematiker Hermodôros aus Syrakus, der Mathematiker Menaichmos, der Herausgeber der platonischen Gesetze Philippos aus Opûs, Platon's Schwestersohn Speusippos, der erste Vorsteher der platonischen Schule in Athen nach Platon's Tode, der Athener Theaitêtos, der Mathematiker Theudios aus Magnesia, Xenokrates aus Chalkedon und Andere. Ueber die äussere Geschichte der platonischen Schule in Athen siehe den Artikel „Akademie“.

W. S. Teuffel, Uebersicht der platonischen Literatur. 1874.
C. Beck, Platon's Philosophie im Abriss ihrer genetischen Entwickelung. 1853.
K. Uphues, Elemente der platonischen Philosophie. 1870.
A. Arnold, System der platonischen Philosophie als Einleitung in das Studium des Platon und der Philosophie überhaupt. 1858.
Fr. Michelis, die Philosophie Platon's. 1859 bis 60 (in zwei Bänden).
Fr. Susemihl, genetische Entwickelung der platonischen Philosophie. 1855—60 (in zwei Bänden).
H. von Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. 1862–75.

Platôn aus Rhodos wird als ein Schüler des Stoikers Panaitios genannt; ein anderer Platon aus Sardes wird bei Cicero als ein Epikureer seiner Zeit erwähnt.

Platonische Akademie wird im Zeitalter der Mediceer in Florenz eine freie Gesellschaft platonischer Freunde genannt, durch deren begeisterten Eifer die platonische Philosophie in Italien eine nationale Bedeutung erhalten hat. Cosmo von Medici, der königliche Bürger von Florenz, hatte zur Zeit der Florentinischen Kirchenversammlung den Geôrgios Gemistos, genannt Plêthôn, als Verkündiger der platonischen Philosophie im Abendlande gehört, den jungen Marsiglio Ficino für das Studium des Platon gewonnen und jene gesellige Verbindung von Freunden und Verehrern Platon's angeregt, deren Blüthezeit in die Zeit der Herrschaft Lorenzo's von Medici bis zum Schlusse des 15. Jahrhunderts fiel. Die Namen der philosophisch gebildeten und poëtisch angeregten Männer, welche diesem Kreise angehörten, werden von Ficinus in seinem elften Briefe aufgeführt. Es befanden sich darunter ausser Ficinus selbst, die beiden Grafen Giovanni und Francesco Pico von Mirandola, der Philologe Angelo Politiano und mehrere Dichter, die für die Belebung der nationalen Literatur des neuen Italien thätig waren. Man pflegte den Geburts- und Todestag des Platon zu feiern, in Festgesängen die alten orphischen Hymnen zu erneuern und durch literarische Erzeugnisse in Prosa und Poësie theils in lateinischer, theils in italienischer Sprache die platonische Lehre mit christlichen Anschauungen zu verschmelzen.

K. Sieveking, die Geschichte der platonischen Akademie zu Florenz. 1812.

Pleistanos aus Elis wird als Phaidon's Nachfolger in der Leitung der sokratischen Schule in Elis (der sogenannten Elischen Schule) genannt.

Plessing, Friedrich Victor Lebrecht, war 1752 zu Belleben im Saalkreise geboren, hatte in Halle, Göttingen und Königsberg seine Bildung erhalten und sich 1783 in Königsberg als Privatdocent habilitirt, als welcher er zunächst mit einem „Versuchten Beweis von der Nothwendigkeit des Uebels und der Schmerzen bei fühlenden und vernünftigen Geschöpfen“ (1783) hervortrat. Seit 1788 wirkte er als Professor der Philosophie in Duisburg, wo er 1806 starb. Seine weitern Arbeiten waren: „Osiris und Sokrates“ (1783), dann „Philosophische Untersuchungen über die Denkart, Theologie und Philosophie der ältesten Völker, vorzüglich der Griechen bis auf Aristoteles Zeiten“ (1785) und „Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums“ (1788—90) in zwei Bänden. In diesen Arbeiten hat Plessing mit mehr Beweglichkeit der Phantasie, als historisch-kritischem Geiste die hellenische Philosophie aus orientalischen Quellen abzuleiten versucht, wonach die Aegypter das Urvolk gewesen wären, von welchen die übrigen Völker ihre religiösen und philosophischen Ideen entlehnt hätten. Einen ähnlichen Standpunkt hat Eduard Röth in seiner „Geschichte unserer abendländischen Philosophie“ in den vierziger Jahren des gegenwärtigen Jahrhunderts vertreten.

Plêthôn, siehe Geôrgios Gemistos.

Plinius, der ältere (Cajus Plinius Secundus) war im Jahr 23 nach Chr. in Oberitalien geboren und im Jahr 79 bei dem Ausbruch des Vesuv als ein Opfer seines Forschereifers umgekommen. In seiner während der Regierungszeit des Kaisers Vespasianus verfassten Naturgeschichte (*Historia naturalis*) hat er das Ganze der Natur und Cultur zur Darstellung zu bringen gesucht und manche tiefe Blicke in den Zusammenhang des Menschenlebens mit dem Weltganzen gethan, indem er den Einfluss der Natur auf das Geistesleben der Menschen hervorzuheben strebte. Ohne einem der im Römerreiche verbreiteten philosophischen Systeme zu huldigen, steht er in seinem Lebenswerke zum religiösen Volksglauben in offener Opposition und neigte sich in seiner sittlichen Lebensansicht zum Stoicismus, während seine Weltanschauung ein naturalistischer Pantheismus war. Es ist billig (so hören wir ihn im Eingange seines zweiten Buches sich aussprechen), dass die Welt für eine ewige, unermessliche, unerzeugte und unvergängliche Gottheit gehalten wird. In sich selbst ein Ganzes ist sie selber das Ganze, nach aussen und innen Alles in sich

umfassend, ein Werk der Natur der Dinge und selber die Natur der Dinge. Ihre Form ist kugelrund und die Sonne ihre Seele oder besser ihre Vernunft, ihr Lenker. Sich ein Bild oder eine Gestalt Gottes zu machen, ist ein Zeichen menschlicher Schwäche. Wer Gott auch sei und wo er auch sei, so ist er ganz Sinn, ganz Gesicht, ganz Gehör, ganz Seele, ganz Geist, ganz sein eigen. An unzählige Götter glauben und sogar aus Tugenden und Lastern der Menschen solche schaffen, grenzt an Unsinn. Ihrer Hinfälligkeit eingedenk, haben die Sterblichen die Eine Gottheit in solche Theile zerlegt, damit jeder Einzelne dasjenige verehren könne, dessen er am Meisten bedürfe. Daher finden wir bei der Menge verschiedene Namen und unzählige Gottheiten. Ein Gott ist der Sterbliche, welcher dem Sterblichen nützt, und dies ist der Weg zum ewigen Ruhme. Lächerlich ist es aber zu glauben, das höchste Wesen, was es auch sei, trage für menschliche Angelegenheiten Sorge. Müsste dasselbe nicht durch ein so trübseliges und verwickeltes Geschäft verunreinigt werden? Fast möchte man fragen, was dem Menschengeschlechte wohl mehr fromme, wenn Einige gar keine Rücksicht auf Götter, Andere eine schimpfliche Rücksicht nehmen. Inzwischen haben sich, zwischen beiden Meinungen die Mitte haltend, die Sterblichen ein Wesen erfunden, welches die Erkenntniss Gottes noch mehr verwirrt. In der ganzen Welt nämlich, an allen Orten und zu jeder Stunde wird von Aller Lippen allein die Fortuna angerufen, sie allein genannt, allein angeklagt, allein zur Rechenschaft gezogen, allein erwähnt, allein getadelt, von den Meisten aber für blind und veränderlich gehalten, für unbeständig, unsicher und als eine Gönnerin Unwürdiger angesehen. Ihr wird alles Empfangene beigemessen, und in der ganzen Rechnung der Sterblichen nimmt sie allein beide Spalten ein. So sehr sind wir dem Zufall anheimgegeben, dass der Zufall selbst als Gott gilt, während doch dadurch das göttliche Wesen als ungewiss hingestellt wird. Andere verwerfen zwar auch den Zufall und schreiben den Gestirnen die Ereignisse zu, nach den Gesetzen der Geburt, und behaupten, Gott habe einmal für alle Zukunft über die Menschen beschlossen und verharre im Uebrigen in Ruhe. Diese Meinung hat sich festzusetzen begonnen, und ihr wendet sich gleicher Maassen die gelehrte wie die rohe Menge eifrig zu. Da werden denn die Mahnzeichen der Blitze, die Verkündigungen der Orakel, die Voraussagen der Wahrsager und die gleichgültigsten Dinge sorgfältig beachtet. Dergleichen Dinge regen die unvorsichtigen Sterblichen auf, damit bei allem dem das Eine gewiss wäre, dass eben Nichts gewiss ist und dass es nichts Elenderes und zugleich Stolzeres als den Menschen giebt. Gleichwohl ist für das menschliche Leben der Glaube von Nutzen, dass die Götter für das Menschenleben Sorge tragen, dass für Missethaten die Strafen, wenn auch manchmal etwas spät erfolgen, niemals ganz ausbleiben. Der Haupttrost aber für die unvollkommene menschliche Natur liegt darin, dass nicht einmal Gott Alles kann; denn weder kann er sich selbst den Tod geben, wenn er auch wollte, noch kann er den Sterblichen die Ewigkeit schenken oder Todte zurückrufen oder machen, dass wer gelebt hat, nicht gelebt habe, und vieles Andere kann er nicht bewirken. Dadurch wird ohne Zweifel die Macht der Natur dargethan und dass sie in Wahrheit das ist, was wir Gott nennen. Obgleich nun um des Menschen willen die Natur alles Uebrige geschaffen zu haben scheint, so steht doch Allen vom letzten Tage an dasselbe Geschick bevor, welches vorher das Erste war, und nach dem Tode ist sowenig für den Körper, wie für die Seele irgend ein Empfinden möglich, wie dies vor der Geburt der Fall war. Die Eitelkeit freilich möchte sich auch in die Zukunft fortpflanzen und lügt sich auch für die Zeiten des Todes ein Leben vor, indem sie den Dahingeschiedenen bald Unsterblichkeit der Seele, bald Umwandlung leiht, die Manen (Geister der Abgeschiedenen) verehrt und Wesen zu Gott macht, die sogar Menschen zu sein bereits aufgehört haben. Was ist aber der Leib für sich? wo bleibt ihm Denken, Sehen, Hören? Oder wie sollte er Empfindung besitzen? Oder welches endlich wäre der Aufenthaltsort für eine in so vielen Jahrhunderten zusammengekommene ungeheure Zahl von Seelen oder Schatten? Das sind Nichts als kindische Einbildungen der Sterblichkeit, die den Wunsch hat, niemals aufzuhören. Was für eine Thorheit ist es zu wähnen, dass im Tode das Leben sich fortsetze?

Plôtinos war (nach der Berechnung eines seiner Schüler) im Jahr 205 oder 206 nach Chr. zu Lykopolis in Oberägypten geboren und erst seit seinem 28. Lebensjahre in Alexandrien durch Ammonios Sakkas in die Philosophie eingeführt worden. Nachdem er denselben zehn Jahre lang gehört und daneben eifrig die Werke Platon's und Aristoteles studirt hatte, nahm er im Jahr 242 an einem Kriegszuge des Kaisers Gordianus gegen die Perser Theil, kam nach der Ermordung desselben nach Antiochia und von dort 244 nach Rom, wo er als Lehrer der Philosophie auftrat und den Tuscier Amelius Gentilianus aus Ameria, später den Arzt Eustochios aus Alexandrien und den Syrer Porphyrios aus Batanea (unweit Tyrus) zu Schülern gewann. Er liess bei seinem Unterricht die Schriften der ältesten Ausleger Platon's und Aristoteles' vorlesen und fügte sein Urtheil und abweichende Ansicht bei.

Anfangs lehrte er nur mündlich und erst seit seinem fünfzigsten Jahre fing er an, für geprüfte Freunde auch über seine Lehre zu schreiben. Auch vornehme Männer und Frauen schlossen sich ihm an, und er genoss die Gunst des Kaisers Gallienos und seiner Gemahlin Salonina. Sein streng enthaltsames und nüchternes Leben erwarb ihm den Ruf eines Götterfreundes und Wunderthäters. Er schämte sich, einen Leib zu haben und wollte niemals sagen, von welchen Eltern er stamme. Dagegen rühmte er sich in der Zeit, da Porphyrios mit ihm verkehrte, viermal Verzückungen (Ekstasen) gehabt zu haben. Im 58. Lebensjahre fasste er, nachdem er bis dahin das politische Leben gering geachtet hatte, den Plan zur Gründung eines platonischen Musterstaates, den er am Platz einer wüste liegenden campanischen Stadt unter dem Namen „Platonopolis" (Platonsstadt) einrichten wollte. Der Plan war zwar vom Kaiser Gallienus nicht ungünstig aufgenommen worden, wurde jedoch durch klügere und nüchternere Rathgeber des Kaisers hintertrieben. Plôtinos' letzte Lebensjahre waren durch Krankheit getrübt; er verliess 269 Rom, um in Campanien von einer pestartigen Krankheit Genesung zu suchen. Ein vornehmer Bewunderer Castricius Firmus nahm ihn dort auf seinem Landgute bei Minturnae auf, wo er im Jahr 270 starb. Sein letzten Worte sollen gewesen sein: Ich versuche, den Gott in uns zu dem Gott im All emporzuführen. Sein Schüler Porphyrios hat das „Leben des Plotinos" beschrieben und zugleich die von demselben hinterlassenen 54 Bücher verschiedenen Inhalts gesammelt, mit Ueberschriften versehen, von Sprachfehlern gereinigt und nach der Verwandtschaft ihres Inhaltes in sechs Hauptabschnitte geordnet, deren jeder neun Bücher umfasste. Daher der Titel „Enneaden". Uebrigens hat noch ein anderer Schüler Plotin's, Eustochios, die Schriften seines Meisters (vielleicht nur die bei dessen Lebzeiten erschienen) in einer von der Redaction des Porphyrios abweichenden Weise redigirt, und scheint der auf uns gekommene, sehr incorrecte griechische Text der „Enneaden" des Plotinos aus der porphyrischen und eustachischen Redaction zusammengesetzt zu sein. Gedruckt wurden sie zuerst in der umschreibenden und erläuternden lateinischen Uebersetzung (Paraphrase) des Marsilius Ficinus im Jahr 1492 zu Florenz, während der griechische Text nach einer sehr incorrecten Handschrift zuerst 1580 in Basel gedruckt wurde. Nachdem *Plotini opera omnia,* zugleich mit Porphyrios' *liber de vita Plotini* 1835 in drei Bänden von Fr. Creuzer herausgegeben worden waren, wurde der griechische Text mit der lateinischen Uebersetzung Ficin's herausgegeben unter dem Titel *„Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata iterum ediderunt Fr. Creuzer et G. H. Moser"* (Paris, 1855) und in einer Handausgabe von Ad. Kirchhoff (1856); eine vollständige französische Uebersetzung erschien unter dem Titel *„Les Enneades de Plotin traduites par N. Bouillet"* (Paris, 1857 bis 61) in drei Bänden.

Der Inhalt der 54 Abhandlungen ist folgender: In der ersten Enneade sind vorzugsweise ethische Abhandlungen enthalten: 1) Was das Lebende überhaupt und was der Mensch sei; 2) über die Tugenden; 3) über die dreifache Erhebung zum Intelligibeln; 4) über die Glückseligkeit; 5) ob die Glückseligkeit durch die Zeitdauer einen Zuwachs erlange; 6) über das Schöne; 7) über das erste Gut und die andern Güter; 8) welche Dinge die Uebel seien und worin der Ursprung des Uebels liege; 9) über die Unstatthaftigkeit der Selbsttödtung. In der zweiten Enneade sind vorzugsweise naturphilosophische Abhandlungen enthalten; 10) über den Himmel; 11) über die Kreisbewegung des Himmels; 12) ob die Gestirne Einwirkungen ausüben; 13) über die zweifelhafte Materie; 14) über die Möglichkeit und Wirksamkeit; 15) über Beschaffenheit und Wesen; 16) über die Möglichkeit vollständiger Mischung; 17) warum das Entferntere beim Sehen kleiner erscheint, als es wirklich ist, das Nahe dagegen in seiner wirklichen Grösse; 18) gegen die (christlichen) Gnostiker, welche die Welt und den Weltbildner (Demiurgen) für böse ausgeben. Die dritte Enneade enthält noch Weiteres über die Welt: 19) über das Schicksal; 20) und 21) über die Vorsehung; 22) über den mit unserer Ueberwachung betrauten Dämon (Schutzgenius); 23) über die Liebe; 24) über die Leidlosigkeit des Unkörperlichen; 25) über Ewigkeit und Zeit; 26) über die Natur, die Beschauung und das Eine; 27) über das Verhältniss des göttlichen Nûs (Verstandes) zu den Ideen, über die Seele und über das Eine. Die vierte Enneade enthält die psychologischen Abhandlungen: 28) über das Wesen der Seele; 29) wie die Seele zwischen der untheilbaren und der theilbaren Substanz die Mitte hält; 30, 31 und 32) über verschiedene psychologische Probleme; 33) über sinnliche Wahrnehmung und Erinnerung; 34) über Unsterblichkeit der Seele; 35) über das Herabsteigen der Seele in den Körper; 36) über die Frage, ob alle Seelen Eine seien. Die fünfte Enneade handelt vorzugsweise über den Nûs (göttlichen Verstand): 37) über die drei ursprünglichen Wesen, das Eine, den Nûs und die Seele; 38) über die Entstehung und Reihenfolge dessen, was nach dem Urwesen folgt; 39) über die erkennenden Substanzen und das, was jenseits ihrer ist; 40) über das Eine und die Art, wie von demselben alles Uebrige herstammt; 41) dass die Welt des Gedachten nicht ausserhalb des Nûs existirt, ferner über den Nûs und über Gott

als das an sich selbst Gute; 42) dass dasjenige, welches das Sein überragt, nicht ein denkendes Wesen sei, und was das ursprünglich denkende Wesen sei, gegenüber dem in abgeleiteter Weise denkenden Wesen; 43) ob es auch Ideen der Einzeldinge gebe; 44) über die intelligible Schönheit; 45) über den Nûs, die Ideen und das Seiende. In der sechsten Enneade sind Abhandlungen über das Seiende, über das Gute oder das Eine enthalten, nämlich 46, 47 und 48) über die Gattungen des Seienden oder über die Kategorien; 49 und 50) dass das Eine und sich selbst gleiche Seiende zugleich überall ganz ist; 51) über die Zahlen; 52) über die Vielheit des wahrhaft Seienden und über das Gute; 53) über die Freiheit des Menschen und der Gottheit; 54) über das Gute oder das Eine. In seinem „Leben des Plotinos" hat Porphyrios diese 54 Abhandlungen des Plotinos auch in vier chronologische Gruppen eingetheilt, indem er 21 derselben in den Jahren 253—262 n. Chr., 24 in den Jahren 262—267 n. Chr., 5 in den Jahren 267 bis 268 und 4 in den Jahren 268 und 269 abgefasst sein lässt. Doch ist die chronologische Reihenfolge der Schriften Plotin's für uns Heutige gleichgültig. Die in der zweiten Enneade enthaltene Abhandlung gegen die sogenannten christlichen „Gnôstiker" ist besonders herausgegeben worden von G. A. Heigl (*Plotini ad gnosticos liber,* 1832) und von Ad. Kirchhoff (*Plotini de virtutibus et adversus gnosticos libellus,* 1847.) Plotin's Polemik geht hauptsächlich gegen das System des Gnostikers Valentinos, und beziehen sich seine Einwendungen hauptsächlich auf die gnostische Lehre von den Grundprincipien und auf die ethischen Anschauungen. Trotzdem begegnet uns im plotinischen Systeme dieselbe platonische Grundlage, wie bei Valentinos, nur in reinerer und einfacherer Gestalt, als ein philosophischer Neuplatonismus, welcher von allen denjenigen Modificationen frei ist, welche der Gnosticismus durch jüdische und christliche Anschauungen erhalten hat. Die Grundgedanken dieser Lehre Plotin's sind folgende.

Wie jedes Ding in der Welt eine Einheit hat, auf die es zurückgeführt werden muss, so setzt auch das Weltganze eine höchste Einheit als letzten Grund aller Dinge voraus. Als die erzeugende Natur von Allem ist dieses Eine Nichts von Allem; es ist nicht Etwas, hat nicht Qualität noch Quantität, ist nicht Intelligenz noch Seele, weder Bewegtes noch Ruhendes, sondern in sich einförmig oder vielmehr formlos, da es vor jeder Form, vor aller Bewegung, vor jeder Ruhe ist. Das Eine ist reines Sein ohne alle zufällige Bestimmungen und es kommt ihm in Wahrheit kein Name zu. Es hat nicht den Willen oder Trieb nach Etwas, noch hat es Denken; es kann weder sich selbst, noch Anderes denken; es ist darum als nicht denkendes Denken vorzustellen, welches für Andere ebenso die Ursache des Denkens ist, wie es die Quelle und der Grund des Guten und aller Dinge überhaupt ist. Dieses Eine nun, von welchem wir mehr nur sagen können, was es nicht ist, als was es ist, heisst die Gottheit. Aus diesem Einen oder aus Gott stammt die Vielheit, die den Inhalt der Welt bildet; das Viele aber ist nicht ein einmaliges, sondern ein ewiges Hervorgehen aus dem Einen. Das Vollkommene, indem es Nichts verlangt, Nichts hat, Nichts bedarf, strömt gleichsam über; die Ueberfülle bringt durch Ausstrahlung der Fülle ein Anderes hervor. Diese Ausstrahlung ist das Zweite und Nächstgrösste nach dem Einen, die Intelligenz oder der Verstand (*Nûs*). Der Nûs ist vorzüglicher als alles Uebrige in der Welt, weil dieses erst nach der Intelligenz, ihr Gedanke und ihre Wirkung ist, wie diese eine Wirkung Gottes ist. Das Wesen der Intelligenz ist Anschauung, und zwar beginnt sie ihr Streben als dunkles Schauen und endigt mit dem Besitze des Einen. Indem sie das Eine unmittelbar anschaut, ist die Intelligenz das Bild des Einen und damit zugleich der Grund und Anfang der wirklichen Dinge. Die Intelligenz erzeugt zunächst die ganze Schönheit der Ideen und alle die intelligibeln Götter, ist von ihnen erfüllt und bewahrt sie in sich als die intelligible, übersinnliche Welt, in welcher Alles Leben ist. Die Welt der Intelligenz ist das Urbild der sinnenfälligen oder Erscheinungswelt, ein lebendiges, allumfassendes, vollkommenes Wesen. Die höchste Lebensstufe ist vollkommenes und reines Leben, welches nichts Dunkles und Böses in sich enthält, wie die übrigen, niedrigen Lebensstufen. Die Einheit der unterschiedenen und nicht vermischten Dinge in der intelligibeln Welt ist die wahre Freundschaft, die im Weltall herrscht, und von welcher die in der sichtbaren Welt bemerkbare Freundschaft nur eine Nachahmung ist. In der Intelligenz, als dem Vorbilde des ganzen Universums, ist der ganze Inhalt der Welt zuerst und auf lebendige Weise, der Himmel mit den Sternen, die belebte Erde mit ihren lebendigen Wesen, Meer und Wasser in bleibendem Flusse, mit allen Wasserthieren. Das vernünftige Leben der Erde innerhalb der intelligibeln Welt ist die wahre Erde, von welcher die sichtbare Erde herkommt. In ihrer Herrlichkeit als das wahre und reine Sein der Dinge, ist die intelligible Welt unverändert und ewig. Sie ist der strahlende, sich offenbarende Gott, der zweite Gott, das unendliche Leben, welches nichts verliert und nicht vergangen, noch zukünftig ist. Mit diesem Leben der Intelligenz ist aber das Leben des Universums nicht beschlossen. Aus der Intelligenz oder

dem Nûs geht als drittes unter den göttlichen Prinzipien des Universums die Seele (Weltseele) hervor, welche geringer ist als die Intelligenz, sowie diese geringer ist, als das Eine. Die Seele ist ein Bild der Intelligenz; die Intelligenz anschauend, ist sie im Hervorbringen vernünftiger Gedanken thätig und wird von der Intelligenz genährt und erhalten. Indem die Seele, geschwängert mit dem, was sie in der Intelligenz sieht, etwas hervorzubringen sich bemüht, erstreckt sie sich auf das Sinnliche und erzeugt ein Abbild von sich, nämlich das Wachsen in den Pflanzen und die Empfindung in den Thieren. Die Natur bringt Gestalten und Formen der Materie hervor durch eine belebende, von innen heraus wirkende Kraft, den unbewussten, gleichsam schlafenden Gedanken. Die Materie als solche oder das rein Form- und Gestaltlose ist der Gegensatz des Guten und in ihr darum die Quelle des Bösen. An sich ohne Form und ohne Qualität, ist sie nicht einmal eine Masse, vielmehr unkörperlich und daher mit keinem Sinne wahrnehmbar, sondern nur durch den reinen Gedanken. Eben dies nun, dass sie keine Qualität hat, ist das Böse. Die Materie ist die Natur, die keinen Antheil am Guten hat, die allen Gestalten, Formen, Maassen und Begränzungen zu Grunde liegt und mit fremden Federn geschmückt ist. Auch das Prinzip des Bösen in der Seele liegt nicht in dieser selbst, sondern in der Materie vor der Verleiblichung der Seele. Die Seele ist eine ursprünglich wirkende Ursache, und so lange sie ohne Körper lebt, ganz Herr ihrer selbst und frei und unabhängig von der Sinnenwelt. Eingegangen aber in den Leib, hat sie diese Selbständigkeit eingebüsst. So lange nämlich die Einzelseelen oder Theilseelen das intellectuelle Verlangen bewahren und demjenigen zugekehrt bleiben, woraus sie entstanden sind; so sind sie unversehrt mit der allgemeinen Seele in dem Intelligibeln und walten mit jener im Himmel als in der intelligibeln Welt. Wenn sie jedoch aus dem Ganzen dahin umschlagen, Theil zu sein und für sich selbst, so geht eine Jede in ihr Eignes, fällt durch Scheidung vom Ganzen ab, sieht nicht auf das Intellectuelle und wird in die Fesseln des Leibes eingeschlagen. Gefallen und gefangen, hat sie ihr Wirken in der Sinnlichkeit. Nach einer bestimmten und nothwendigen Ordnung steigt die Seele zu einer bestimmten Zeit aus ihrem vorirdischen Sein herab in den Leib und tritt, wie durch eine magische Gewalt gezogen, in die zum Verderben führende Geburt. Sobald sie jedoch zum Denken zurückkehrt und in der Erinnerung an ihr früheres Sein das wahrhaft Seiende zu beschauen beginnt, kann sie aus den Fesseln des Sinnlichen befreit werden und wieder zu ihrer wahren Heimath aufsteigen. Und nimmt sie die ihr selber inwohnende Vernunft als reinen und leidenschaftslosen Führer bei allem ihrem Streben, so ist dieses Streben frei und ihr eignes Werk, das von innen aus der reinen Seele kommt. Als Führer seines eigenthümlichen Lebens hat jeder Mensch einen Dämon (Genius), der über seiner Seele waltet; die Seele verändert ihren Dämon, je nachdem sie mit der ihr Leben beherrschenden Macht wechselt. Wer im Intellectuellen lebt und wirkt, hat Gott selbst zum Dämon. Das Walten der Intelligenz im Universum ist die Vorsehung, welche die von den einzelnen Menschen vollbrachten Werke verknüpft, das Brauchbare erfasst und aufnimmt, damit überall Tugend herrsche, und das Verfehlte umändert oder zu neuen Lebenswirkungen benutzt. Wird das Universum als Ganzes betrachtet, so findet man, dass sich die Vorsehung bis auf das Geringste erstreckt. Das Weltganze gleicht einem Instrumente, auf welchem die Saiten den ihrem Tone gemässen Platz einnehmen, und das Schöne ist vorhanden, wenn Jedes dahin gestellt ist, wo hin es gehört. So wird auch das, was für sich selbst schlecht ist, für das Ganze zum Schönen gehören, und was für Einzelne naturwidrig ist, für das Ganze naturgemäss sein. Für jedes einzelne Ding besteht das Gute darin, dass es dem höchsten Guten ähnlich ist und auf dasselbe hinarbeitet, und jedes Ding hat auch etwas vom Guten, sofern es irgendwie Eines ist und der Form theilhaftig. So können auch Thiere und Pflanzen glücklich sein, wofern sie nur ihrer Natur gemäss leben und das Ziel ihres Strebens erreichen. Die höchste und vollkommene Glückseligkeit kommt jedoch nur dem vollkommenen Leben zu, welches in der intellectuellen Natur, im Menschen wirklich ist. Zum Besitze des Guten und zur wahren Glückseligkeit gelangt die Seele nur durch die Flucht aus dem Körperlichen, jedoch nicht etwa durch gewaltsame Trennung der Seele vom Leibe (Selbstmord), sondern man muss abwarten, bis sich der Körper ganz und gar von der Seele ablöst, was der Fall sein wird, sobald gar keine Kraft der Seele mehr von ihm gebunden wird. Nicht alle Menschen erheben sich soweit; Viele bleiben ihr Leben lang im Sinnlichen befangen, Andere erheben sich zwar über das Sinnliche, sehen aber das Obere nicht; nur die göttlichen Menschen behalten den obern Glanz fest im Auge und erheben sich dahin. Diejenigen aber, denen die Kraft zur Erhebung und zur Flucht aus der Materie innewohnt, sind von Natur bei der ersten Geburt in das menschliche Dasein zu künftigen Philosophen bestimmt. Um die höchste Stufe des Wegs zu erreichen, reichen die gewöhnlichen bürgerlichen Tugenden nicht aus, da sich diese nur auf das mit der Materie gemischte Leben beziehen; um zur Verähn-

lichung mit Gott zu gelangen, sind die höhern Tugenden der Reinigung nöthig. Mit der Abwendung vom Sinnlichen bei der Reinigung muss zugleich die Hinkehr der Seele zur göttlichen Vernunft verbunden sein, wodurch die Seele erleuchtet wird und die in ihr schlummernden Abdrüke des intellectuellen Lebens zur Wahrheit und Wirklichkeit desselben erhoben werden. Es ist nicht genug, ohne Sünde zu sein; das Streben geht dahin, Gott selbst zu sein. Um sich zur göttlichen Vernunft zu erheben, werden die mathematischen Wissenschaften und die Dialektik empfohlen, welche die Seele im Intelligibeln befestigt. Von der Dialektik, als dem edelsten Theile der Philosophie, erhält die Betrachtung der Natur und die Sittenlehre Hülfe, damit die niedern oder sinnlichen Tugenden zur Vollkommenheit gebracht werden. So gereinigt und durch die Dialektik in das Reich des Gedankens erhoben, wird die Seele ganz körperlos, dem Göttlichen angehörend, aus welchem die Quelle alles Schönen kommt. Im Besitze des intellectuellen Lebens ist der Mensch glückselig und hat Nichts mehr zu verlangen und zu suchen; das Leben ist sich selbst genug. Aber auch in das Denken, die göttliche Vernunft erhoben und ganz in ihr gegründet, hat die Seele das Höchste noch nicht erreicht, sondern ist nur vorbereitet zur Anschauung des Einen. Wie das Auge nimmer die Sonne sehen würde, wenn es nicht sonnenhaft wäre; so muss Jeder ganz gotthaft (gottgleich) werden, um Gott und das Schöne zu schauen. Um zu dieser Anschauung sich in der Ekstase zu erheben, muss die Seele von allem Aeussern losgelöst, ganz in ihr Inneres zurückkehren, sich selbst nicht wissend in die Anschauung des Einen eingehen und in ihrem Mittelpunkte mit Gott verbunden sein. Hier schaut die Seele die Quelle des Lebens und der Intelligenz, das Prinzip des Seienden, die Ursache des Guten, die Wurzel der Seele. Hier erst ruht sie im Besitz und Genusse des wahren Lebens, vom welchem das Leben in der Sinnenwelt nur ein Schattenbild ist. Sie schaut Gott und sich selber vom intelligibeln Lichte voll, oder vielmehr sie schaut sich selbst als das reine Licht, leicht und ohne Schwere, Gott geworden. Fortgerissen in göttlichem Enthusiasmus ist sie in ruhiger Einsamkeit, unbeweglich, aus ihrem Wesen nicht heraustretend, gleichsam ganz und gar Stillstand. Hieniedeu freilich dauert der Zustand dieser Anschauung und Vereinigung mit Gott nicht ewig; es ist unvermeidlich, dass die Seele aus dieser Höhe wieder herabsteige. Wenn es aber kommt, dass sie von hinnen geschieden ist und der Körper keine Beunruhigung mehr hervorbringt, so wird die höchste Anschauung ohne Unterbrechung stattfinden.

K. Vogt, Neuplatonismus und Christenthum. I. Die neuplatonische Lehre (Auszüge aus Plotinos), 1836.

C. H. Kirchner, die Philosophie des Plotin. 1854.

A. Richter, Neuplatonische Studien; I: Ueber das Leben und die Geistesentwickelung des Plotin; II: Plotin's Lehre vom Sein und die metaphysische Grundlage seiner Philosophie; III: Die Theologie und Physik des Plotin; IV: Die Psychologie des Plotin; V: Die Ethik des Plotin. 1864—67.

Plouquet, Gottfried, war 1716 in Stuttgart geboren und starb 1790 als Professor in Tübingen. Er hatte sich durch die Schriften von Leibniz und Wolff gebildet und suchte in seiner ersten Schrift unter dem Titel *„Primaria monadologiae capita“* (1748), um deren willen er Mitglied der Berliner Akademie wurde, die Leibniz'sche Monadenlehre zu empfehlen. Im Jahr 1750 trat er mit einer lateinischen Abhandlung „über den Materialismus“ als Gegner von Lamettrie's Schrift *„L'homme machine“* hervor und bekämpfte ausserdem in verschiedenen Abhandlungen die Franzosen Robinet und Helvetius und den Engländer John Locke. Den Kern seiner Anschauungen als Eklektiker der Leibniz-Wolff'schen Schule enthalten seine *„Fundamenta philosophiae speculativae“* (1759 und 1782). In einer Reihe von Abhandlungen über griechische Philosophen, gesammelt unter dem Titel *„Commentationes selectiores philosophicae“* (1781), hat er sich um das Verständniss der Lehren von Thales, Anaxagoras, Demokritos, Pyrrhon, Sextus Empiricus verdient gemacht. In der Geschichte der Logik hat er sich einen Platz erworben durch den Versuch, die Mathematik in die Logik einzuführen und (ähnlich wie Lambert) das Denken als ein Rechnen zu fassen, zuerst in der Schrift *„Principia de substantiis et phaenomenis metaphysica. Accedit methodus calculandi in Logicis ab ipso inventa“* (1764), dann gründlicher in seinen *„Institutiones philosophiae theoreticae“* (1772). Die Sammlung seiner Schriften, welche den logischen Calcul betreffen, wurde herausgegeben von A. F. Böck (1766 und 1773).

Plûtarchos war um das Jahr 50 nach Chr. zu Chairôneia in Böotien geboren und hatte sich Anfangs eifrig mit Mathematik beschäftigt, bis er im Jahr 66 mit seinem Bruder Lamprias in Athen den Unterricht des Peripatetikers Ammônios aus Alexandrien genoss. Nachmals in seiner Vaterstadt in öffentlichen Geschäften thätig, war er in solchen bereits als junger Mann nach Rom gekommen, hatte später auch Reisen nach Alexandrien und in Griechenland gemacht, war unter dem Kaiser Trajan abermals nach Rom gekommen und mit der Würde eines *„vir consularis“* bekleidet worden. Auch soll er von diesem Kaiser zum Präfecten von Illyrien und unter Hadrian zum Procurator von Hellas ernannt

worden sein. Im Ganzen war sein meist in seiner Vaterstadt verbrachtes Leben überwiegend als freie Musse für gelehrte Studien und schriftstellerische Thätigkeit verwandt worden. Auch öffentliche Vorträge über mancherlei Gegenstände hat er öfter gehalten. Er starb um das Jahr 120 n. Chr. in seiner Vaterstadt, und in der Kirche des heutigen Ortes Chaironeia wird noch heutzutage ein alter Marmorsessel als „Thron des Plutarchos" gezeigt. Seine noch vorhandenen zahlreichen Schriften zerfallen in zwei Gruppen: einmal Lebensbeschreibungen berühmter Griechen und Römer, der Mehrzahl nach in vergleichender Zusammenstellung von je zwei Männern (*Vitae parallelae*), sodann eine grosse Reihe von Aufsätzen und Abhandlungen vermischten Inhalts, welche von den Biographien in den Ausgaben der Werke Plutarchs als moralische Schriften (*Ethica* oder *Moralia*) unterschieden werden. Es wird darin nicht blos von eigentlich moralischen Gegenständen (von Tugend und Laster, von den Fortschritten in der Tugend, von der Lernbarkeit derselben, von der falschen Schaam, von Neid und Hass, von Freunden und Schmeichlern, von Neugierde und Gechwätzigkeit), sondern auch von politischen, mythologischen, pädagogischen Gegenständen gehandelt. Ferner kommen darunter Abhandlungen gegen Stoiker und Epikureer, platonische Untersuchungen, eine Erörterung über die Entstehung der Seele im platonischen „Timaios" vor, sowie Dialoge über das Gastmahl der sieben Weisen und Untersuchungen beim Gastmahl vor. Auch über Schicksal und Zufall, über den Genius des Sokrates, über Dämonen, über Aberglaube, über Gemüthsruhe, über stillverborgenes Leben wird gehandelt. Unecht ist dagegen die unter die „*Moralia*" Plutarchs aufgenommene Schrift „über die physischen Lehren der Philosophen" (*de physicis philosophorum decretis libri quinque,* besonders herausgegeben von Daniel Beck, 1787), welche jedoch ebenso wie die wirklich von Plutarch herrührenden philosophie-geschichtlichen Abhandlungen werthvolle Beiträge zur Geschichte der alten Philosophie enthalten. Ausser diesen beiden Hauptgruppen plutarchischer Schriften haben sich zahlreiche und zum Theil umfangreiche Bruchstücke aus verloren gegangenen Schriften Plutarchs erhalten. Die „*Moralia*" wurden als „*Plutarchi opuscula*" zuerst in Venedig 1509 gedruckt, in kritischer Ausgabe von Daniel Wyttenbach (1795 zu Oxford, in 6 Bänden) und neuerdings von Fr. Dübner, griechisch und lateinisch 1841 (Paris, *Didot*) in zwei Bänden. In's Deutsche übersetzt wurden Plutarchs „Moralische Schriften" von Kaltwasser (1783—1800) in neun Bänden und von J. Chr. Fr. Bähr (1845—60) in 26 Bändchen.

Seine philosophische Anschauungen entwickelt Plutarch meistens in der Form von Erklärungen platonischer Stellen, wobei er oft Platon's Gedanken in aristotelischem Sinne umdeutet und häufig stoische und epikuräische Lehren bekämpft und sich im Wesentlichen als einen eklektischen Platoniker mit pythagoreïsirender Tendenz zeigt. Indem er die Philosophie als Führerin zur Religion und zur Sittlichkeit ansieht, strebt er nach Vereinigung wissenschaftlicher Ueberzeugung mit der Religion und nach einer gereinigten Wiederherstellung der heidnischen Religion, so dass die Philosophie ihr höchstes Ziel in der Theologie erreicht. Wir nehmen nicht (sagt er in der Schrift über Isis und Osiris) verschiedene Götter bei den verschiedenen Völkern an, keine ausländischen und keine griechischen, keine südlichen und keine nördlichen; sondern wie Sonne, Mond und Himmel, Erde und Meer Allen gemeinschaftlich sind und nur mit verschiedenen Namen belegt werden, so sind auch, da eine Vernunft Alles ordnet und eine Vorsehung Alles regiert, nur verschiedene Arten der Götterverehrung und verschiedene Benennungen derselben nach Gesetzen bestimmt. Einige bedienen sich dunkler, Anderer klarer, heiliger Symbole, indem sie nicht ohne Gefahr den Geist zum Göttlichen leiten. Einige freilich, den Sinn ganz und gar verfehlend, verfielen in Aberglauben, dessen Wurzel in dem geheimen Wunsche liegt, dass es keine Götter geben möchte; Andere, den Aberglauben wie einen Sumpf fliehend, stürzten sich zuletzt in den Abgrund des Unglaubens. Darum müssen wir aus der Philosophie die zum Heiligen führenden Lehren zu Hülfe nehmen, damit wir nicht die trefflichen Verordnungen über die Opfer ganz missverstehen. Kein Aufenthalt in den Tempeln, keine Festlichkeiten, Nichts was wir sonst thun oder sehen, erfreut uns mehr, als was wir sehen oder thun bei der Verehrung der Götter, indem wir den feierlichen Tänzen, Opfern oder Mysterien beiwohnen. Dann ist die Seele nicht betrübt, niedergedrückt und unmuthig, als ob sie mit Tyrannen oder strafenden Mächten verkehre; sondern wo sie am Meisten die Gottheit gegenwärtig glaubt, entfernt sie am Meisten alle Schmerzen, Furcht und Sorgen und überlässt sich der Freude bis zur Trunkenheit. Alle diese Freude vermisst aber, wer den Glauben an die Vorsehung verloren hat; denn nicht die Menge des Weins und Bratens ist es, was bei ihren Festen die Menschen erfreut; sondern die gute Hoffnung und der Glaube, dass der Gott wohlwollend gegenwärtig sei und das Dargebrachte gnädig annehme. Wohnt aber der Gott dem Opfer nicht bei, so erscheint Alles von Gott verlassen; es fehlt die hohe Festfreude, und indem der Mensch das Opfer darbringt, erscheint ihm der schlachtende Priester nicht

anders, als ein Koch. Die Welt ist der herrlichste Tempel und zur Verehrung der Natur ist der Mensch von Geburt auf geweiht, indem die Natur dem Menschen in die Sinne fallende, anschauliche Bilder für die Götter gegeben hat. Nicht blos eine einzige Welt dreht sich in einem leeren, wüsten Raume herum, noch auch schaut Gott ein leeres Unendliches ausser sich oder nur allein sich selber und Nichts anders; sondern viele Götter- und Menschenwerke, die Bewegungen und Schwingungen vieler Gestirne in bestimmten Perioden. Besondere Götter der Völker giebt es nicht, sondern die ewigen Götter sind allherrschend, an welchen auch im Dienste der Volksgötter die Seele Antheil hat. Nicht von der Materie eingeschlossen und mit ihr der Veränderung unterworfen, sind sie vielmehr frei über die Materie erhaben und regieren wie der Steuermann das Schiff. Abbilder des Göttlichen, sichtbare himmlische Götter sind die Gestirne, und tief unter diesen stehen die Dämonen, welche die menschlichen Handlungen beaufsichtigen und die Beziehungen der göttlichen Kräfte auf die irdischen Dinge vermitteln, um der Seele die Botschaft der Götter zu bringen. Sie wohnen an der Grenze der irdisch-veränderlichen und der himmlisch-unveränderlichen Welt, auf dem Monde. Erhaben über dem ungeordneten, regellos bewegten Stoffe, ist Gott das wahrhaft seiende, einheitliche und ewige Wesen, als das Gute und die Vernunft, jeder Berührung mit dem Irdischen und Vergänglichen entrückt. Aus dem eigenschaftslosen Stoffe kann das Böse nicht hergeleitet werden, sondern nur aus einer von Gott wie von der Materie verschiedenen, selbständigen Ursache, welche bei verschiedenen Völkern mit verschiedenen Namen bezeichnet wird, und bei Platon die böse Weltseele heisst, deren Wirkungen sich über die ganze Welt ausdehnen. Von ihr kommt alle Vielheit, Unvollkommenheit und Schlechtigkeit, und ihr Ort ist allerdings die form- und eigenschaftslose Materie. Dieser aber pflanzte Gott die Ideen als ewige Zahlen oder keimkräftige Gedanken ein und legte dadurch den Grund zur Umwandlung der bösen Weltseele. Unter dem höchsten Gotte stehen als sichtbare Untergötter die Gestirne, die himmlischen Götter; noch eine Stufe niedriger stehen die guten und bösen Dämonen, als Mittelwesen zwischen den himmlischen Göttern und den Menschen. Durch sie wird die göttliche Fürsorge für die Welt vermittelt, indem unter der Obhut und Leitung der Dämonen die Thaten und Schicksale der Menschen stehen. Ein Ausfluss der Vorsehung ist das Verhängniss oder das von der Gottheit gegebne Weltgesetz, durch welches jedoch die Freiheit des Handelns und die sittliche Zurechnung ebensowenig, wie die Wirksamkeit des Gebets aufgehoben werden. Der Mensch besteht aus Intelligenz (Nûs), aus Seele, in welcher eine niedere vernunftlose und eine höhere, vernünftige Kraft unterschieden wird, und aus Leib. Näher werden der ernährende, der empfindende, der begehrende Theil der Seele, der Muth und die Vernunft unterschieden, ebenso die theoretische Tugend oder Einsicht von der ethischen Tugend oder Weisheit. Zur reinen und vollendeten Gotteserkenntniss gelangt der Mensch erst im Jenseits; die Seele des Menschen vermag sich auf die Stufe des dämonischen und selbst des göttlichen Lebens zu erheben. In seinen moralischen Abhandlungen hat sich Plutarch durch die Reinheit seiner sittlichen Grundsätze, durch die edle und feine Auffassung sittlicher Verhältnisse, insbesondere des Familienlebens und der Freundschaft, von jeher zahlreiche Verehrer erworben, ohne dass uns darin gerade neue und eigenthümliche Gedanken begegneten. Indem er trotz seiner Lebenszeit ausser aller Berührung mit dem Christenthum geblieben ist, darf er als Repräsentant der im ersten Jahrhundert der römischen Kaiserzeit verbreiteten hellenistischen Weltbildung gelten.

R. Volkmann, Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chäronea. I. II. 1869.

Plûtarchos aus Athen, der Sohn eines gewissen Nestôrios, zum Unterschied vom Chäronenser Plutarch bei den jüngern Neuplatonikern „der grosse Plutarch" genannt, lebte 350—433 nach Chr. und lehrte in Athen die neuplatonische Philosophie im Geiste Plotin's und Jamblich's und war dabei ein eifriger Pfleger der Magie und Theûrgie. In seiner Schule las er mit seinen Zuhörern platonische Dialoge und Schriften des Aristoteles und fügte seine Erklärungen bei. Zugleich wird er unter den gelehrten Auslegern des Aristoteles mit einem Commentar der Schrift „über die Seele" genannt. Von seinen Schriften hat sich Nichts erhalten; doch werden einzelne Ansichten desselben bei spätern Neuplatonikern zuweilen erwähnt. Hiernach unterschied er Gottheit, Nûs, Seele und Materie mit der ihr inwohnenden Form. Den Himmelskörpern legte er Sinnesempfindung bei. Beim Menschen erklärte er das die Empfindungen begleitende Bewusstsein für Sache der Vernunft und erklärt sich näher über Wesen und Entstehung der Phantasiethätigkeit als einer von der sinnlichen Wahrnehmung und von der Vernunft verschiedenen Kraft. Die Unsterblichkeit der Seele dehnte er auch auf den vernunftlosen Theil derselben aus.

Pörschke, Karl Ludwig, war 1752 zu Malsen in Preussen geboren, hatte zu Königsberg unter Kant studirt, war dort 1803 Professor der Dichtkunst geworden und starb 1812 als Professor der Philosophie

und Pädagogik in Königsberg, wo er Kant's vieljähriger Freund war. Ausser seinen „Gedanken über einige Gegenstände der Philosophie des Schönen“ (1794) und den „Vorbereitungen zu einem populären Naturrecht“ (1795) verdienen seine „Einleitung in die Moral“ (1797), seine „Briefe über die Metaphysik der Natur“ (1800) und seine „Anthropologische Abhandlungen“ (1801) Erwähnung. Als eklektischer Kantianer verband er in seinen Schriften einen feinsinnigen Geschmack mit Begeisterung für die Freiheit und sittliche Würde des Menschen.

Poiret, Piere, war 1646 zu Metz geboren und ursprünglich zum Maler erzogen, später jedoch durch die ihm in die Hände gefallenen Schriften des Descartes für die gelehrte Laufbahn gewonnen worden. Nachdem er zuerst Hauslehrer im Elsass gewesen, studirte er 1664 in Basel Theologie, wurde 1668 reformirter Prediger in Heidelberg, 1672 zu Anweiler im Zweibrückischen, wo er durch die Schriften von Tauler und Thomas von Kempen und der Antoinette Bourignon in die mystische Geistesrichtung eingeführt wurde. Durch die Kriegsunruhen 1676 aus der Pfalz vertrieben, lebte er mehrere Jahre in Holland und Hamburg, wo er noch an Cartesius anknüpfend seine Schrift „*Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo libri quatuor*“ (1677) veröffentlichte. Da er sich aber durch seine Schrift „*Principes de religion ou élemens de la vie chrétienne appliqués à l'éducation des enfans*“ (1688) das Missfallen und die Verdächtigungen der Hamburger Geistlichkeit zuzog, so zog er sich nach Rhynsburg bei Leiden zurück und verlebte dort in Weltabgeschiedenheit bis zu seinem Tode, der im Jahr 1719 eintrat. Seine „*Opera posthuma*“ erschienen 1721 in Amsterdam. Er übersetzte die „Nachfolge Christi“ und die „Deutsche Theologie“ in's Französische und gab die Schriften der Antoinette Bourignon und der Frau von Guyon heraus. Die Grundlehren des „*Philosophus teutonicus*“, des Görlitzer Schusters Jacob Böhme, fasste er in ein anonym herausgegebnes lateinisches Büchlein zusammen: „*Idea theologiae christianae juxta principia Jacobi Bohemi philosophi teutonici brevis et methodica*“ (1687). Gegen Locke veröffentlichte er die Schrift „*Fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae adversus principia Lockii*“ (1707). Für die Kenntniss seiner theosophischen Grundanschauungen sind von besonderer Wichtigkeit: „*L'économie divine ou systême universel et démontré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes*“ (1687) in sieben Bänden, und „*De eruditione solida, superficiaria et falsa libri*“ (1692) mit einer vorausgeschickten Abhandlung „*de vera methodo inveniendi verum*“. Im Wesentlichen schliessen sich seine Anschauungen an Jacob Böhme an, obwohl er nicht blos in der Lehre von der Welt und Weltschöpfung von demselben abweicht, sondern auch auf eine klarere Fassung und Begründung der Böhme'schen Gedanken und Phantasieen ausgeht. Er fordert für die Erkenntniss der Wahrheit erstens ein geordnetes Verfahren, welches vom Würdigsten und Nothwendigen, d. h. von Gott ausgehe, sodann reine Aufrichtigkeit des Geistes mit Freiheit von sinnlichen Eindrücken und Affecten und endlich das Streben, im eignen Bewusstsein die Wahrheit zu finden. Hier nämlich, im eignen Innern, werde das Dasein Gottes als ebenso unzweifelhafte Wahrheit uns offenbar, wie das Dasein des eignen Leibes. Hierbei unterscheidet Poiret drei verschiedene Arten oder Klassen von Warheiten: die realen geistigen, die realen sinnlichen und die unrealen, bildlichen oder Schattenwahrheiten, und diesen dreien entsprechend, drei besondere Arten von Geisteskräften: den passiven oder blos aufnehmenden Intellect, die ebenso passiven Sinnesthätigkeiten und den activen Intellect oder die Vernunft, welche die bildlichen oder Schattenwahrheiten selbstthätig hervorbringt. Diesen Geisteskräften entsprechen wiederum drei Arten von Lichtern oder Erleuchtungen im Bewusstsein des Menschen: das göttliche Licht, als das allein wahrhaft essentielle und substantielle Geistesvermögen, das natürliche Licht der Sinnenwelt und das Schattenlicht der Vernunft oder das metaphysisch-philosophische Licht. Die Grundanerkenntniss, dass die sich selbst überlassene Vernunft zur Erwerbung der Wahrheit unfähig sei, gilt ihm dann als das vierte nothwendige Erforderniss zur Erkenntniss der Wahrheit, woraus sich als fünfte Forderung ergiebt, dass wir nach der Heilung unserer Erkenntnisskräfte durch geeignete Mittel trachten und endlich, dass wir zur Wiedergewinnung unserer ursprünglichen Unversehrtheit uns selbst und unsere Vernunft aufgeben und uns rein leidend an Gott hingeben und unsere Fähigkeiten nach seinem Willen lenken.

Polemôn hiess ein aus Athen gebürtiger älterer Akademiker, welcher nach Xenokrates der Schule vorstand (von 314—270 vor Chr.) und nach dem Berichte des Diogenes Laërtios durch die Lehre und den Einfluss des Xenokrates aus einem wüsten Leben gerettet und der Philosophie zugeführt worden war. Von seinen Schriften hat sich Nichts erhalten. Indem er sich in seiner Lehre vorzugsweise der Ausbildung der Ethik zuwandte, hat er dadurch auf Zênôn, den Stifter der stoischen Schule, Einfluss geübt. Er hatte verlangt, dass man sich nicht durch dialektische Theorien, sondern durch Handlungen üben solle, und erklärte das die Glückseligkeit bedingende naturgemässe Leben für das Wesen der Tugend.

Policiano, Angelo (Angelus Politianus) hiess eigentlich Angelo Cino und war 1454 zu Monte Pulciano (im Gebiete von Toscana) geboren, woher er den Namen Policiano erhielt. Nachdem er in Florenz unter dem gelehrten Griechen Johannes Argyropûlos die griechische und daneben die lateinische Literatur studirt hatte, hielt er dort selber Vorlesungen über Aristoteles und stand mit dem Mediceer Lorenzo und dem ältern Grafen Pico von Mirandola in Verbindung. Ebenso durch seine Vorlesungen, wie durch seine Uebersetzung von Platon's „Charmides" und Epiktet's „Handbuch" in's Lateinische hat er sich um die Verbreitung der griechischen Philosophie bei seinen Zeitgenossen Verdienste und zugleich als Dichter Ruhm erworben. In seinem „Panepistêmôn" (der Universalgelehrte) betitelten Werke, welches 1491 im Druck erschien, gab er eine Art von Encyclopädie der philosophischen Erkenntnisse seiner Zeit, worin er die Philosophie in drei Theile unterschied, nämlich zunächst als *Philosophia spectativa* oder theoretische Philosophie (Mathematik, Physik, Physiologie und Psychologie), sodann als *Philosophia actualis* (praktische Philosophie: Moral, Politik und Lebensweisheit) und als *Philosophia rationalis* oder Vernunftlehre (Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Geschichte und Poesie). In seinen philosophischen Anschauungen zeigt er sich als einen ganz prinziplosen und oberflächlichen Eklektiker. Er starb 1494 im vierzigsten Lebensjahre. Seine Werke wurden unter dem Titel *„Angeli Politiani opera omnia"* 1498 zuerst gedruckt.

J. **Mähli**, Angelus Politianus, ein Culturbild aus der Renaissance. 1864.

Pollen, siehe Robert von Pullein.

Pollich, Martin, aus Melrichstadt, war Leibarzt des Kurfürsten Friedrich III. von Sachsen und bei der Gründung der Universität Wittenberg betheiligt, wo er 1513 starb. Seine unter dem Titel *„Cursus logici commentariorum nostra collectanea"* (1512) veröffentlichten Vorlesungen über das aristotelische Organon zeigen eine Auslegung des Aristoteles nach thomistischen Grundsätzen. In seinen übrigen Schriften, namentlich seinen *„Laconismi"* vertritt er den Humanismus des Reformationszeitalters.

Pollio, Valeriüs, wird als Grammatiker und stoischer Philosoph aus der Zeit des Kaisers Hadrian erwähnt und soll „Denkwürdigkeiten des Musonius Rufus", eines römischen Stoikers, geschrieben haben.

Pôlos, wird als angeblicher Pythagoräer mit einer Schrift „über die Gerechtigkeit" genannt. Ein anderer Pôlos aus Agrigentum (in Sicilien) wird als Schüler des Sophisten Gorgias genannt und soll sich später auf die Rhetorik beschränkt haben.

Polyainos (Polyaenus) aus Lampsakos war ursprünglich Mathematiker und ging später zur Philosophie des Epikûros über, starb aber schon vor seinem Lehrer.

Polystratos hiess ein Epikuräer, aus dessen Schrift „über die unvernünftige Verachtung" (nämlich der äussern Güter) die herkulanischen Rollen Bruchstücke enthalten.

Poncius, Johannes, ein Irländer, lehrte in der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts zu Paris und veröffentlichte als Vertreter der Lehre des Duns Scotus einen *„Cursus integer philosophiae ad mentem Scoti"* (Lyon 1559).

Pomponazzi, Pietro (Petrus Pomponatius), wegen seiner zwerghaften Gestalt bei seinen Landsleuten Peretto genannt, war 1462 in Mantua geboren und in der Verehrung des Aristoteles auferzogen worden. Nachdem er in Padua Medicin und Philosophie studirt hatte, erhielt er dort 1495 neben dem Averroisten Nicoletto Vernias einen Lehrstuhl, auf welchem er die Lehren des Averroës als abentheuerlich und unsinnig bekämpfte und sich auf die Seite der Alexandristen neigte, obwohl er von den grossen Scholastikern Thomas von Aquino und Duns Scotus mit Achtung redete. Durch die Kriegsunruhen aus Padua vertrieben, hielt er sich kurze Zeit in Ferrara auf und lebte dann bis zu seinem, im Jahre 1524 erfolgten Tode neben Achillini in wissenschaftlichem Wetteifer mit demselben als Lehrer der Philosophie. Als Schriftsteller war er erst in seinem 54. Lebensjahre hervorgetreten. Seine Schriften zeigen den sorgfältig prüfenden Jünger des Aristoteles als scholastischen Freigeist, welcher seine Zweifelsgedanken über gewisse praktische Cardinalpunkte des Glaubens, gegenüber dem mächtigen Ansehen der Kirche, mit der Lehre von der zwiefachen Wahrheit zu decken sucht. Er erklärt die Philosophen für die Götter der Erde und von den übrigen Menschen so sehr verschieden, wie wirkliche von gemalten Menschen. Der Philosoph (sagt er), welcher die Geheimnisse Gottes erforschen will, ist einem Proteus (soll wohl heissen: Prometheus) gleich; in beständiger Sorge des Nachdenkens hungert und durstet er stets, schläft und isst er nicht; die Inquisition verfolgt ihn wie einen Frevler, die Menge verspottet ihn wie einen Narren; das sind die Belohnungen, die Vortheile eines Philosophen! Im Jahre 1513 war durch die Kirchenversammlung von Benevent das kirchliche Verdammungsurtheil über zwei Ansichten von der Unsterblichkeit der Seele ausgesprochen worden, welche sich damals gegenseitig bekämpften und beide auf Aristoteles sich stützten. Die eine Ansicht nahm mit Alexander von Aphrodisias, dem berühmten Ausleger des Aristoteles, an, dass die menschliche Seele mit

dem Tode des Leibes ebenfalls dahinsterbe, während die andere Ansicht mit Averroës an einem allgemeinen Verstande festhielt, welcher an sich ewig, aber nur in immer wechselnden Individuen thätig sei. Diese Streitfrage wurde von Pomponazzi in seinem *Tractatus de immortalitate animae* (1516 in Bologna erschienen, wiederherausgegeben 1791 von Chr. G. Bardili) wieder aufgenommen und in ganz scholastischer Form der Gedanke durchzuführen versucht, dass die Unsterblichkeit der Seele allerdings durch das Christenthum offenbart worden sei, nach aristotelischen Principien jedoch keineswegs erwiesen werden könne. Er schliesst mit dem Ausspruche, die Unsterblichkeit sei ein Problem, welches die menschliche Vernunft mit ihren Schlüssen nicht entscheidend zu lösen vermöge; Gott aber könne uns in einer so wichtigen Angelegenheit nicht ohne Belehrung lassen, und daher haben wir die Offenbarung des Christenthums und halten an der Unsterblichkeit als einem Artikel des Glaubens fest. Die kühnen und scharfsinnigen Angriffe, welche der Aristoteliker von Mantua unter dem Schilde der scholastischen Lehre von der zwiefachen Wahrheit gegen die Lehre von der Unsterblichkeit richtet, begegnen uns im letzten Hauptabschnitte seiner Abhandlung (im 13. und 14. Kapitel), wo er „acht grosse Schwierigkeiten" der Unsterblichkeitsfrage erörtert und die ganze Skepsis des Reformationszeitalters zum Worte kommen lässt. Auf den Einwand, dass ja alle Religionen die Unsterblichkeit behaupten und darum, wenn diese nicht stattfände, die ganze Welt betrogen sein würde, antwortet Pomponazzi: Dass durch die Religionen fast Jedermann getäuscht wird, ist nicht zu läugnen; aber es ist dabei nichts Schlimmes; denn da es drei Gesetze giebt, von Moses, Christus und Mahomed, so sind entweder alle drei falsch und dann die ganze Welt betrogen, oder es sind wenigstens zwei davon falsch, und dann ist die Mehrzahl der Menschen betrogen. Man muss aber wissen, dass nach Platon und Aristoteles der „*Politicus*" (Gesetzgeber) ein Arzt der Seele ist, und da diesem mehr daran liegt, die Menschen tugendhaft zu machen, als aufgeklärt; so musste er sich den verschiedenen Naturen anbequemen. Unter diesen bedürfen die minder Edeln des Lohns und der Strafe, Einige jedoch lassen sich selbst dadurch nicht lenken, und für Solche ist die Unsterblichkeit erfunden worden. Auf den (dritten) Einwand, dass es keinen gerechten Lenker der Welt gäbe, wenn die Seelen sterblich wären, wird von Pomponazzi erwidert: Der wahre Lohn ist die Tugend selbst, welche den Menschen selig macht; denn nichts Höheres kann die menschliche Natur haben, als die Tugend, da ja sie allein den Menschen sicher und frei von allen Stürmen macht. Auf den (achten) Einwand, dass von lasterhaften und schuldbewussten Menschen die Unsterblichkeit geleugnet zu werden pflege, während gerechte und gute Menschen daran festhalten, wird hervorgehoben, dass im Gegentheil viele Lasterhafte an die Unsterblichkeit glauben und sich gleichwohl von ihren Leidenschaften hinreissen lassen, während es viele gerechte und edle Männer älterer und neuerer Zeit gegeben habe, welche die Seele für sterblich hielten. Auf die Gegenschrift seines Schülers Gasparo Contarini (Caspar Contarinus), des spätern Cardinals, antwortete Pomponazzi in einer „*Apologia*" (1517), auf den Angriff des Averroisten Agostino Nifo (Augustinus Niphus) zu Bologna veröffentlichte er sein „*Defensorium*" (1519). Vor dem Feuer, mit welchem das auch noch von andern gelehrten Zeitgenossen angegriffene Buch Pomponazzi's durch die römische Geistlichkeit bedroht war, rettete dasselbe der Kardinal Pietro Bembo. In seiner zweiten Hauptschrift unter dem Titel „*De fato, libero arbitrio, de praedestinatione et de providentia libri quinque*" (1523) hat Pomponazzi in ähnlich scholastischer Weise, wie in der Abhandlung über die Unsterblichkeit, das Verhältniss der menschlichen Willensfreiheit zur göttlichen Vorsehung und Vorherbestimmung erörtert, indem er mit grosser Kenntniss der Geschichte der Philosophie, wenn auch oft in der unkritischen Weise seiner Zeit, die Ansichten der bedeutendsten ältern und neuern Philosophen über dieses Problem zusammenstellt und mit Geist und Scharfsinn deren Widersprüche rückhaltlos aufdeckt und seine Erörterung mit dem Geständnisse abschliesst, dass ihm die stoische Lehre vom *Fatum* als die wahrscheinlichste und bestbegründete erscheine. Schon vor dieser letztgenannten Schrift hatte er ein Buch „*De naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus liber*" (1520) veröffentlicht, worin er den Wunderglauben und die Reliquienverehrung bekämft, dabei aber doch astrologische Wirkungen als Thatsachen und natürliche Erscheinungen auffasst und die Gabe der Prophetie vom Einfluss der Gestirne und von einer unbegreiflichen Verbindung mit unbekannten Geistern ableitet. Von seinen Schülern wirkten, von Caspar Contarenus und Augustinus Niphus abgesehen, die später seine Gegner wurden, in seinem Sinne Simon Porta (gest. 1555) in Neapel, der Spanier Johannes Genesius de Sepulveda (gest. 1572) in Salamanca und der aus Oberitalien stammende Julius Caesar della Scala, gewöhnlich Scaliger genannt (gest. 1558) in Holland. Nachdem seine Werke zuerst unter dem Titel „*Petri Pomponatii tractatus*" 1525 zusammen gedruckt worden waren, erschienen sie als „*Opera*" 1567 in Basel.

Fr. Fiorentino, Pietro Pomponazzi, studi storici su la scuola Bolognese. 1868.

G. Spiecker, Leben und Lehre des Petrus Pomponatius (1868, Münchener Dissertation.)

Pordage, John, war 1625 in London geboren, hatte in Oxford Theologie und Medicin studirt, war dann Pfarrer an der Sanct Lorenzkirche in Reading und nachher Prediger zu Bradfield in Berkshire geworden. Durch die Schriften des deutschen Theosophen Jacob Böhme angeregt, rühmte er sich besonderer Erleuchtungen und himmlischer Erscheinungen und gründete einen mystischen Verein unter dem Namen der „philadelphischen Gesellschaft", wurde in Folge dessen seines Pfarramts entsetzt und starb 1698 in London. Ausser einem philosophischen Sendschreiben vom Stein der Weisen und einem kurzen Auszug und Begriff der engelischen Welt, hat er noch folgende Werke veröffentlicht: *Metaphysica vera et divina,* welche von Loth Vischer (Pordädschen's göttliche und wahre Metaphysik, 1725) in's Deutsche übersetzt wurde; *Theologia mystica sive arcana mysticaque doctrina de invisibilibus aeternis, nempe mundo et globo archetypo seu mundo mundorum, essentiis, centris, elementis et creationibus, non rationali arte, sed cognitione intuitiva descripta* (1698) und *Sophia sive detectio coelestis sapientiae de mundo interno et externo* (1699). Er unterscheidet vier besondere Arten von Geistesoffenbarungen: erstens Gesichte des inwendigen Menschen, sodann Erleuchtungen des inwendigen Menschen durch einen vom heiligen Geist ausgehenden Lichtstrahl, drittens unmittelbare Ueberführungen des Geistes in die Wunder der verborgenen Geheimnisse der heiligen Dreiheit, endlich Herabkunft des heiligen Geistes in das Wesen der Seele zur Vollendung ihrer Wiedergeburt. Der dreieinige Gott ist der Geist der Ewigkeit, das Wesen aller Wesen und die Ursache aller Ursachen. In Gott sind sieben Geister zu unterscheiden, die aus dem Wesen des heiligen Geistes ausfliessen und im göttlichen Leibe oder der Kugel der ewigen Welt leben. Von Gott aus dem ewigen Nichts, oder dem göttlichen Chaos geschaffen, ist die ewige Natur mit sieben Elementen oder ewigen Prinzipien. Die engelische Welt, in welcher statt der Sonne die heilige Dreieinigkeit leuchtet, hat einen Himmel und eine Erde und gebiert aus sich viele Kräfte. Der engelischen Welt steht die teuflische Welt gegenüber, deren Geister im Besitze einer höllischen Tinktur sind, welche der finstere Stein der Weisen heisst, und durch die ganze sichtbare Schöpfung ergiesst sich ein finsteres Prinzip, von dessen Macht der Christ durch die himmlische Tinktur befreit wird.

Porphyrios war im Jahr 233 nach Chr. zu Batanea bei Tyros in Phönizien geboren und hiess ursprünglich Melek (Malchos) d. h. König. Anfangs hatte er den Unterricht des damals in Palästina sich aufhaltenden alexandrinischen Kirchenvaters Origenes genossen, darauf in Athen den Platoniker (Longinos) gehört und seinen syrischen Namen in den griechischen Namen Basileus umgesetzt, welcher dann später durch Plotinos in Rom in den Ehrennamen Porphyrios (Purpurträger) verwandelt wurde. Nach Rom war er in seinem dreissigsten Lebensjahre gekommen und bald der Lieblingsschüler des Plotinos geworden. Nachdem er einige Jahre lang im Umgange mit diesem gelebt hatte, ging er auf dessen Rath zur Wiederherstellung von einer tiefen Melancholie nach Sicilien, wo er sich mit Markella (Marcella), der kinderreichen, aber unbemittelten Wittwe eines Freundes verheirathete. Auch nach Karthago war er gekommen, kehrte jedoch nach Plotin's Tode (270) nach Rom zurück, wo er dessen Schriften sammelte und ordnete, als ein treuer Ausleger der Lehre seines Meisters dessen Schule fortsetzte und um das Jahr 304 nach Chr. starb. Während er in zahlreichen und vielseitigen Schriften im Wesentlichen die Grundlehren Plotin's vorträgt, treten dieselben bei ihm in einer klarern und durchsichtigern Gestalt auf, indem auf die Form seiner Darstellung der Verkehr mit dem athenischen Rhetor Longinos einen günstigen Einfluss hatte. Mag darum Porphyrios immerhin an philosophischem Scharf- und Tiefsinn seinem Meister nachstehen, so gilt er sogar in den Augen seines Gegners, des Kirchenvaters Augustinus, als der gelehrteste unter den Philosophen. Der bei Weitem grössere Theil seiner Werke (namentlich zwei Bücher über die Prinzipien, sechs Bücher über die Materie, fünf Bücher über die Seele, an den Peripatetiker Boëthos gerichtet, und sieben Bücher vermischter Untersuchungen) ist verloren gegangen und uns nur noch aus einzelnen daraus erhaltenen Bruchstücken bekannt, während sich die noch vorhandenen Werke in einem sehr vernachlässigten Zustande befinden und noch nicht in eine Gesammtausgabe vereinigt worden sind. Am Bekanntesten war durch das ganze Mittelalter hindurch Porphyr's „Einleitung zu den Kategorien des Aristoteles" oder „über die fünf Wörter" (Begriffe, später „*Praedicabilia*", auch wohl „*Universalia*" genannt). Es werden in dieser kleinen Schrift (*Porphyrii de quinque vocibus sive in categorias Aristotelis introductio*, Paris, 1543), welche auch vor den meisten Ausgaben des aristotelischen Organons, sowie im vierten Bande der von der Berliner Akademie veranstalteten Ausgabe des Aristoteles, *Scholia ed. Brandis* (Berlin, 1836) S. 1—6 abgedruckt ist, die fünf allgemeinen Begriffe Gattung, Art, Unterschied, Eigenthümliches (d. h. be-

sonderes Merkmal) und Zufälliges (d. h. jeweilig Zukommendes) in der Art erklärt, dass dadurch die aristotelische Lehre von den Kategorien verständlicher werden soll. Zugleich aber wird darin die im Mittelalter wichtig gewordene Frage aufgeworfen, ob Gattungen und Arten etwas ausser uns, in den Dingen, Wirkliches oder blosse Gedanken seien. Von Porphyr's ausführlichem Commentar zu den Kategorien des Aristoteles (in sieben Büchern) sind uns nur die Auszüge erhalten, welche der Neuplatoniker Simplikios daraus gemacht hat. Die Commentare zur ersten Analytik, zur Physik und zu der Schrift des Aristoteles über den Gedankenausdruck sind ebenfalls verloren, sowie auch die Commentare zu den platonischen Dialogen „*Sophistes*“ und „*Timaios*“ und zu einem logischen Werke des Aristoteles-Schülers Theophrastos. Das im Jahr 303 von Porphyrios verfasste „Leben Plotin's“ mit der Abhandlung über die Anordnung und Gruppirung der Schriften Plotin's wurde zuerst 1580 in der Baseler Ausgabe der plotinischen Enneaden gedruckt. Porphyr's „Leben des Pythagoras“ wurde zugleich mit dessen „Aphorismen zum Intelligibeln“ von Lucas Holstenius unter dem Titel „*Porphyrii liber de vita Pythagorae ejusdem sententiae ad intelligibilia ducentes, cum dissertatione de vita et scriptis Porphyrii*“ (*Romae*, 1630) herausgegeben. Diese Anleitung zum Intelligibeln oder zu den Ideen ist ein kurzer, durch Schärfe und Klarheit ausgezeichneter Abriss der Lehre Porphyr's, welcher jedoch nur unvollständig erhalten und zuerst nur in einer lateinischen Paraphrase (umschreibenden Uebersetzung) des Marsilius Ficinus veröffentlicht worden war. Noch in Athen, während seines Verkehrs mit Longinos, war Porphyrios ein Fleischesser, und erst als Schüler Plotin's wandte er sich zur Enthaltung von thierischer Nahrung und schrieb im höhern Lebensalter, wahrscheinlich während seines Aufenthalts in Sicilien, seine vier Bücher über die Enthaltung vom Genusse thierischer Nahrung, welche unter dem Titel „*Porphyrii de abstinentia ab esu animalium libri IV*“ zuerst 1548 gedruckt, dann von Jacob de Rhoer (Utrecht, 1767) wieder herausgegeben wurden. Porphyr's Trostschrift an seine Gattin Marcella (*Porphyrii epistola ad Marcellam*) wurde von Angelo Mai aufgefunden und 1816 im Mailand herausgegeben. (*Porphyrii philosophi Platonici opuscula tria [Vita Pythagorae, Apoche, epistola ad Marcellam] recensuit A. Nauck*, 1860). Dazu kommt die deutsche Uebersetzung: „Porphyr's vier Bücher von der Enthaltsamkeit, aus dem Griechischen, mit Einleitung und Anmerkungen“ von Eduard Baltzer (1869). Ausser seinen „Homerischen Untersuchungen“ (in 32 Kapiteln), welche zuerst in Venedig (1521) im Druck erschienen sind, hat Porphyr über die in der Odyssee (XIII, 102—112) beschriebene Höhle der Nymphen eine Untersuchung verfasst, welche unter dem Titel „*De antro nympharum, graece cum latina Lucae Holstenii versione*“ von R. M. van Goens (1765) herausgegeben wurde. In einem in seinem spätern Alter verfassten Brief an einem ägyptischen Priester Anêbos hatte Porphyrios die Widersinnigkeit der Mantik und Theurgie darzuthun unternommen und unter Anderm sich so ausgesprochen: „Mich bringt besonders dies in Verwirrung, wie die Götter und Geister, welche als mächtigere Wesen herbeigerufen werden, sich doch von schwächeren Wesen befehlen lassen. Sie wollen, das derjenige, der ihnen dienen wolle, gerecht sein solle, und gleichwohl geben sie sich zur Ausführung ungerechter That her, wenn ihnen solche befohlen worden. Sie würden keinem Beschwörer erscheinen, wenn er nicht rein von fleischlicher Vermischung ist, und doch nehmen sie keinen Anstand, jeden beliebigen Menschen zu unerlaubter Liebe zu bewegen. Sie gebieten, die Ausleger ihrer Orakelsprüche sollen sich des Genusses der Thiere enthalten, damit sie nicht durch die Dünste des Fleisches verunreinigt würden, und gleichwohl werden diese göttlichen Wesen durch den Duft der Opferthiere am Meisten gelockt. Noch weit unvernünftiger, als alles dieses ist, dass ein Mensch, der jedem Andern unterlegen ist, Drohungen nicht etwa an einen Dämon oder eine abgeschiedene Seele, sondern selbst an die Könige des Himmels, die Sonne und den Mond und jede andere himmlische Gottheit richtet und durch die Furcht sie zwingt, dass sie ihm die Wahrheit sagen sollen“. Gegen diesen Brief an Anêbos ist die dem Jamblichos zugeschriebene Schrift „Ueber die Mysterien der Aegypter“ (Siehe oben S. 428 u. f.) gerichtet, in deren Ausgaben der Brief an Anêbos mit abgedruckt ist. Bruchstücke aus einer Schrift Porphyr's über die aus den Orakeln zu schöpfende Weisheit hat G. Wolff (*Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, 1856) herausgegeben. Die fünfzehn Bücher, welche Porphyrios unter dem Titel „Reden wider die Christianer“ verfasst hat, sind verloren gegangen in Folge der durch die Kaiser Constantinus (325) und Theodosios II (449) gegen dieses gefährlichste aller Christus- und Christenfeindlichen Werke erlassenen Verbote. Von den Entgegnungen, welche christlicherseits von Apollinarius, Eusebios und Methodios gegen die Angriffe des Porphyrios veröffentlicht worden waren, ist ebenfalls Nichts auf uns gekommen, sodass wir dieses Werk nur aus wenigen gelegentlich bei Eusebios und Hieronymus sich findenden Bruchstücken kennen, welche kaum ausreichen, um uns eine deutliche Vorstellung

von dem Gange des Werkes und von dem Tone dieser Gegenschrift zu machen.

Indem Porphyrios die Reihe der neuplatonischen Commentatoren des Aristoteles eröffnet und als scholastischer Bearbeiter der damaligen aristotelischen Logik auftritt, zeigt er sich in seinen eignen philosophischen Anschauungen als einen stoisch-peripatetischen Neuplatoniker, welchem als der Zweck und das Ziel der Philosophie das Heil der Seele erscheint und der Philosoph als Arzt der Seele gilt. Die Materie ging, nach seiner Ansicht, aus der Einen intelligibeln Ursache durch das endliche Erlöschen der Einheit und der idealen Form hervor. In der Wirklichkeit hat die Materie niemals getrennt von der Form existirt und die Welt hat darum keinen zeitlichen Anfang gehabt. Körperlich ist, was im Raum ist, unkörperlich dagegen, was nicht im Raume ist, sondern ungetheilt überall sein kann. Das Unkörperliche erzeugt ein Anderes, ohne sich selbst zu verändern oder an das Erzeugte etwas von seiner Substanz zu verlieren; das Erzeugte aber ist stets unvollkommener, als das Zeugende, und je tiefer wir in der Reihe der Erzeugungen herabsteigen, um so mehr nimmt die Einheit, reine Geistigkeit und Vollkommenheit ab. Aus der überweltlichen allgemeinen Seele entspringen die Einzelseelen; obwohl die Thierseelen mit Vernunft begabt sind, so sind sie doch der Art nach von den menschlichen Seelen verschieden, wesshalb sich auch die Wanderung der Menschenseele nach dem Tode nur auf Menschenleiber beschränkt. Die Seele ist in ihrem Dasein nicht an den Körper gebunden und auch im Körper nicht auf räumliche Weise, sondern überall ganz gegenwärtig. Die Seele hat ursprünglich die Gedankenkeime (Ideen) aller Dinge in sich, und sobald sie von aussen angeregt wird, diesen gemäss zu wirken, so entsteht sinnliche Wahrnehmung; erhält sie dagegen diese Anregung durch Einkehr in sich selbst, so entsteht unter Einwirkung des „Nûs“ oder des göttlichen Lichtes das Denken. Auch in scheinbar leidenden Zuständen verhält sich die Seele thätig, und nur der Körper leidet. Nicht im Leibe als solchem liegt die Schuld des Bösen, sondern in der auf das Niedere gerichteten Begierde der Seele. Die Seele selbst ist nicht aus Theilen zusammengesetzt, sondern nur verschiedenartige Thätigkeiten gehen aus ihrem einheitlichen Wesen hervor. Je mehr sich die Seele der sinnlichen Lust zuwendet, um so mehr verfinstert sich der Sinn für das Göttliche. Es gilt daher um Lossagung der Seele von den Banden ihres Leibes. Die höhere Tugend ist darum wesentlich Reinigung. Die politischen Tugenden, als die Tugenden des gewöhnlichen Lebens, bezwecken blos die Mässigung der Leidenschaft und sind blos eine Vorbereitung für die reinigenden Tugenden der Seele, welche auf die Ablösung vom Irdischen gehen und sich in der Apathie vollenden. Nunmehr ist die Seele erst im Stande, auf dem Wege vernünftiger Betrachtung sich zu ihrer Ursache, dem göttlichen Nûs hinzuwenden. Die mystische Vereinigung mit diesem oder die Tugend des Nûs selbst, ist die höchste Stufe. Das wahre Tugendstreben (die Askese) ist darum Enthaltung von jeder sinnlichen Aufregung und von jedem sinnlichen Genusse, ja selbst von thierischer Nahrung, weil durch Fleischspeisen die sinnlichen Triebe gereizt und gekräftigt werden. Die Gottheit bedarf keines Andern, der Weise bedarf nur der Gottheit; seine Seele ist der wahre Tempel Gottes. Nicht lange Gebete und Opfer, sondern ein reines Leben verlangt die Gottheit. Dagegen haben Weissagungen, Magie und theurgische Künste und Weihungen nur untergeordnete Bedeutung für den geistigen Theil unsers Wesens.

N. Bouillet, Porphyre, son rôle dans l'école néoplatonicienne. 1864.

G. Wolff, über das Leben des Porphyr und die Abfassungszeit seiner Schriften (in der Ausgabe der Schrift Porphyr's „de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae, 1856. S. 7—37).

Porretanus, siehe Gilbert de la Porrée.

Poseidônios aus Alexandrien wird unter den unmittelbaren Schülern des Stoikers Zênôn genannt.

Poseidônios aus Apanea (in Syrien) wird ein Schüler des Stoikers Panaitios genannt und lehrte während der ersten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts in Rhodos, wo er das Bürgerrecht erhielt und öffentliche Aemter bekleidete. Desshalb heisst er gewöhnlich geradezu der Rhodier. Seine gewandte und rhetorische Darstellung der stoischen Lehre gewann ihm zahlreiche Schüler, und sein Ruf zog viele vornehme Römer zu ihm nach Rhodos, und zur Zeit des Seneca galt er als einer der ersten stoischen Gewährsmänner. Die Bruchstücke, die von seinen zahlreichen und zum Theil umfangreichen Schriften erhalten sind, zeigen ihn zwar an Gelehrsamkeit seinem Lehrer Panaitios überlegen, dagegen an freiem kritischen Geist hinter demselbem zurückstehend, da er die abergläubischen Lehren der Schule von den Dämonen und über die Mantik vertheidigte. Auch ihm fiel der Schwerpunkt der Philosophie in die Ethik, bei deren psychologischer Begründung er mit Platon einen ursprünglichen Gegensatz der im Menschen wirkenden Kräfte, des höheren (Muthes) und niedern Begehrungsvermögens annehmen zu müssen glaubte, welche gegenüber der reinen Vernunft von den leiblichen Zuständen abhängig wären. Gerade von dieser Auffassung des Verhältnisses der Affecte hofft er für das

ittliche Verhalten des Menschen den Vortheil, dass er den Unterschied des Göttlichen und Vernünftigen in uns vom Unvernünftigen und Thierischen erkenne und nur der innern göttlichen Stimme, nicht aber den unvernünftigen Trieben folge. In Bezug auf den eigentlichen Inhalt der Ethik blieb indessen Poseidonius den Ueberlieferungen seiner Schule getreu.

Potamôn lebte in der letzten Hälfte des zweiten und zu Anfang des dritten Jahrhunderts in Alexandria und wollte in der Logik, Physik und Ethik durch Vereinigung der platonischen, peripatetischen und stoischen Auffassungen eine sogenannte eklektische Schule gründen. Nach dem Berichte des Diogenes von Laërte unterschied er in seiner philosophischen Elementarlehre zwei Merkmale der Wahrheit, nämlich ein solches, von welchem das Urtheil geschehe, und ein solches, durch welches das Urtheil geschehe. Jenes sei das in der Seele Herrschende, das Andere die genaue Wahrnehmung des Gegenstandes. Weiterhin nahm er vier Prinzipien der Dinge an, zuerst ein materiales, woraus die Dinge hervorgehen, sodann ein wirkendes, durch welches sie bedingt sind, drittes ein qualitatives, durch welches die Beschaffenheit der Dinge bestimmt werde, und endlich ein räumliches oder den Ort der Dinge. Für den Zweck des menschlichen Strebens und das höchste Gut erklärt er ein mit den natürlichen und äussern Gütern des Lebens im Einklang stehendes vollkommenes Leben.

Pouilly, Louis Jean Levesque de, war 1691 zu Rheims geboren, frühzeitig mathematisch gebildet und mit Newton's Prinzipien der Naturphilosophie vertraut geworden, wandte sich dann zur Philosophie und wurde durch seine mathematisch-physikalische Abhandlungen Mitglied der Pariser Akademie. Zur Herstellung seiner von angestrengten Studien angegriffenen Gesundheit machte er eine Reise in das südliche Frankreich und von dort nach England, wo er ausser Newton auch den freidenkenden Lord Bolingbrocke kennen lernte. Nach seiner Rückkehr trat er an die Spitze der öffentlichen Verwaltung in Rheims und veröffentlichte einen „Brief an Lord Bolingbrocke“ (1730), den er später in erweiterter Gestalt unter dem Titel *„Théorie des sentiments agréables“* (1747) wieder erscheinen liess, indem er darin eine Theorie des innern Sinnes aufstellte, welche nachher von den schottischen Philosophen wieder aufgenommen wurde.

Praxiphanês, wird als ein Schüler und Freund des Aristoteles-Schülers Theophrastos genannt.

Praylos aus Troas wird als ein Schüler des Skeptikers Timon aus Phliûs genannt und soll durch falsche Anklage wegen Verrätherei unschuldig die Todesstrafe mit grosser Standhaftigkeit erduldet haben.

Premigenês aus Mytilene wird als Peripatetiker aus der Zeit des Kaisers Marcus Aurelius (Antoninus Philosophus) in der zweiten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts genannt.

Prémontval hiess eigentlich Le Guay, André Pierre, und war 1716 zu Charenton geboren, hatte wider seine Neigung Theologie oder Jurisprudenz studiren sollen und deshalb das väterliche Haus verlassen, in Paris unter dem angenommenen Namen Prémontval sich im Verborgenen aufgehalten, um Mathematik und Naturwissenschaften zu studiren. Von seinem Vater enterbt und Schulden halber verfolgt, floh er im Jahr 1743 mit einer als Jockey verkleideten Schülerin, die nachher seine Frau wurde, nach Genf, wurde in Basel Protestant, trieb sich einige Jahre in Deutschland und Holland herum und kam 1752 nach Berlin, wo seine geistreiche und vielseitig gebildete Frau Vorleserin bei der Gemahlin des Prinzen Heinrich wurde, während er selbst durch die Unterstützung des Prinzen eine Erziehungsanstalt gründete und einen Platz in der Akademie der Wissenschaften erhielt. Er starb 1764 in Berlin. Seine *„Pensées sur la liberté“* (1750) sind gegen die Leibniz-Wolff'sche Schule gerichtet. Darauf folgte die Schrift *„Du hazard sous l'empire de la providence“* (1754), dann *„Le Diogène d'Alembert ou Diogène décent; pensées libres sur l'homme et sur les principaux objects des connaissances de l'homme“* (1755) in zwei Bänden und eine Sammlung seiner in der Akademie gelesenen Abhandlungen unter dem Titel *„Vues philosophiques“* (1756) in zwei Bänden. Neben seiner philosophischen Polemik befasste er sich in diesen Schriften auch mit Beweisen für das Dasein Gottes und die Selbständigkeit der Individuen, sowie mit dem Versuche, das Verhältniss zwischen Seele und Leib „psychokratisch“, wie er es nannte, darzuthun, wodurch die Lehren vom physischen Einfluss, von den gelegentlichen Ursachen und von der vorherbegründeten Harmonie beseitigt werden sollten, und endlich mit der Aufgabe, für die Metaphysik ein Register unveränderlicher ursprünglicher Begriffe (Kategorientafel) aufzustellen, wodurch er sich den Anspruch auf den Namen eines Kopernikus in der Philosophie erworben zu haben glaubte.

Prévost, Pierre, war 1751 in Genf geboren, hatte neben Theologie und Jurisprudenz auch Literatur und Naturwissenschaften studirt, war dann Hauslehrer in Holland geworden zu der Zeit, als Hemsterhuys seine ersten Schriften veröffentlichte. Nachdem er sich einige Zeit in England und Frankreich aufgehalten hatte, wurde er durch eine französische Uebersetzung des Euripides

(1770) dem grossen König Friedrich II. bekannt, welcher ihm nach dem Tode Sulzer's einen Platz in der Berliner Akademie und eine Lehrstelle an der Militärakademie anbot. Obwohl sich Prévost in Berlin mit dem Mathematiker Lagrange und dem Philosophen Merian befreundet hatte, nahm er doch 1784 eine Professur der Literatur in Genf an, die er 1793 mit einer Professur der Philosophie vertauschte. Seit 1810 trug er auch allgemeine Physik vor und starb 1839 in Genf. Ausser seiner Uebersetzung der moralphilosophischen Versuche von Adam Smith in's Französische, berühren das philosophische Gebiet noch folgende Schriften von Prévost: *Sur l'influence des signes relativement à la formation des idées* (1800), *Quelques remarques sur l'âme humaine* (1802), *Essais de philosophie* (1804), in zwei Bänden, denen er hauptsächlich seinen philosophischen Ruf verdankt. Der erste Band giebt eine Analyse der menschlichen Geisteskräfte, der zweite handelt unter dem Titel „*Logique*" von der Wahrheit und ihren Merkmalen, von der Methode, vom Irrthum und der Beseitigung desselben. Sein Hauptverdienst besteht darin, die Methode der Beobachtung auf die Erforschung des menschlichen Geisteslebens angewandt zu haben. In der neuern Philosophie unterscheidet er die französische, schottische und deutsche Schule. Die schottische Schule und namentlich Dugald Stewart hat seine lebhafte Sympathie, nur spricht er den Tadel aus, dass die Vertreter dieser schottischen Philosophie die Logik vernachlässigt hätten. In der französischen tadelt er an Descartes und Malebranche die Verbindung der metaphysischen Methode mit einer falschen Physik und bei den Anhängern Condillac's den einseitigen Sensualismus und giebt seinen Landsmanne Charles Bonnet in der Psychologie den Vorzug. Die Lehre Kant's dagegen schien dem Genfer Philosophen vom Jahr 1804 wenig geeignet, sich in Europa Geltung zu verschaffen.

Price, Richard, war 1723 zu Tynton geboren, hatte sich früh mit mathematischen Studien beschäftigt, dann Theologie studirt und eine Stelle als Dissidentenprediger angenommen. Später widmete er sich vorzugsweise politischer Thätigkeit und veröffentlichte eine Menge nationalökonomischer Schriften und verfolgte mit jugendlicher Begeisterung die ersten Triumphe der französischen Revolution. Er starb im Jahr 1791. Seine erste die Philosophie berührende Schrift erschien unter dem Titel: „*A review of the principal questions and difficulties in morals, particulary those respecting the origin of our ideas of virtue, its nature, relation to the deity, obligation, subject, matter and sanctions*" (1758). Die Begriffe des Guten und Bösen sind von denen des Angenehmen und Unangenehmen wohl zu unterscheiden. Nicht im Gefühl liegt der Unterschied des Sittlichen und Unsittlichen, sondern die sittlichen Grundbegriffe bezeichnen die einfache und unveränderliche innere Natur der Handlungen, und ihr Ursprung liegt darum im Verstande (*understanding*), als der allgemeinen Quelle der ursprünglichen und einfachen Ideen überhaupt, welcher jedoch bei der Unterscheidung des Guten und Bösen durch die der Selbstliebe und dem Wohlwollen untergeordneten Neigungen unterstützt wird. Aus Veranlassung von Priestley's „Untersuchungen über den menschlichen Geist" veröffentlichte Price seine „*Letters on materialism and philosophical necessity*", worin der Standpunkt von John Locke und seiner Nachfolger, überhaupt der Empirismus und Sensualismus der englischen Philosophie bekämpft und darauf hingewiesen wird, dass keineswegs alle menschliche Erkenntniss aus der Sinneswahrnehmung und Erfahrung hervorgehe, dass vielmehr der Verstand eine wesentlich von der Sinnlichkeit verschiedene und selbständige Quelle von Vorstellungen und Erkenntnissen (als z. B. Raum und Zeit und Ursache) sei, dass es endlich auch einen besondern moralischen Sinn (den Hutcheson gelehrt hatte) nicht gebe, sondern die sittlichen Grundsätze und Grundbegriffe aus dem Verstand entspringen und darum auch die Sittlichkeit von der Glückseligkeit, dem Ziele des sinnlichen Triebes, wesentlich verschieden sei.

Prierias, siehe Mazolinus, Silvester.

Priestley, Joseph, war 1733 zu Fieldhead bei Leeds (in Yorkshire) geboren, hatte auf der calvinistischen Akademie zu Daventry seine Studien gemacht und war seit 1755 als Prediger und Lehrer bei verschiedenen Dissentergemeinden thätig, betheiligte sich lebhaft mit der Feder an theologischen Streitigkeiten, machte daneben einige Entdeckungen in der Physik und Chemie (Entdeckung des Sauerstoffs) und veröffentlichte 1767 eine Geschichte der Elektricität, wodurch er die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich zog und Mitglied der Royal Society in London wurde. Nachdem er 1774 mit seinem Freund und Gönner, dem Grafen Shelburne, spätern Marquis Landsdown, der ihn als seinen Bibliothekar angestellt hatte, den Continent bereist hatte, zog er sich nach Birmingham zurück, wo er Prediger der Dissidenten wurde, sich ein Haus kaufte und seinen Studien und literarischen Arbeiten lebte. Im Jahre 1791 verlor er durch einen ausgebrochenen Brand sein Haus mit seinen Büchern, Handschriften und Apparaten und rettete kaum das nackte Leben. Eine Anstellung, die er darauf in London erhalten hatte, ward ihm durch Anfeindungen wegen seiner religiösen philosophischen und politischen Anschauungen so verleidet, dass er 1794 nach Nordamerika auswanderte, wo er sich zuerst in Nort-

humberland in Pennsilvanien, dann zu Philadelphia aufhielt und 1804 starb. Seine gedruckten Werke umfassen etwa siebenzig Bände. Von seinen theologischen, politischen und naturwissenschaftlichen Schriften abgesehen, sind von ihm folgende, die Philosophie berührende Arbeiten zu erwähnen. In der Schrift *„An examination of Dr. Reid's inquiry into the human mind, Dr. Beattie's essay on the nature and immutability of truth, and Dr. Oswald's appeal to common sense* (1774) bestreitet Priestley die auf dem Titel genannten schottischen Gegner Hume's und sucht deren Berufung auf die Grundsätze des gemeinen Menschenverstandes oder Gemeinsinnes als ungenügend darzustellen. Darum aber war er doch mit Hume selber nicht in allen Punkten einverstanden und bestritt denselben in dem zweibändigen Werke: *„Letters to a philosophical unbeliever, containing an examination of the principal objections to the doctrines of natural religion and especially those contained in the writings of Mr. Hume"* (1780), welches in deutscher Uebersetzung unter dem Titel erschien: „Joseph Priestley's Briefe an einen philosophischen Zweifler, in Beziehung auf Hume's Gespräche, das System der Natur und ähnliche Schriften" (1782). Dazu kamen noch *„Additional letters"* (1781—1787) und *„A continuation of the letters"* (1794). Die Tendenz dieser Briefe ist die Läuterung der Religion vom Aberglauben, um die derselben entfremdeten Gemüther wieder zu gewinnen. Hier sowohl, wie in den Schriften „Geschichte der Verfälschungen des Christenthums" (1785) und „Anleitung zur Religion nach Vernunft und Schrift" zeigt sich Priestley als unerschrockener und eifriger Vorkämpfer des theologischen Rationalismus. Die von ihm bereits in seiner ersten, gegen die schottischen Philosophen gerichteten Schrift (1774) geäusserten „materialistischen" Anschauungen wurden weiter entwickelt in folgenden Werken: *„Daniel Hartley's theory of human mind, with essays relating to the subject of it"* (1775), welches ein Auszug aus der psychologischen Partie von Hartley's *„Observations on man"* ist. Daran schliessen sich die *„Disquisitions relating to matter and spirit"* (1777) an, worin zugleich ein geschichtlicher Ueberblick über die Lehren vom Ursprung der Seele und von der Natur der Materie gegeben wird. Auch der zwischen Dr. Price und Dr. Priestley geführte Briefwechsel wurde veröffentlicht unter dem Titel: *„Free discussion of the doctrines of materialism and philosophical necessity"* (1778).

J. Carry, the life of Josef Priestley, with critical observations on his works and extracts from his writings. 1804.

Priskianos aus Lydien gehörte zu denjenigen Neuplatonikern, welche nach dem Schlusse der Philosophenschule in Athen (529 nach Chr. G.) mit Damaskios nach Persien auswanderten. Seine erläuternde Uebersetzung der Schrift des Theophrastos über die Empfindung ist noch erhalten; ebenso in lateinischer Uebersetzung ein Bruchstück „Auflösung von Zweifeln des Perserkönigs Chosroës".

Priskos, ein Thesprotier oder Molosser (aus Epirus), wird als ein hervorragender Schüler des Kappadokiers Aidesios aus der Schule des Jamblichos genannt, als welcher er die Lehren der Schule treu bewahrte, dabei sich dem mystischen und theurgischen Aberglauben der neuplatonischen Theosophen zuneigte. Später lebte er eine Zeit lang am Hofe des Kaisers Julian und starb zur Zeit der Verwüstung Griechenlands durch die Gothen (396—398 n. Chr.)

Prodikos aus Júlis auf der damals unter athenischer Herrschaft stehenden Insel Keôs, wird von Platon und dem Komödiendichter Aristophanes mit Achtung genannt und war ein älterer Zeitgenosse des Sokrates, der sich selbst einen Schüler des Prodikos nennt. Als einer der bekanntesten und am Meisten genannten griechischen Sophisten, bereitete Prodikos durch seine öffentlich gehaltenen Sittenvorträge ebenso, wie durch seine Unterscheidung sinnverwandter Wörter (Synonymen), die logischen und ethischen Bestrebungen des Sokrates vor. Im Wesentlichen jedoch geht er über den Standpunkt der ältern Sophisten Protagoras und Gorgias nicht hinaus. Er nannte die Dankbarkeit die Mutter der Religion und des Götterglaubens und meinte, die meisten noch ungebildeten Sterblichen hätten nämlich allen Gegenständen, die ihnen grossen Nutzen gebracht, ausserordentliche verborgene Kräfte zugeschrieben und hätten demgemäss Sonne und Mond, Quellen und Flüsse, ja sogar Brot und Wein, Wasser und Erde unter dem Namen von Dêmêtêr und Dionysos, Poseidôn und Hêphaistos angebetet. Mit dem Tode nahm es Prodikos sehr leicht; er erklärte ihn für wünschenswerth, um den Uebeln des Lebens zu entgehen, und sah die Furcht vor dem Tode für überflüssig an, da er weder die Lebenden, noch die Todten treffen könne; die Lebenden nicht, denn solange wir leben, sei der Tod noch nicht da; die Todten ebensowenig, da dieselben nicht mehr leiden können, weil sie nicht mehr sind. Berühmt ist im Alterthume eine allegorische Dichtung des Prodikos unter dem Titel „Hôrai" (die Horen oder Zeiten) gewesen, welche Xenophon in seinen Memorabilien des Sokrates nachgebildet hat. Es war darin Herkules am Scheidewege dargestellt. Als der junge Herakles (so erzählt Xenophon) sich dem entscheidenden Alter näherte, in welchem Jünglinge zu verrathen pflegen, ob sie den Weg der Tugend oder des Lasters betreten wollen, begab er sich einstmals an

einen einsamen Ort, um darüber nachzudenken, welchen von beiden Wegen er zu wählen habe. In diesem Zustande von Ungewissheit erschienen ihm zwei weibliche Gestalten. Die Eine eilte ihrer Begleiterin voraus und trug sich ihm mit einschmeichelnder Rede zur Freundin und Gefährtin an. Sie verhiess ihm, dass auf dem leichten und sanften Pfade, den sie ihn führen wolle, keine Lust von ihm ungekostet bleiben solle. Ohne Anstrengung und Mühe, ohne Krieg und Kampf solle er dasjenige geniessen, was Andere erworben, und sich alles dessen bemächtigen, was seinem Vergnügen und Vortheil dienen könne. Auf des Jünglings Frage an das Weib, welchen Namen sie führe, sprach dieselbe: Meine Freunde nennen mich Glückseligkeit; die mich aber hassen, legen mir verläumderisch den Namen des Lasters bei. Während dieser Unterredung trat die andere weibliche Gestalt mit Bescheidenheit zu dem Jüngling näher heran. Ich kenne deine Eltern (sprach sie zu ihm) und habe deine Natur und Anlagen erforscht. Ich schöpfe daraus die Hoffnung, dass du viele tüchtige und grosse Thaten vollenden wirst, wenn du meinen Weg betrittst. Von Allem freilich, was wahrhaft gut und schön ist, geben die Unsterblichen dem Menschen Nichts ohne Mühe und Arbeit. Hier fiel nun, wie Prodikos erzählte, das Laster der Tugend in die Rede und sprach zu Herakles: Du hörst, mein lieber Jüngling, welchem rauhen und langsamen Weg dich dieses Weib führen will, während ich dich auf einem leichten und kurzen Wege zur Glückseligkeit hinbringen will. Was kannst du, Elende (fuhr darauf die Tugend fort) für Güter erringen oder für Vergnügungen besitzen, da du Nichts von demjenigen thun willst, wodurch sie allein erworben werden? Du erwartest nicht einmal die sich regende Lust, sondern ehe noch das Verlangen da ist, überfüllst du dich mit Freuden, die deine Natur nicht verlangte, und zwingst ihr Süssigkeiten auf, die nicht angenehmen Reiz, sondern Ekel und Widerwillen hervorbringen. Ungeachtet du eine Unsterbliche bist, haben dich doch die Götter ausgeworfen, und du wirst von guten Menschen gehasst, da du niemals das Schönste unter allen Schauspielen, eigne gute Thaten gesehen hast; denn alle deine Verehrer eilen schnell über die von ihnen erreichten Jahre und über die Freuden der Jugend hin und gehen, ehe sie sich's versehen, in's traurige beschwerliche Alter über. Ich dagegen bin eine Gesellschafterin der Götter und Begleiterin, ja selbst Freundin guter Menschen. Götter und Menschen schätzen mich; den Künstlern bin ich eine erwünschte Gehülfin, den Hausvätern eine treue Hüterin, den Hausgenossen eine gütige Gebieterin. Im Frieden bin ich eine nützliche Theilnehmerin an Geschäften, im Krieg eine zuverlässige Mitkämpferin und in der Freundschaft die beste Genossin. Und wenn ihre letzte Stunde herannaht, so sinken meine Freunde nicht ruhmlos in das finstre Grab, sondern blühen im dankbaren Andenken aller nachfolgenden Geschlechter und leben ewig in den Gesängen der Nachwelt fort. Alles dies, o Herkules, kannst du erlangen, wenn du meinen Geboten folgst. — Auf diese Weise schilderte also Prodikos in einer seiner wohlausgearbeiteten, glänzenden Prunkreden, womit er gleich den andern griechischen Sophisten die griechischen Städte durchzog, die Art, wie die Tugend den jungen Herkules zum Guten gebildet habe. Auch Prodikos erwarb sich damit, gleich andern Sophisten, Reichthum und Bewunderung. Uebrigens wird von Spätern erzählt, dieser Lehrer des Sokrates habe ausser der Liebe zum Gelde auch der Wollust gefröhnt und sein Leben habe den schönen Reden nicht entsprochen, die er zum Preise der Tugend hielt.

Proklos hiessen zwei aus Mallos in Kilikien gebürtige Stoiker, welche im ersten Jahrhundert der römischen Kaiserzeit lebten. Der berühmteste Träger dieses Namens, welcher im Lateinischen Proculus lautete, war der Neuplatoniker des fünften christlichen Jahrhunderts.

Proklos (Proculus), dessen Vater aus Lykien stammte, war 410 in Byzanz (Constantinopel) geboren, aber zu Xanthos in Lykien, dem Wohnorte seiner Eltern erzogen und desshalb häufig „der Lykier“ genannt. Der Vater Patricius war Sachwalter und die Mutter hiess Marcella. Er genoss von Seiten der angesehenen und wohlhabenden Eltern eine sorgfältige Erziehung, studirte zuerst in seiner Heimath Grammatik, dann in Alexandrien ausser der Rhetorik auch Mathematik bei Hêrôn und den Aristoteles unter Anleitung des Peripatetikers Olympiodôros. Darauf begab er sich nach Athen, den damaligen Hauptsitz der Philosophie, wo er die Neuplatoniker Plutarchos und Syrianos hörte. Letzterer nahm ihn in sein Haus auf und hatte bis zu seinem Tode an Proklos einen treu ergebnen Jünger, der sich bald ebensosehr durch Gelehrsamkeit, wie durch Frömmigkeit und strengen Lebenswandel auszeichnete. Nach dem Tode des Syrianos (um's Jahr 450) wurde er dessen Nachfolger im Lehr- und Vorsteheramte der platonischen Schule zu Athen und hiess darum bei spätern Neuplatonikern geradezu „Diadochos“ (Nachfolger). In dieser seiner Stellung wurde er im dritten Viertel des fünften Jahrhunderts eine mächtige Stütze des Heidenthums und ein gefährlicher Gegner des damals längst zu einer Macht im römischen Reich gewordenen Christenthums. Seine zweiundzwanzig gegen die Christianer gerichteten und die Weltschöpfung betreffenden Sätze hat ein Schüler des Proklosschülers Ammônios,

der Alexandriner Johannes Philoponos, um die Mitte des sechsten Jahrhunderts in seinen Büchern, „Von der Ewigkeit der Welt gegen Proklos“ (*De aeternitate mundi contra Proclum, graece edidit Trincavelli*, 1535, *latine* 1557) zu widerlegen versucht. Da jedoch in den Tagen des Proklos das Heidenthum von den christlich-byzantinischen Kaisern verfolgt wurde, so hatte Proklos selbst, um sich den Verfolgungen zu entziehen, ein Jahr lang Athen verlassen müssen. Der ehelos gebliebene Philosoph starb im Jahr 485 an Entkräftung. Er war ein ausserordentlich fruchtbarer Schriftsteller in den Gebieten der Poesie, Philologie (Grammatik), Mathematik, Astrologie und Philosophie und soll, wie sein Schüler und Biograph Marinos meldet, neben seinen Vorträgen in der Regel jeden Tag gegen 700 Zeilen geschrieben haben. Unter den Schülern des Proklos waren die hervorragendsten: Marinos, sein Nachfolger im Lehr- und Vorsteheramt in der Schule, dessen Mitschüler Asklêpiodotos, Ammônios (des Hermeias Sohn), Zênodotos, Isidoros (des Marinos Nachfolger im Scholarchat) und Hêgias (des Isidoros Nachfolger. Von den philosophischen Schriften des Proklos ist Manches, was bei spätern Neuplatonikern erwähnt wird, verloren gegangen oder doch bis jetzt handschriftlich nicht aufgefunden worden. An einem umfassenden erklärenden Werke „über die Göttersprüche“ (d. h. über die sogenannten chaldäischen Orakel) hatte Proklos fünf Jahre gearbeitet, dasselbe hat sich jedoch nicht erhalten. Was sich erhalten hat, sind theils Commentare zu platonischen Schriften, theils selbständige Arbeiten. Schon in seinem 28. Lebensjahre hatte Proklos, wie sein Biograph Marinos meldet, den Commentar zum platonischen Dialoge Timaios geschrieben (*Procli in Platonis Timaeum commentarius graece edidit Schneider*, 1847). Ausserdem hat er Commentare zum ersten Alkibiades, zum Parmenides, zum Kratylos, zur Republik Platon's verfasst. (*Ex Procli scholiis in Cratylum Platonis excerpta edidit J. Fr. Boissonade*, 1820; *Initia philosophiae ac theologiae ex Platonicis fontibus ductae, sive Procli et Olympiodori in Platonis Alcibiadem commentarii nunc primum graece edidit Frid. Creuzer*, 1820—25, in 4 Bänden. Unter den selbständigen philosophischen Werken, die Proklos verfasste, sind noch erhalten eine „*Institutio physica*“ worin die aristotelische Lehre von der Bewegung behandelt wird; ferner sechs Bücher „zur platonischen Theologie“ (*Procli Diadochi Platonici in theologiam Platonis libri sex, latine; accedit Marini libellus de vita Procli*, 1618.) Nur in lateinischen Uebersetzungen sind vorhanden die Schriften des Proklos: *De providentia et fato et eo quod in nobis; de decem dubitationibus circa providentiam; de malorum subsistentia*, welche im ersten Bande von V. Cousin's Ausgabe der Werke des Proklos abgedruckt sind. Von besonderer Wichtigkeit für die Kenntniss der Lehren desselben ist ein gedrängter Abriss seiner Lehre von den drei höchsten Wesenheiten in streng mathematischer Beweisführung von Axiomen und Theoremen mit beigefügten Beweisen. Diese Schrift erschien in lateinischer Uebersetzung unter dem Titel „*Institutio theologica*“ (1583), griechisch mit lateinischer Uebersetzung 1618; der kritisch berichtigte Text mit verbesserter lateinischer Uebersetzung findet sich den oben erwähnten „*Initia philosophiae et theologiae ex Platonicis fontibus ductae ed. Creuzer*“, im dritten Bande.

Procli, philosophi Platonici opera edidit et versione latina et commentariis illustravit Victor Cousin (Paris, 1820—25) in 6 Bänden, (von welchen I. die oben genannten, nur in lateinischer Uebersetzung vorhandenen Abhandlungen enthält, II. III. den Commentar zum ersten Alkibiades Platon's; IV—VI den Commentar zum platonischen Parmenides.) Dazu kommen noch:

Procli opera inedita ed. V. Cousin (1864).

In diesen philosophischen Schriften begegnet uns Proklos als ein durchaus wunder- und offenbarungsgläubiger heidnischer Theosoph, als eifriger Mysterienfreund und Verehrer von Reinigungen, Sühnungen und Kasteiungen, als ein phantastischer und überschwänglicher Visionär und Anhänger der Theurgie, welcher die Magie, Beschwörungs- und Geisterbannerkunst methodisch betrieb, dabei aber merkwürdiger Weise zugleich als ein Mann von seltener Abstractionskraft und Verstandesschärfe, als ein unermüdlicher Ideen- und Begriffsspalter, als der eigentliche Scholastiker unter den neuplatonischen Philosophen des heidnischen Alterthums, dessen Lehre die neuplatonische Philosophie auf der Höhe ihrer vollendetsten Ausbildung darstellt. Obwohl sich dieser Zeitgenosse und heidnische Doppelgänger des Verfassers der mystisch-christlichen Schriften des angeblichen Dionysius Areopagita in seinen Lehren auf das Engste an seinen Lehrer Syrianos anschliesst, so tritt doch bei ihm die neuplatonische Lehre in einer strengen und methodischen Gedankenentwickelung auf und wird zugleich mit einer Reihe neuer Bestimmungen bereichert. Den besten Ueberblick seiner Weltansicht giebt seine „theologische Unterweisung“, deren Gang und wesentlicher Inhalt in folgenden Sätzen enthalten ist. Jede Vielheit hat auf gewisse Weise Theil am Eins; was aber am Eins Theil hat, ist selber Eins und Nichteins. Alles Einswerdende wird Eins durch Theilhaben am Eins; alles Einsgewordene ist verschieden von dem Selbstsein. Jede Vielheit ist ein Späteres, als das Eins, und besteht entweder aus Einsgewordenen oder aus

Einheiten. Alles was ein Anderes hervorzubringen vermag, ist ein Besseres, als die hervorgebrachte Natur. Allem, was irgendwie am Guten Theil hat, geht voraus das erste Gute, welches nur das Gute ist. Begehrt aber alles Seiende nach dem Guten, so ist offenbar das erste Gute über alles Seiende erhaben. Alles Sichselbstgenügende ist entweder nach seinem Wesen oder nach seiner thätigen Wirklichkeit besser als dasjenige, was sich nicht selber genügt und was die Ursache der Vollendung in einer andern Ursache findet. Alles Seiende geht aus einer ersten Ursache hervor; Prinzip und erste Ursache alles Seienden ist das Gute, und dieses ist dasselbe mit dem Eins. Jegliches Seiende ist entweder unbewegt oder sich selbstbewegend oder durch ein Anderes bewegt. Alles was auf sich selbst reflectiren kann, ist unkörperlich und ungetheilt (theillos) und hat ein von allem Körper getrenntes Wesen. Alles was sich ursprünglich selbst bewegt, reflectirt auf sich selbst. Das Wesen der Seele ist über alle Körper erhaben und die intellectuelle Natur über alle Seelen und das Eins über alle intellectuelle Wesen. Jegliche Ordnung, von der Einheit anfangend, geht fort in eine der Einheit zugehörige Vielheit, und die Vielheit jeglicher Ordnung führt auf zu Einer Einheit. Auch bei der Ordnung der Seelen wird von Einer, der ersten Seele angefangen und zur Vielheit der Seelen fortgegangen. Nach dem ersten Eins sind also die Einheiten, und nach der ersten Vernunft die Vernunften, und nach der ersten Seele die Seelen, und nach der ganzen Natur die Naturen. Alles Vollendete schreitet fort zu Zeugungen, und je vollendeter es ist, um so viel Mehrerer Ursache ist es. Dasjenige also, was dem Prinzip von Allem am fernsten steht, ist unfruchtbar und von Nichts Ursache. Alles, was aus einem Hervorbringenden heraustritt, kehrt zu jenem zurück, aus welchem es heraustrat; jegliche Rückkehr geschieht durch Aehnlichkeit des Rückkehrenden mit demjenigen, zu welchem es zurückkehrt. Alles Verursachte verharrt zugleich in seiner Ursache und geht aus derselben heraus und kehrt zu derselben zurück. Unter allen in der Rückkehr Begriffenen sind die Ersten unvollendeter, als die darauf Folgenden, die Letzten aber sind die Vollendetsten. Alles Seiende kehrt zurück entweder nur dem Sein nach oder auch dem Leben nach oder auch der Erkenntniss nach. Alles was von sich selbst besteht und ein selbständiges Wesen besitzt, vermag zu sich selbst zurückzukehren. Alles Selbständige ist ungezeugt, theillos und einfach. Alles nicht Ewige ist entweder zusammengesetzt oder besteht in einem Andern. Alles Selbständige ist dem Wesen nach von dem an der Zeit Gemessenen ausgenommen; alles Ewige ist ganz zugleich. Vor allem Ewigen besteht die Ewigkeit und vor allem Zeitlichen die Zeit. Das nach dem Ganzen Messende ist die Ewigkeit, das nach den Theilen Messende die Zeit. Die Ewigkeit ist eine doppelte, bestehende Ewigkeit und werdende Ewigkeit. Es giebt mehr körperliche Naturen, als Seelen; mehr Seelen, als Vernunfte; mehr Vernunfte, als göttliche Einheiten. Jede ursprüngliche Monas begründet eine doppelte Zahl, die Zahl der selbständigen Wesen und die Zahl der Erscheinungen, welche in Anderm ihr Wesen haben. Ein Theil der Einheiten sind selbständige Wesenheiten, andere sind nur Scheinbilder beseelter Seelen. Die Materie, die aus dem Eins zum Bestehen kommt, ist an sich des Begriffs untheilhaft; der Körper an sich, obschon er am Seienden Theil hat, ist der Seele untheilhaft; denn die Materie, als die Unterlage von Allem, ist aus der Ursache von Allem hervorgegangen; der Körper aber, als die Unterlage des Beseelten, hat sein Bestehen aus dem, was allgemeiner ist, als die Seele. Allem Körper kommt es an sich, von Natur zu, sich leidend zu verhalten; allem Unkörperlichen, zu handeln. Alles wahrhaft Seiende ist aus Grenze und Unendlichem. Insofern es nämlich von unendlicher innerer Möglichkeit ist, ist es offenbar unendlich; insofern es aber theillos und einsartig ist, hat es an der Grenze Theil. Vor Allem aber, was aus Grenze und Unendlichkeit besteht, existirt an sich die erste Grenze und die erste Unendlichkeit. An der Spitze von Allem, was an der Vernunft Theil hat, steht die untheilhafte Vernunft, und an der Spitze von Allem, was am Leben Theil hat, steht das Leben, und an der Spitze von Allem, was am Seienden Theil hat, steht das Seiende. Von diesen aber ist das Seiende vor dem Leben, das Leben aber vor der Vernunft. Alles irgendwie Seiende ist aus Grenze und Unendlichem wegen des ersten Seienden; alles Lebendige ist selbstbewegt wegen des ersten Lebens; alles Erkennbare hat an der Erkenntniss Theil wegen der ersten Vernunft; denn die Spitze aller Erkenntniss ist in der Vernunft, und diese ist das erste Erkennbare. Alles ist in Allem, nämlich auch in dem Seienden ist das Leben und die Vernunft, und in dem Leben das Sein und das vernünftige Erkennen, und in der Vernunft das Sein und das Leben. In jeder intellectuellen Reihe sind einige göttliche Vernunfte (Intelligenzen), welche zur Theilnahme an den Göttern aufgenommen sind, andere aber lediglich und schlechthin Vernunfte. In jeder Seelenreihe sind einige intellectuelle Seelen auf die ihnen eigenthümlichen Vernunfte gegründet, andere dagegen auf die Vernunfte schlechthin. Und in der Körperwelt haben einige körperliche Naturen nach oben gerichtete Seelen, andere sind der Beiwohnung der Seelen untheilhaft. Jeglicher Gott ist eine selbständige Einheit, und jegliche selb-

ständige Einheit ist ein Gott; jeglicher Gott ist aber über das Sein, über das Leben und die Vernunft erhaben. Jeder Gott besteht durch die über das Sein erhabene Güte und besitzt in der Existenz seiner selbst das Vorhersehen oder Vorkennen der Allgemeinheiten. Jeder Gott erkennt ungetheilt das Getheilte, zeitlos das Zeitliche, nothwendig das Nichtnothwendige, unveränderlich das Veränderliche. Jeder göttliche Körper ist durch die göttliche Seele göttlich; jede göttliche Seele ist göttlich durch die göttliche Vernunft, und jede göttliche Vernunft durch Theilhaben an der göttlichen Einheit. Jeder Gott beginnt von sich selbst seine eigenthümliche thätige Wirklichkeit und ist eine Gutes wirkende Einheit, oder eine Eins schaffende Güte. Von allen Vergöttlichten, die an der göttlichen Eigenthümlichkeit Theil haben, ist das Erste und Höchste das Seiende. Die Götter sind für Alles auf dieselbe Weise gegenwärtig, aber nicht ist Alles auf dieselbe Weise für die Götter gegenwärtig, sondern Jegliches hat nach seiner eignen Ordnung und innern Möglichkeit Antheil an der Gegenwart derselben: Einiges einsartig, Anderes vervielfacht, Einiges ewig, Anderes zeitlich, Einiges unkörperlich, Anderes körperlich. Alles Mangelhaftere weicht der Gegenwart der Götter aus, obwohl es für dieselbe empfänglich wäre. Gleichwohl wird Alles von den Göttern verklärt; alles Seiende und alle Ordnungen seiender Wesen gehen eben dahin fort, wohin die Ordnungen der Götter fortgehen; denn die Götter führen die Seienden zugleich mit sich fort, und Nichts vermag zu widerstehen und Maass und Ordnung ausserhalb der Götter zu gewinnen. Die Ausgänge aller göttlichen Fortgänge gleichen den Anfängen derselben, indem sie den anfanglosen und endlosen Kreis herstellen durch die Rückkehr zu den Anfängen. Alles Väterliche in den Göttern ist urschöpferisch und nimmt in der Ordnung des Guten die erste Stelle ein in Bezug auf alle göttliche Einrichtungen. Alles Zeugungsfähige der Götter schreitet fort nach der Unendlichkeit der göttlichen innern Möglichkeit, sich selbst vervielfältigend, Alles durchgehend und das Unerschöpfliche in den Fortgängen der Zweiten vorzüglich aufzeigend. Alle emporführende Ursache in den Göttern ist unterschieden von der reinigenden Gattung und von den rückführenden Gattungen. Alle göttliche Vernunft ist einsartig und vollendet, und die erste Vernunft leitet die andern Vernunfte von sich ab. Alle Vielheit der Einheiten, an welcher die untheilhafte Vernunft Theil hat, ist intellectuell; alle Vielheit der Einheiten, an welcher jede untheilhafte Seele Theil hat, ist überweltlich; alle Vielheit der Einheiten, an denen irgend ein sinnlichwahrnehmbarer Körper Theil hat, ist weltlich. Alle Vernunft aber ist entweder untheilhaft oder theilhaft, und wenn sie theilhaft ist, so haben entweder die überweltlichen Seelen an ihr Theil oder die weltlichen. Jede Vernunft, sofern sie Fülle der intellectuellen Begriffe ist, enthält die eine mehrere, die andere wenigere solcher Begriffe. Jede Seele ist entweder göttlich, oder von der Vernunft abfallend und in Ungewissheit gerathend, oder immer verharrend zwischen diesen, aber niedriger stehend, als die göttlichen Seelen. Jede Seele ist unkörperliche Wesenheit, unvergänglich und unsterblich, an sich selbst lebendig; jede Seele hat ihre Existenz unmittelbar von der Vernunft und hat darum alle Begriffe, welche die Vernunft ursprünglich hat. Jede Seele ist lebensfähige und erkenntnissfähige Wesenheit, und Erkenntniss, Leben und Wesen sind in ihr zugleich. Jede der Welt einwohnende Seele hat Perioden des ihr eigenthümlichen Lebens und Wiederkehrungen. Jede göttliche Seele steht vielen, immer den Göttern folgenden Seelen vor; jede theilweise Seele hat zu derjenigen Seele, unter welche sie dem Wesen nach geordnet ist, ebendasselbe Verhältniss, welches ihr Grund zum Grunde von jener hat; jede theilweise Seele kann herabgehen in Zeugung, in's Unendliche und hinaufgehen von der Zeugung in das Seiende. Der Grund jeder theilweisen Seele ist von einer unbewegten Ursache geschaffen, wesentlich unkörperlich und untheilbar.

In seinem Werke „sechs Bücher zur platonischen Theologie“ wird von Proklos die Lehre von den drei göttlichen Dreiheiten, oder von der dreifachen göttlichen Trias vorgetragen, indem der verstiegene Scharfsinn des Neuplatonikers die christliche Dreieinigkeit noch überbietet. An der Spitze der übersinnlichen Götterordnungen steht das Eine, Urgute, in Bezug auf welches wir nicht wissen können, was es ist, sondern nur, was es nicht ist, und welches darum eigentlich das Ueber-Eins, oder das überseiende Eins genannt werden muss. Dieses Urwesen kann nur eine Vielheit von überseienden, überwesentlichen, durchaus einfachen Einheiten (Henaden) oder die einheitliche überwesentliche Zahl hervorbringen. Diese Henaden sind die höchsten unter den Göttern, denn die Götterwelt ist wiederum dreifach abgestuft in rein intelligible Wesen, deren Eigenthümlichkeit die Wirklichkeit oder Güte ist, dann in intelligibel-intellectuelle Wesen, deren Eigenthümlichkeit die Kraft ist, und endlich in intellectuelle Wesen, deren Eigenthümlichkeit das Wissen ist. Alle Einigung, Ganzheit und Gemeinschaft der Seienden und alle göttlichen Maasse beruhen auf dem Princip der Grenze; alle Trennung aber und alle Zeugung und der Fortgang in die Vielheit beruht auf dem Princip der ursprünglichen Unendlichkeit. Bei allem Gegensatz in den göttlichen Geschlechtern beziehen

wir das Bessere auf die Grenze, das Niedere auf die Unendlichkeit; denn aus diesen zwei Prinzipien hat Alles, bis zum Letzten, den Fortgang in das Sein. Hat doch auch das Ewige selber zugleich Theil an der Grenze und an der Unendlichkeit, nämlich als vernunfterkanntes (intellectuelles) Maass an der Grenze und als Ursache der unerschöpflichen Seinsmöglichkeit an der Unendlichkeit. Auch die Vernunft ist aus der Grenze erzeugt, sofern sie einsartig und ganz ist und die vorbildlichen Maasse erzeugt; sofern sie dagegen ewig Alles hervorbringt und Allen das Sein gewährt, hat sie stets die innere Möglichkeit der Unendlichkeit. Die vernunfterkannte Wesenheit ist das Gemischte, und sie geht zuerst aus dem Gotte hervor, wesshalb sie das Unendliche und die Grenze ist. Das Gemischte ist Monade, weil es am Eins Theil hat; es ist zwiefältig, sofern es aus den zwei Prinzipien hervorgegangen ist; es ist endlich Dreiheit, sofern in jeglichem Gemischten diese drei sein müssen: Schönheit, Wahrheit und Symmetrie. Dies ist die erste Trias alles Vernünftigerkannten: Grenze, Unendliches, Gemischtes. Das Gemischte ist die erste und erhabenste Ordnung der Götter, welche verborgen Alles zusammenhält, nach der vernünftig erkannten, Alles umfassenden Trias erfüllt, die Ursache alles Seienden einsartig umfasst und in dem Vernünftigerkannten das erste Eins begründet. Nach dieser ersten Trias feiern wir die zweite Trias, die von jener ausgeht. An ihr ist das Höchste das, was Eins, Göttlichkeit, Wesenhaftigkeit genannt wird; das Mittlere an ihr ist das, was innere Möglichkeit genannt wird; das Letzte ist das, was das zweite Seiende genannt wird, nämlich das vernünftig erkannte Leben. Indem die erste Trias Alles ist, aber vernunftartig und einsartig und grenzartig; so ist die zweite Trias Alles, aber lebensartig und unendlichartig. Oder wie die erste Trias das vernünftigerkannte Seiende, die zweite das vernünftigerkannte Leben ist; so stellt die dritte Trias als das ihr Zugehörige die vernünftigerkannte Vernunft dar und erfüllt sie mit der göttlichen Einheit. Sie wendet nach dem Fortgange die erkannte Grenze in das Prinzip und die Ordnung zu sich selber zurück. Diese drei Triaden verkünden auf mystische Weise die schlechthin unerkennbare Ursache des ersten und untheilhaften Gottes, die erste nämlich seine unaussprechliche Einheit, die andere den Ueberfluss aller innern Möglichkeiten, die dritte die vollkommene Ausgeburt der seienden Wesen. Die erste Trias ist der gedachte Gott, die zweite der gedachte und denkende Gott, die dritte der denkende Gott. Indem aber in der Seele des Menschen ein über die Vernunft hinausgehendes Vermögen enthalten ist, welches sich als das eigentliche Organ für die Erkenntniss des Göttlichen erweist, ist die höchste Stufe der Erhebung der Seele aus der sinnlichen Welt zur übersinnlichen die einfache, und ungetheilte Anschauung der göttlichen Einheiten und über diese hinaus die Einigung mit dem Urwesen selbst mittelst des göttlichen Enthusiasmus, worin der Gottbegeisterte (Entheastikos) die Wahrheit des Göttlichen erreicht.

A. Berger, Proclus: exposition de sa doctrine. 1840.

Prôros, ein angeblicher Pythagoräer, wird mit einer Schrift über die Siebenzahl genannt.

Prôtagoras war aus Abdera in Thrakia gebürtig, ein Landsmann und jüngerer Zeitgenosse des Dêmokritos. Ob er als Lastträger, wie erzählt wird, Demokrit's Schüler gewesen, bleibt zweifelhaft. Thatsächlich hatten vielmehr die Anschauungen des ephesischen Philosophen Hêrakleitos auf die Geistesentwickung des Prôtagoras eingewirkt, dessen geschichtliche Bedeutung darin liegt, dass er der Erste unter den Hellenen war, welcher in seinem Philosophiren nicht mehr von der äussern Natur, sondern vom Menschen und seinem geistigen Wesen ausging, wodurch er den Standpunkt der griechischen Sophisten begründete und der Vorläufer des Sokrates wurde. Seit seinem dreissigsten Jahre war er in den Städten Griechenlands, Unteritaliens und Siciliens umhergezogen und viermal in Athen gewesen, wo Perikles und Euripides seinen Umgang suchten. Er wird als der Erste bezeichnet, welcher über jede ihm vorzulegende Frage sofort zu reden sich anheischig machte und zugleich für Geld als Lehrer der Weisheit auftrat. Wegen einer von ihm veröffentlichten Schrift, worin er Zweifel über die Götter aussprach, wurde er von den Athenern als Gottesleugner angeklagt, jene Schrift öffentlich verbrannt und er selbst aus Athen verbannt. Auf der Ueberfahrt nach Sicilien ertrank er. Unter seinen Schriften befand sich auch eine „Streitkunst"; es hat sich jedoch Nichts davon erhalten. Dafür aber hat ihn Plato in seinem Dialoge „Prôtagoras" unsterblich gemacht, indem er ihn neben andern Vertretern der sophistischen Denkart und Lebensansicht auftreten lässt und zugleich erwähnt, dass er sich mit seinen Reden und Vorträgen mehr Geld verdient habe, als Phidias mit allen seinen ausgezeichneten Bildwerken und noch zehn andere Bildhauer dazu. Prôtagoras war es, welcher zuerst den Grundsatz der durch die Sophisten vertretenen Geistesrichtung aufstellte, dass der Mensch der Maasstab aller Dinge sei, der seienden, dass sie sind und der nichtseienden, dass sie nicht sind. Er hat diesen Satz in der Weise näher begründet, dass derselbe bei ihm den Sinn erhielt, die Dinge seien eben in der That so, wie sie dem Menschen erscheinen, freilich nur für ihn und für den Augenblick, da sie

ihm so erscheinen. Um so grössere Freiheit habe er darum auch, sich jede beliebige Vorstellung von ihnen zu machen, oder solche zu verwerfen, ohne jemals einen Irrthum befürchten zn müssen, da eben entgegengesetzte Behauptungen gleich wahr seien. Alles Denken beruht auf der Sinnesempfindung und diese ist mit dem Wissen Eins. Die Lustempfindung ist der Beweggrund des Handelns. Der Unterschied von Recht und Unrecht beruht auf Herkommen und Uebereinkunft. Gut ist, was dem Erkennenden jedesmal zusagt; ein absolut Gutes giebt es nicht.

Proudhon, Pierre Joseph, war 1809 in einem Dorfe bei Besançon als der Sohn eines Fassbinders geboren und hatte bis zu seinem 12. Jahre theils auf dem Lande als Rinderhirte, theils in seines Vaters Küferwerkstätte gelebt, bis er durch Unterstützung einiger Bürger das Gymnasium zu Besançon besuchen konnte. Wegen mangelnder Mittel zu akademischen Studien musste er in seinem neunzehnten Lebensjahre Schriftsetzer werden und studirte daneben für sich weiter. Bald wurde er Corrector und Werkführer. In die von ihm in seinem 28. Lebensjahre besorgte neue Ausgabe der *Eléments primitifs des langues* des Abbé Bergier, nahm er einen von ihm selbst verfassten *Essai d'une grammaire générale* mit auf und legte diesen sprachwissenschaftlichen Versuch in einem besondern Abdruck der Pariser Akademie vor, welche denselben einer ehrenvollen Erwähnung würdigte, während die Akademie von Besançon den Verfasser mit einem dreijährigen Stipendium von jährlich 1500 Francs bedachte. Dieser literarische Erstlingsversuch geht noch von dem theologischen Vorurtheil der Abstammung der Sprachen von einer göttlich geoffenbarten Ursprache aus und wurde später, als Proudhon zu wesentlich andern Anschauungen gelangt war, aus dem Buchhandel zurückgezogen. Als Buchdrucker veröffentlichte er in Paris 1841 sein Mémoire *„Qu'est-ce que la propriété?"*, welches er an die Akademie von Besançon sandte, deren Patronat er jedoch schon ironisch behandelte. Eine Schrift, welche den Satz enthielt: „Das Eigenthum ist Diebstahl" und die Moral für Convenienz, Religion und Gottesdienst für Bedürfnisse kindischer Zeitalter erklärte, wurde selbstverständlich von der Akademie verworfen. Es schloss sich daran ein *„Lettre à Mr. Blanqui sur la propriété"* und ein *„Avertissement aux propriétaires ou lettre à Mr. Considérant sur la défense de la propriété"* (1841). Um dieser von Proudhon sehr bald berichtigten Paradoxie willen, dass das Eigenthum Diebstahl sei, ist Proudhon in Frankreich und in Deutschland verrufen und mit Unrecht unter die Communisten geworfen worden, da er schon damals gegen den Communismus kurz und bündig vielleicht das Treffendste gesagt hatte, was bis dahin über denselben laut geworden war. Wegen des *„Avertissement aux propriétaires"* war er im Februar 1842 vor die Assisen von Doubs gestellt, aber von diesen freigesprochen worden. Bald nach der Veröffentlichung jenes weltberühmt gewordenen Memoire's erschien auch eine schon im Jahr 1839 verfasste Abhandlung Proudhon's *„De la célébration du dimanche"* (nach der im Jahr 1850 erschienenen vierten Auflage in's Deutsche übersetzt „Die Sonntagsfeier betrachtet in Hinsicht auf öffentliche Gesundheit, Moral, Familie und Bürgerleben", 1850). Die Schrift gab sich als eine Antwort auf die von der Akademie von Besançon natürlich in ganz anderm Sinne verstandene Preisfrage „über die Sonntagsfeier" und wurde darum auch von der hochburgundischen Akademie nicht gekrönt, sodass Proudhon später scherzend sagen konnte, er habe es nicht einmal zum Correspondenten einer Provinzialakademie bringen können. Er sieht in der mosaischen Sonntagsfeier den ersten instinctiven Act der Gleichheit oder richtiger der Ausgleichung der socialen Unterschiede; er erblickt in ihr das Gegengewicht wider die atomistische Individualität der neuern Rechtsverfassungen und deren Folgen in Erwerb und Besitz; die gesetzliche Zurückführung Aller auf das Prinzip ihres Zusammenlebens. Es fragt sich nun aber, da die Religionen eben symbolisch bleiben, wie diese symbolische Andeutung in der Wirklichkeit durchgeführt werden kann; es muss eine Wissenschaft der Gesellschaft geben, eine absolute unerbittliche Wissenschaft, die auf der Natur des Menschen und seiner Fähigkeiten fusst. Und darauf war nunmehr Proudhon's Streben gerichtet. Nachdem er 1843 die Schrift *De la création de l'ordre dans l'humanité,* worin er die Menschheit im Grossen wie im Einzelnen durch die Perioden der Religion, der Philosophie und der Wissenschaft sich entwickeln lässt, herausgegeben hatte, trat Proudhon 1843 zu Lyon als Commis in ein grosses internationales Transportgeschäft ein, lebte daneben seinen Studien und brachte den Winter über in Paris zu, wo er 1845—46 mit dem damals nach Paris gekommenen Dr. Karl Grün, dem ehemaligen Redacteur der Mannheimer Abendzeitung, und durch diesen mit der Hegel'schen Philosophie und den Lehren Ludwig Feuerbach's bekannt wurde. Unter diesen Einflüssen entstand sein erstes wirklich bedeutendes Werk *„Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère"* (1846) in zwei Bänden, welches in deutscher Bearbeitung von Karl Grün unter dem Titel erschien: „Philosophie der Staatsökonomie oder Nothwendigkeit des Elends" (1847). Das Werk enthält zunächst eine Geschichte der ökonomischen Gegensätze, wie sie sich aus innerer Nothwendigkeit an einander ent-

wickeln, mit einander in Kampf treten und durch ihre gegenseitige Vernichtung zu einem neuen Ausdruck des Widerspruchs hintreiben, sodass ihr gemeinsames Ergebniss blos dies gewesen ist, einerseits Steigerung eines nur scheinbaren Reichthums, andererseits Vermehrung eines sehr fühlbaren Elends zu bewirken. Weiterhin aber ist das Werk eine Philosophie der Geschichte vom nationalökonomischen Standpunkt überhaupt: Gott selbst treibt die Menschheit aus einem Gegensatz in den andern; im Kampfe zwischen Gott und dem Menschen hat Gott den Menschen von seinem Leiden weder erlösen, noch sich ihm offenbaren können. Mit kritischem Scharfsinn und wissenschaftlichem Ernst hat Proudhon an der Lösung der staats- und volkswirthschaftlichen Aufgaben gearbeitet und nach gesunden Prinzipien für die gesellschaftliche Entwickelung der Menschheit gesucht. Er sieht in der Culturgeschichte überhaupt nichts anders, als den Wechsel der ökonomischen Entwickelungsstufen der Menschheit und hat namentlich eine so gründliche und besonnene Kritik der verschiedenen Steuersysteme gegeben, dass aus diesem Werke vom Jahr 1846 auch unsere Nationalökonomen der siebenziger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts noch lernen können. Der Communismus ist ihm, als die Hoffnung und Religion des socialen Elends und als eine träumerische Utopie, nur eine Durchgangsstufe in der Entwickelung der socialen Idee. Wie in dem Buche zugleich Logik, Metaphysik und Psychologie behandelt werden, so tritt die Weltansicht des Verfassers besonders im Prolog zum ganzen Werke hervor. Er will darin auseinandersetzen, warum er in einem Buche über politische Oekonomie von der Grundhypothese aller Philosophie, der Hypothese eines Gottes ausgehen musste. Kann ich dafür (heisst es in diesem Prolog), wenn der Glaube an die Gottheit eine verdächtige Meinung geworden ist? wenn die einfache Muthmaassung eines höchsten Wesens schon für das Zeichen eines Schwachkopfs gilt und wenn dies die einzige unter allen philosophischen Utopien ist, welche die Welt nicht mehr duldet? Kann ich dafür, wenn die Scheinheiligkeit und die Einfaltspinselei sich durchgängig hinter diesem heiligen Aushängeschilde verstecken? Wenn ich die Idee Gottes durch ihre allmäligen Umwandlungen hindurch verfolge, so finde ich, dass diese Idee vor Allem eine sociale ist, dass sie weit mehr ein Glaubensact des Collectiv-Gedankens, als ein individueller Begriff ist. Vom moralischen und intellectuellen Gesichtspunkt aus zeichnet sich die Gesellschaft oder der Collectivmensch vor dem Individuum besonders durch die Unmittelbarkeit der Bethätigung, mit andern Worten: durch den Instinct aus. Die Gesellschaft ist Antrieben unterworfen, in denen sich beim ersten Anblick Nichts von Ueberlegung und Plan kund giebt, die aber nach und nach wie von einem höhern Rathschluss geleitet erscheinen, der ausserhalb der Gesellschaft existirt und sie mit unwiderstehlicher Macht nach einem unbekannten Ziele hintreibt. Diese geheimnissvolle, durchaus intuitive und sozusagen supra-sociale Eigenschaft, die wenig oder gar nicht in den einzelnen Personen zum Vorschein kommt, sondern wie ein inspirirender Genius über der Menschheit schwebt, ist die Hauptthatsache zu jeder Psychologie. Im Unterschied gegen die übrigen Thiergattungen hat der Mensch das Privilegium, den Instinct oder das Fatum, das ihn führt, aufzufassen und seine eigne Gedanken damit zu beschäftigen. Und die erste Bewegung des Menschen, der hingerissen und von Enthusiasmus erfüllt ist, besteht darin, die unsichtbare Vorsehung anzubeten, von der er sich abhängig fühlt und die er „Gott“ nennt, d. h. Leben, Sein, Geist oder noch einfacher Ich. Wenn das höchste Wesen einmal durch ein erstes mystisches Urtheil gesetzt ist, so verallgemeinert der Mensch unmittelbar dieses Gegebne durch einen andern Mysticismus, durch die Analogie. Gott ist, so zusagen, nur noch ein Punkt; sogleich wird er die Welt ausfüllen. Bei der Entdeckung von Plan und Absicht in den Thieren, Pflanzen, Quellen, Meteoren und im ganzen Weltall ertheilt der Mensch jedem Gegenstand in Besondern und hernach dem Ganzen eine Seele oder Geist oder waltenden Genius, indem er die Induction der Vergötterung von der höchsten Spitze der Natur, der menschlichen Gesellschaft, bis auf die niedrigsten Existenzen hinab verfolgt. Von seinem Collectiv-Ich an, das er als obersten Pol der Schöpfung nimmt, bis zum letzten Atom der Materie dehnt also der Mensch die Idee Gottes, d. h. die Idee der Persönlichkeit und Intelligenz aus, wie uns die Bibel erzählt, dass Gott selbst den Himmel ausdehnte, d. h. den Raum und die Zeit, die allgemeinen Formen aller Dinge schuf. Aber die Vernunft fragt: was ist Gott? wo ist er? wie viel ist er? was kann er? was verspricht er? Und seht da, bei der Fackel der Analyse schrumpfen alle Gottheiten des Himmels, der Erde und der Hölle zu einem unkörperlichen, unrührbaren, unbeweglichen, unverständlichen, unerklärlichen Etwas, kurz zu einer Negation aller Attribute der Existenz zusammen. In der That, schreibe nun der Mensch jedem Gegenstande einen speciellen Geist oder Genius zu, oder betrachte er das Universum als von einer einzigen Macht regiert, immer setzt er nur ein bedingungsloses, d. h. unmögliches Wesen voraus, um daraus irgend eine Erklärung von Erscheinungen abzuleiten, die er sonst für unbegreiflich hält! Geheimniss Gottes und der Vernunft! Um den Gegenstand seines Götzendienstes mehr und

mehr rationell zu machen, säubert ihn der Gläubige nach und nach von Allem dem, was ihn reell machen könnte, und nach Wundern von Logik und Genie sind die Attribute des Wesens der Wesen zuletzt nur noch die des Nichts. Diese Entwickelung ist unvermeidlich und nothwendig; auf dem Grunde jeder Theodicee lauert der Atheismus. Mag der Philosoph die Idee Gottes bestimmen oder sie für unbestimmbar erklären, mag er sie der Vernunft näher bringen oder sie von ihr entfernen; jedenfalls leidet die Idee darunter, und da es unmöglich ist, dass die Speculation stille steht, so muss nothwendig auf die Dauer die Idee Gottes verschwinden. Die atheistische Bewegung ist also der zweite Act des theologischen Drama's, und dieser zweite Act ist durch den ersten gegeben, wie die Wirkung durch die Ursache. Die Himmel erzählen die Ehre des Ewigen, sagt der Psalmist; fügen wir hinzu: und ihr Zeugniss entthront ihn. Wenn ich ein Geist bin, ein fühlendes und denkendes Ich, sagt der Gottesgläubige, so habe ich auch Theil an der absoluten Existenz; ich bin frei, Schöpfer, unsterblich, Gott gleich. *Cogito, ergo sum*; ich denke, also bin ich unsterblich; dies ist der Zusatz, die Uebersetzung des biblischen „Ich bin der Seiende!" Die Philosophie ist einig mit der Bibel. Die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele sind im Bewusstsein in einem und demselben Urtheil gegeben. Dort spricht der Mensch im Namen des Universums, in dessen Schooss er sein Ich verpflanzt; hier spricht er in seinem eignen Namen, ohne zu bemerken, dass er bei diesem Hin- und Hergehen sich wiederholt. Ohne die Unsterblichkeit der Seele, sagen die Theisten, begreift man Gott nicht. Die Illusion konnte nicht sobald weichen; gerade weil das Dogma von der Unsterblichkeit der Seele eine Beschränkung des unerschaffenen Wesens war, so war es ein Fortschritt. Indem der menschliche Geist sich Gott gleich machte, so machte der Mensch Gott sich gleich. Jede Gottheit, die sich definirt, löst sich in ein Pandämonium auf; die Christolatrie ist der letzte Terminus dieser langen Entwickelung des menschlichen Gedankens. Die Engel, die Heiligen, die Jungfrauen herrschen im Himmel mit Gott, sagt der Katechismus; die Teufel und die Verdammten leben in der Hölle eine ewige Qual. Die überweltliche Gesellschaft hat ihre Linke und ihre Rechte; es ist Zeit, dass die Lösung eintrete, dass diese mystische Hierarchie auf die Erde heruntersteige und sich in ihrer Wirklichkeit zeige. Es giebt keinen andern Gott, als den, der von Anfang gesagt hat: Ich; es giebt keinen andern Gott, als Du! Das ist das letzte Ergebniss der Philosophie, welche stirbt, indem sie das Geheimniss der Religion und ihr eignes enthüllt. Wir sind gezwungen, mit Descartes und dem Menschengeschlechte vom Ich d. h. vom Geiste auszugehen. Der seit Hiob und Moses so oft abgedroschene Syllogismus, dass jede Ordnung eine ordnende Intelligenz voraussetze, ist weit entfernt, eine Lösung zu sein, vielmehr nur die Formel des Räthsels, das es eben zu lösen gilt. Der Mensch, der in sich selbst ein geistiges und ein materielles Prinzip unterscheidet, was ist das anders als die Natur selbst, die nach einander ihr doppeltes Wesen ankündigt und von ihren eignen Gesetzen Zeugniss ablegt? Ob die Philosophie nach Umstürzung des theologischen Dogmatismus die Materie spiritualisirt oder den Gedanken materialisirt, das Sein idealisirt oder die Idee realisirt, ob sie Substanz und Ursache identificirt und überall die Kraft substituirt, lauter Phrasen, die Nichts erklären und Nichts bedeuten: immer führt sie uns zu dem ewigen Dualismus zurück, und während sie uns auffordert, an uns selbst zu glauben, nöthigt sie uns an Gott, wo nicht an Geister zu glauben. Es ist wahr, dadurch dass man den Geist in die Natur zurücknahm, ist die Philosophie im Gegensatze zu den Alten, die den Geist von der Natur trennten, zu dem berühmten Schlusse gekommen, der beinahe alle Resultate ihrer Forschungen zusammenfasst: im Menschen weiss sich der Geist, während es überall sonst scheint, als wisse er sich nicht. Die Philosophie weiss also in ihrer letzten Stunde Nichts mehr, als bei ihrer Geburt; gleichsam als wäre sie nur in der Welt erschienen, um das Wort des Sokrates zu bewahrheiten, sagt sie uns, während sie sich feierlich in ihr Leichentuch hüllt: ich weiss, dass ich Nichts weiss. Während dreissig Jahrhunderten haben sich die Poëten, die Gesetzgeber und die Weisen der Civilisation von Geschlecht zu Geschlecht die philosophische Leuchte überliefert und nichts Erhabneres, als dieses Glaubensbekenntniss geschrieben. Und so schliesst am Ende dieser langen Verschwörung wider Gott, die sich selber Philosophie genannt hat, die emancipirte Vernunft wie die Vernunft der Wilden: das Universum ist ein Nicht-Ich, vergegenständlicht von einem Ich. Die Menschheit setzt also mit blinder Nothwendigkeit das Dasein Gottes voraus, und wenn sie an die Realität dieser ihrer Hypothese glaubt und deren unbegreiflichen Gegenstand anbetet, so muss man vermuthen, dass ein so erstaunlicher Wahn irgend ein Geheimniss verbirgt, das ergründet zu werden verdient. Wir müssen nothgedrungen untersuchen, ob die Menschheit zu Gott hinstrebt (nach dem alten Dogma) oder ob sie es selber ist, die Gott wird (wie die Modernen sagen). Der humanistische Atheismus ist die letzte Phase der moralischen und intellectuellen Befreiung des Menschen, folglich die letzte Gestaltung der Philosophie, die als Uebergang zur wissenschaftlichen Erprobung aller zerstörten Dog-

men dient. Ich bedarf der Hypothese Gottes nicht nur, um der Geschichte einen Sinn zu geben, sondern auch noch, um die im Namen der Wissenschaft im Staate vorzunehmenden Reformen für berechtigt zu erklären. Ich bedarf der Hypothese Gottes, um das Band zu zeigen, welches die Civilisation an die Natur knüpft. Ich bedarf der Hypothese Gottes, um meinen guten Willen einer Masse von Sekten zu bezeigen, deren Meinungen ich nicht theile, aber deren Bosheit ich fürchte, Theisten, Mystiker, Spiritualisten, Sensualisten und Materialisten, Eklektiker und Skeptiker, Verleger aller alten Philosophien, aber selbst keine Philosophen, coalisirt in einer ungeheuern Genossenschaft mit obrigkeitlicher Bewilligung, gegen Jeden, der ohne ihre Erlaubniss denkt, glaubt oder behauptet, endlich Conservative, Retrograde, Egoisten und Heuchler, welche durch den Hass gegen ihren Nebenmenschen die Liebe zu Gott predigen, seit der Sündfluth die Freiheit für das Unglück der Welt in Anspruch nehmen und im Bewusstsein ihrer Dummheit die Vernunft verläumden. Endlich bedarf ich der Hypothese Gottes, um die Veröffentlichung dieser meiner neuen Schrift über „die Philosophie des Elends" zu erklären. Vergiss deinen Glauben, Leser, und werde aus Weisheit Atheist. Erinnere dich zugleich und vergiss nie, dass Mitleid, Glück und Tugend ebenso, wie Vaterland, Religion und Liebe Masken sind. — Endlich erhebt sich Proudhon zu folgendem Dithyrambus an Gott, welcher vor noch nicht langer Zeit den Scheiterhaufen nach sich gezogen hätte: *Ton nom, si long temps le dernier mot du savant, la sanction du juge, la force du prince, l'espoir du pauvre, le refuge du coupable repentant, eh bien! ce nom incommunicable, désormais voué au mépris et à l'anathème, sera sifflé parmi les hommes; car Dieu c'est sottise et lâcheté, Dieu c'est hypocrisie et mensonge, Dieu c'est tyrannie et misère, Dieu c'est le mal! Esprit menteur, Dieu imbécille, ton règne est fini! Dieu, retire toi*; *car dès aujourd'hui*, *guéri de ta crainte et devenu sage*, *je jure*, *la main étendue vers le ciel*, *que tu n'es que le bourreau de ma raison*, *le spectre de ma conscience!* —

Mit der Februarrevolution 1848 wurde Proudhon ein öffentlicher Charakter. Er gab den „*Représentant du peuple*" heraus, wurde im Juni in Paris zur constituirenden Versammlung gewählt, in welcher er zur Bergpartei gehörte, aber mit der Rechten gegen die Abschaffung der Todesstrafe stimmte. Im Jahr 1849 erschien seine scharfe und geistreiche Broschüre „*Le droit au travail*" (das Recht auf Arbeit, das Eigenthumsrecht und die Lösung der socialen Frage, 1849), worin er als Gegenmittel gegen den Communismus die Aufrechterhaltung des getheilten Eigenthums durch Organisation des Tausches empfahl. Sein Journal war ihm dreimal, immer wieder unter neuem Titel auferstehend, unterm Leibe getödtet. Nachdem er im März 1849 wegen Beleidigung des Präsidenten der Republick zu drei Jahren Gefängniss verurtheilt worden war, dachte er Anfangs, sich der Haft durch die Flucht nach Belgien und dann nach Genf zu entziehen, stellte sich jedoch im Juni 1849 zur Absitzung seiner Haft im Gefängnisse zu Saint Pélagie. Hier verheirathete sich der Vierzigjährige mit einer Pariser Bürgerstochter, um (wie er sagte) eine *menagère*, nicht eine *courtisane* zur Frau zu erhalten. Im Gefängnisse gab er seine *Confessions d'un révolutionnaire* (deutsch von A. Ruge in: Ausgewählte Schriften von Proudhon, erstem Bande: Bekenntnisse eines Revolutionär's, 1850) heraus, worin er eine kritische Geschichte der beiden letzten Jahre seit der Februarrevolution giebt und mit den Worten schliesst: Die Freiheit hat Alles in der Welt erzeugt, selbst dasjenige, was sie so eben zerstört hat, Religionen, Regierungen, Adel und Eigenthum. Ebenso wie ihre Schwester, die Vernunft, strebt auch die Freiheit beständig danach, ihre frühern Schöpfungen umzuwandeln, sich von den Organen zu befreien, die sie sich selbst gegeben hat, und sich neue zu schaffen, die sie dann also bedauern und verabscheuen wird, wie diejenigen, denen sie jetzt den höchsten Werth beilegt. Die Freiheit, wie die Vernunft, existirt und offenbart sich nur durch unaufhörliche Zerstörung ihrer eignen Werke, sie geht zu Grunde, wenn sie sich selbst anbetet. Darum war die Ironie zu allen Zeiten das Siegel des höchsten Menschengeistes, das unwiderstehliche Werkzeug des Fortschritts. — Ein begeistertes Gebet an die Ironie, als seine Göttin, schliesst diese „Bekenntnisse", offenbar im Sinne jener Hegel'schen Ironie des Weltgeistes, der sich selbst immer wieder die Täuschung vormacht, als sei die Vernunft in der Welt wirklich geworden. Nach dem Staatsstreiche veröffentlichte er die Schrift *La révolution sociale démontré par le coup d'état*, welche allein im Jahr ihres Erscheinens (1852) sechs Auflagen erlebte und nach der dritten französischen Auflage in's Deutsche übersetzt wurde: „Die sociale Revolution durch den Staatsstreich vom 2. December erwiesen" (1852). Sie giebt uns in offener und klarer Sprache sein philosophisches, religiöses, politisches und sociales Glaubensbekenntniss, seine gesammte Geschichts- und Gesellschaftsanschauung im Abriss, und zeigt den Verfasser als den klarsten Kopf und ersten Denker Frankreichs in der Mitte unsers Jahrhunderts. Als Bacon, Erasmus und andere freie Denker (so lässt er sich vernehmen) die Autorität des Aristoteles abgeschüttelt und mit dem Prinzip der Erfahrung und Beobachtung die

Demokratie in die Schule eingeführt hatten, unternahmen es Descartes, Spinoza, Malebranche, Wolff wiederum, auf dieser leeren Tafel neue Systeme aufzustellen. Diese grossen Geister, die sich alle auf Bacon berufen und über die Peripatetiker lächeln, begriffen indessen nicht, dass es in der Philosophie keine Systeme und keine Autoritäten mehr gebe, weil ja das Prinzip Bacon's, die Beobachtung oder Erfahrung, aller Welt gehört und ihr Gebiet unendlich ist. Sobald die Vernunft Systeme in's Unendliche construirte, hob sie eben damit die Systeme auf, und was sie ausser der Beobachtung rein aus sich selbst hervorbrachte, war von vornherein als eitel und leer dargethan. Was sie ehemals behauptet hatte, ohne es aus der Erfahrung ableiten zu können, wurde unter die Idole und Vorurtheile gerechnet. Seit Bacon's „*Novum organon*“ und Kant's „Kritik der reinen Vernunft“ giebt es keine philosophische Systeme mehr und kann es keine mehr geben. Wenn es nach den neuesten Arbeiten eines Fichte, Schelling, Hegel, der Eklektiker noch eine erwähnenswerthe Wahrheit giebt, die wir erreicht haben, so ist es eben diese Thatsache. Die wahre Philosophie besteht darin, zu wissen, wie und warum wir philosophiren, auf wie vielerlei Art und über welche Gegenstände wir philosophiren können und was die ganze philosophische Speculation nützt. Systeme kann es dabei keine mehr geben, und es ist ein Beweis von philosophischer Mittelmässigkeit, heute noch nach solchen oder gar nach dem Absoluten suchen zu wollen. Seit Luther die Bannbulle des Papstes zu Wittenberg verbrannte, war folgerichtiger Weise kein Glaubensbekenntniss und kein Katechismus mehr möglich. Wie sich die ganze Philosophie seit Bacon auf die Regel beschränkt, mit Genauigkeit zu beobachten, mit Schärfe zu analysiren und mit Strenge Alles unter allgemeine Gesetze zu bringen, ähnlicher Weise führt alle Religion seit Luther auf das von Kant formulirte Prinzip zurück: Handle so, dass jede deiner Handlungen zur allgemeinen Richtschnur werden kann! Statt früherer Glaubenssätze und Ritualbestimmungen giebt es für Vernunft und Gewissen fortan nur Regeln des Handelns. Es giebt für den menschlichen Geist kein neues religiöses Lehrgebäude; die Negation ist ewig. Philosophie, Religion und Staat stimmen darin überein, dass der Fortschritt eine beständige Negation ist, nicht ohne Ersatz, aber ohne die Möglichkeit einer Wiederherstellung des Ueberwundenen. Ludwig Napoleon ist, wie sein Oheim, ein revolutionärer Dictator, jedoch mit dem Unterschiede, dass der erste Consul die erste Phase der Revolution schliesst, während der Präsident der Republik vom Jahr 1848 die zweite Phase der Revolution eröffnet. Der zweite December ist das Signal zum Vorwärtsrücken auf das revolutionäre Ziel, und Ludwig Napoleon ist der General auf diesem Marsche. Die Bedeutung des zweiten December ist die Demokratie und sociale Revolution!

Im Jahr 1853 erschien von Proudhon die Schrift „*Philosophie du progrès*“ und 1854 sein „*Manuel d'un spéculateur à la bourse*“ (nach der 4. Auflage deutsch: Handbuch des Börsenspeculanten, 1857). Sein letztes Hauptwerk führt den Titel: *De la justice dans la révolution et dans l'église,* 1858, in drei Bänden. Er wollte darin neue Prinzipien der praktischen Philosophie geben, deren Inhalt er die Gerechtigkeit nennt. Unsere Würde empfinden und behaupten, zuerst in Allem, was uns eigenthümlich ist, sodann in der Person des Nächsten, und zwar ohne egoistische Motive, ohne Rücksicht auf die Gottheit oder auf die Gemeinschaft: dies ist das Recht. Bei jeder Gelegenheit bereit sein, mit Energie und nöthigenfalls gegen sich selbst, die Vertheidigung dieser Würde zu übernehmen, dies ist die Gerechtigkeit. Und diese Gerechtigkeit ist keine blosse Idee, sondern sie ist in uns wirklich, sie ist die wesentlich sociale Eigenschaft. Die Gerechtigkeit ist die spontan empfundene und gegenseitig verbürgte Achtung vor der Würde des Menschen, in welcher Person und unter welchen Umständen sie sich immer verletzt finde, welchen Gefahren uns ihre Vertheidigung immerhin aussetze. Im Einzelnen werden über Ehe, Liebe und Familie mit dem strafenden Ernst eines alten Propheten, dem Leichtsinn und der sittlichen Verkommenheit des Zeitalters gegenüber, die strengsten Grundsätze entwickelt. Es waren von diesem Werke bereits zehntausend Exemplare verkauft, als dem Verfasser durch das Zuchtpolizeigericht der Seine drei Jahre Gefängniss und 4000 Francs Geldbusse dictirt wurden. Dem Gefängnisss entging er durch die Flucht nach Brüssel. „Ich bin arm (schreibt er), wie meine Eltern waren; seit fast vierzig Jahren habe ich gearbeitet, und ich armer sturmverschlagener Vogel habe den Zweig noch nicht gefunden, der meine Brut schirmen soll.“ Er kehrte mit seiner Familie, Frau und zwei Töchtern, nach der vom Kaiserreich im Jahr 1860 gewährten allgemeinen Amnestie nach Paris zurück, wo er 1865 an einem Brustleiden starb. Dem Geistlichen von Passy, der an sein Sterbebett gekommen war, um ihm die Absolution zu geben, schickte er weg und sagte zu seiner Frau: „Von dir begehre ich die Absolution!“ Ohne alle kirchliche Ceremonie wurde er begraben. Sein Leben haben im Jahr 1872 C. Clément und C. A. Saint-Beuve beschrieben.

Psellos, Michael, siehe Michaël, genannt Psellos.

Ptolemaios aus Kyrênê war ein Skeptiker aus der Schule des Pyrronikers Timon

im letzten vorchristlichen Jahrhundert und ein Vorgänger des Ainesidêmos. Ausser zwei Epikureern gleiches Namens aus Alexandrien, deren Lebenszeit unbekannt ist, wird noch ein Peripatetiker Ptolemaios, der sich durch Gedichte und Prunkreden bekannt gemacht habe, als Zeitgenosse des Platonikers Longinos genannt. Einem Platoniker Ptolemaios endlich, wahrscheinlich aus der Schule des Porphyrios, wird in einem bei dem Sammler Stobaios erhaltenen Bruchstücke des Jamblichos die Lehre beigelegt, dass die Seele auch ausserhalb ihres jetzigen Leibesgerüstes noch mit einem, wenn auch feinern, Leibe bekleidet sei.

Pullus, Robert, siehe Robert genannt Pullus, Pollanus, Poulain.

Pyrrhôn oder Pyrrôn aus Elis soll den Megariker Brysôn zum Lehrer gehabt haben und befand sich als Maler im Gefolge des Demokriteers Anaxarchos, des Begleiters von Alexander auf seinem Zug nach Asien. Später lebte er in seiner Vaterstadt zwar geachtet, jedoch in ärmlichen Verhältnissen, zuletzt als Oberpriester. Ohne Schriften hinterlassen zu haben, erwarb er sich im Alterthum Ruf als Skeptiker. Seine Ansichten sind uns nur aus den Berichten seiner Schüler, namentlich des Timôn aus Phliûs bekannt. Hiernach läuft seine Lehre darauf hinaus, dass wir von der Beschaffenheit der Dinge Nichts wissen können und darum unser Urtheil zurückhalten müssen (*Aphasie* oder *Akatalepsie*), um zur unerschütterlichen Gemüthsruhe (*Ataraxie*) und zu glücklichem Leben zu gelangen. Da die Dinge unserm Wissen schlechthin unzugänglich sind und weder Wahrnehmung, noch Vernunft ein zuverlässiges Urtheil abgeben können, so können wir von jeder Eigenschaft, die wir einem Dinge beilegen, ebenso gut auch das Gegentheil aussagen. Dass uns Etwas so oder anders erscheint, können wir nicht läugnen, aber niemals behaupten, dass es wirklich so sei. Da es hiernach nur ein leerer Wahn ist, als ob ein äusserer Zustand vor dem andern etwas voraus habe, so hat nur die richtige Beschaffenheit unsers Innern oder die Tugend einen Werth, und nur durch sie gelangen wir zur Glückseligkeit, welche das Ziel der Philosophie ist.

Pythagoras nannte sich ein Mann von etruskischer (tyrrhenischer) Herkunft, welcher im Jahr 510 vor Chr. durch ein samisches Handelsschiff an die Südostküste Unteritaliens (Grossgriechenlands) gebracht wurde, wo er in Sybaris an das Land stieg und von da nach der benachbarten achäischen Pflanzstadt Kroton im heutigen Calabrien wanderte, wo er sich niederliess und als der erste öffentliche Volkslehrer auftrat, welcher jene namenlose Kunst besass, einen persönlichen Eindruck auf die Menschen zu machen und durch anregende Wirkungen auf dieselben eine so lebhafte Begeisterung für seine Person zu erzeugen, dass er schon bald nach seinem Abtreten vom Schauplatze der Gegenstand verherrlichender Sagen und Dichtungen wurde, aus deren trüber Pracht eine spätere kritische Geschichtsbetrachtung nur mit Mühe und Noth einen festen geschichtlichen Kern zu gewinnen im Stande ist. Der damals sechzigjährige Mann war als der Sohn eines in Samos ansässigen Kaufherrn und Steinschneidekünstlers Mnêsarchos 569 vor Chr. in Tyros geboren, wohin seine Mutter den Vater auf einer Handelsreise begleitet hatte. Seitdem durch den König Psammetich (665 bis 611 vor Chr.) Aegypten den Griechen geöffnet worden war, hatten sich die Samier mit ihren korinthischen Dreiruderern und ihren selbsterfundenen weitbauchigen Kauffahrern, deren Hintertheil einem Fischschwanze glich, eifrig auf den Handelsverkehr mit Aegypten geworfen und zu Naukratis an einer der Nilmündungen eine Niederlassung gegründet, während sich in der samischen Heimath unter ägyptischen Einflüssen eine Kunstschule bildete, welche mit der Verfertigung von Thongefässen und Holzschnittwerk bald auch die Marmorbildnerei und den Erzguss verband, um die Tempel und Prachtbauten der reichen und blühenden Inselhauptstadt mit Bildwerken zu schmücken. Um die Zeit der Geburt des Pythagoras (569) herrschte einer der reichen Grundbesitzer (Geomoren), in deren Händen sich die Herrschaft über Stadt und Inselgebiet befand, der ältere Polykrates. Gleichalterig mit dessen Söhnen, war der reiche Kaufmannssohn Pythagoras als achtzehnjähriger Jüngling (551) bei nächtlicher Weile mit seinem Jugendlehrer Hermodamas aus seiner Vaterstadt entflohen und hatte sich zunächst zu seinem Oheim auf die Insel Lesbos begeben, um dort den Unterricht und Umgang des Philosophen Pherekydês aus Syros zu geniessen. Zwei Jahre später begab er sich auf das Festland der jonischen Griechen nach Milêtos, wo damals noch in hohem Alter der jonische Naturphilosoph Thalês und der etwa sechzigjährige Anaximander lebten. Beide hatten, wie überliefert wird, in Aegypten ihre Bildung vollendet und mit ihrer Naturforschung die von der Priesterschaft Aegyptens eifrig gepflegte Grössen- und Zahlenwissenschaft und Himmelskunde zu verbinden gestrebt. Auf den Rath des Thalês reiste Pythagoras um's Jahr 548 vor Chr. über Sidon nach Aegypten, welches damals unter der Herrschaft des Amôsis (Amasis) stand. Heliopolis, Memphis, Theben und Sais bildeten die Mittelpunkte der ägyptischen Priesterschaft, bei welcher allein auch die Wissenschaft gepflegt wurde. In Heliopolis abgewiesen, wandte er sich nach Memphis, auch hier nicht zugelassen nach Theben in Oberägypten, wo er unter strengen Bedingungen aufgenommen wurde. Zwei

und zwanzig Jahre lang soll er als Mitglied der ägyptischen Priesterschaft dort zugebracht und im Jahr 526 die Eroberung und Verwüstung des Pharaonenlandes durch den Perserkönig Cambyses erlebt haben. Mit Tausenden der angesehensten Aegypter, insbesondere aus der Priesterschaft ward Pythagoras, so wird erzählt, als Gefangener nach Babylon abgeführt, wo er mit dem greisen Zoroaster (gestorben 522 vor Chr.) verkehrt und von den Chaldäern in die Arithmetik eingeführt worden wäre. Nach einem zwölfjährigen Aufenthalt in Babylon erhielt Pythagoras vom Perserkönige Dareios die Erlaubniss zur Rückkehr nach seiner, jetzt unter persischer Oberhoheit stehenden jonischen Inselheimath, die er nach 34 jähriger Abwesenheit (513) wieder betrat. Da es ihm jedoch dort unter den veränderten öffentlichen Verhältnissen nicht behaglich war, so reiste er über Kreta nach Griechenland, wo er Lakedaimon, Elis, Sikyon, Phlius und Delphoi besuchte. Letzterer Ort war damals der von einer Priesterinnung beherrschte blühende Mittelpunkt des religiösen Lebens der Hellenen, wo neben dem Apollondienst auch ein Dienst des unterirdischen Dionysos heimisch war. In die dortigen Weihen aufgenommen, kehrte Pythagoras nach Samos zurück, nachdem er überall die Heiligthümer und Opferstätten der Hellenen besucht, als Priester mit den priesterlichen Gelehrten verkehrt und sich (wie anderthalb Jahrhunderte später der attische Redner Isokrates meldet) eifriger als irgend ein Anderer mit Opfern und gottesdienstlichen Gebräuchen beschäftigt hatte. Auf diesen Reisen durch Griechenland hatte Pythagoras (wie uns Cicero erzählt) im Lande Sikyon durch sein reiches Wissen und seiner Rede Fluss die Bewunderung des Herrschers Leôn in der Stadt Phlius erweckt, sodass ihn dieser fragte, auf welche Kunst er sich am Meisten verstehe, worauf Pythagoras erwiderte, eine Kunst verstehe er nicht, sondern er sei ein „Philosophos". Da habe sich Leôn über die Neuheit des Namens höchlich gewundert und desshalb gefragt, wer denn solche Philosophen wären und worin sie sich von Andern unterschieden. Man kann (antwortete Pythagoras) das Leben der Menschen mit den olympischen Spielen vergleichen. Denn gerade so, wie bei diesen, suchen Einige Ruhm und Kränze, Andere Gewinn durch Kauf und Verkauf, noch Andere gehen weder um des Beifalles, noch um des Gewinnes willen hin, sondern nur, um das wunderbare Schauspiel zu geniessen und Alles zu sehen und zu erfahren, was dort vorgeht. Ebenso verlassen wir unser himmlisches Vaterland und kommen in die Versammlung der Menschen, wo nur Wenige die Habsucht und Eitelkeit gering schätzen und die Natur studiren. Diese Letzteren nun sind die Philosophen, und wie es dem freien Manne (so schloss Pythagoras seine Antwort an Leôn) am Meisten geziemt, Zuschauer zu sein, ohne Erwerb zu suchen, so ist auch im Leben, weit vor allen andern Bestrebungen, die Betrachtung und Erforschung der Dinge vorzuziehen. Und so ist es denn einstimmige Ueberlieferung des Altherthums, dass unter allen griechischen Denkern Pythagoras zuerst das Wort „Philosophie" gebrauchte und sich selbst einen Philosophen nannte. Nachdem jedoch der samische Philosoph mit den in seiner Vaterstadt gehaltenen öffentlichen Lehrvorträgen kein Glück gemacht hatte, beschloss er als nahezu Sechziger, nach den blühenden Griechenstädten Unteritaliens auszuwandern, und so finden wir ihn im Jahre 510 in der achäischen Pflanzstadt Krotôn, die im Alterthume um der Gesundheit der Lage willen, wie durch die kräftigen Männer und gewaltigen Faustkämpfer, die sie grosszog, berühmt war. Durch seine hohe Gestalt und vornehme Haltung machte Pythagoras sogleich bei seinem Erscheinen unter den Krotoniaten Aufsehen. Durch eine in der Ringschule der Stadt an die reifere Jugend gehaltene Rede wurde (wie der Messenier Dikaiarchos, der Schüler des Aristoteles, meldet) die Bürgerschaft von Kroton so günstig für ihn gestimmt, dass er auf Ansuchen des dortigen Rathes der Alten auch an die übrige Jugend und an die im Tempel der Hêrê (Juno) sich versammelnden Frauen besondere Ansprachen hielt. Jung und Alt drängte sich zu seinen Vorträgen, und er besass in kürzester Frist zu Kroton zahlreiche Bewunderer, Verehrer und Anhänger, sodass ihn späterhin ein neidischer Tadler einen bezaubernden Schwätzer und listigen Menschenjäger nennen mochte und selbst Aristoteles berichten konnte, die Krotoniaten hätten den Pythagoras für einen göttergleichen Mann, ja für Apollon selber gehalten, der sich in menschlicher Gestalt in in ihrer Mitte niedergelassen habe. Der von Apollon's berühmter Orakelstätte Delphoi (Delphi) aus seinen Einfluss auf die griechische Welt- und Lebensanschauung geltend machende apollinische Geist stellt (wie Ernst Curtius treffend sagt) einem harmlosen Dahinleben in Natur und Welt die Forderung prüfender Selbsterkenntniss, der unbefangenen und freien Entfaltung aller Anlagen eine strenge Zucht des Einzelnen, wie der im Staate vereinigten Menschen, gegenüber und verlangt anstatt behaglicher Selbstzufriedenheit ein rastloses Suchen und Arbeiten des Geistes. Im Sinne dieser zu Delphoi ausgebildeten Ideen wollte (wie Curtius weiter hervorhebt) Pythagoras wirken und er hat seine Weisheit, wie auch sein Name andeutet (pythischer Redner), von der delphischen Priesterin Pythia, und Themistokleia wird die damalige delphische Prie-

sterin genannt, welche ihm die Lehre überlieferte, die er verbreitete. Diese Weisheit (fährt Curtius fort) will sich im Menschen selbst verwirklichen, und nicht in Lehrsätzen, sondern in Thaten zur Wahrheit werden; sie wird lebendig, indem sich eine Gemeinschaft von Menschen bildet, welche von gleicher Tugendliebe beseelt, einen engen Bund zusammen bilden, worin Jeder wie die Säule eines dorischen Tempels nur als Glied des Ganzen eine Bedeutung hat. Es ist die Herstellung einer heiligen unverbrüchlichen Ordnung, welche die Pythagoräer mit dem Namen „Kosmos“ bezeichneten, einer Ordnung, welche die Mannigfaltigkeit der theilnehmenden Personen so sehr zur Einheit verbindet, dass Alle nur Ein Wille, nur Ein Gesetz, nur Einen gemeinschaftlichen Besitz kennen. Hier ist Religion, Philosophie und Staatsverfassung in Eins verschmolzen.

Pythagoras hatte sich noch nicht lange unter den Krotoniaten niedergelassen, als zwischen den beiden achäischen Nachbarstädten Kroton und Sybaris ein für letztere verhängnissvoller Krieg sich entzündete. Nach mehrmonatlichem Kampfe trugen die Krotoniaten über die im Wohlleben verweichlichten Sybariten den Sieg davon; im Jahre 509 war die Macht von Sybaris gebrochen und das Gebiet der Sybariten in den Händen der Krotoniaten, welche das eroberte Stadtgebiet nach dem Loose zu Gunsten der höchstbegüterten Edelleute Kroton's vertheilten. Auch Pythagoras siedelte nun von Kroton nach Sybaris über und lebte auf einem sybaritischen Landgute. Von einem reichen Krotoniaten zum Erben eingesetzt, gründete sich der Einundsechzigjährige einen häuslichen Herd, indem er sich mit Theanô, der schönen und geistvollen Tochter seines krotoniatischen Gastfreundes Brontinos vermählte, die ihm mehrere Kinder gebar. Er gründete auf seinem Landgute eine Bildungsanstalt, welche der Mittelpunkt für einen doppelten Kreis von Anhängern wurde. Während erwachsene und gereifte Männer als Zuhörer einen weitern Kreis pythagoräischer Genossen bildeten, waren die jüngern Mitglieder die sogenannten Mathematiker, in der umfassenden griechischen Wortbedeutung, d. h. die Lehrlinge und Wissenschaft treibenden Anhänger des Meisters, dessen „Er hat's gesagt!“ für sie die höchste und letzte Entscheidung war. Dieser engere Schüler- und Jüngerkreis bildete den eigentlichen Kern des pythagoräischen Bundes, als eines auf eigenthümliche Lebensweise gegründeten Vereins, welcher als eine religiössittliche und wissenschaftliche, die Gesammterziehung und Bildung der Glieder bezweckende Genossenschaft zugleich öffentliche, das bürgerliche Gemeinwesen betreffende Zwecke verfolgte, sofern eben die Bundesglieder als die edelsten und Besten auch die zur Regierung des Staates Befähigtsten sein sollten. In seiner letzten und höchsten Abzielung war somit der pythagoräische Bund eine Bildungschule für Männer des öffentlichen Lebens im weitesten Sinne des Wortes und für staatliches Wirken insbesondere. Durch wissenschaftlichen Unterricht in allen den Gegenständen, welche die griechische „Mathesis“ oder das Lern- und Wissenschaftsgebiet damaliger Zeit umspannte, in Verbindung mit einer durch strenge religiös-sittliche Zucht und Gesinnung geregelten Lebensweise sollte dieser Zweck erreicht werden. Pythagoras liess seine Schüler zusammenleben, gemeinschaftlich essen und schlafen und die Kosten aus einer gemeinschaftlichen Kasse der einzelnen Beiträge durch bestellte Verwalter und Wirthschafter, ganz nach dem Vorbilde der ägyptischen Priestergenossenschaft, bestreiten. In ihrer Lebensweise, ihrer Thätigkeit, ihrer Erholung waren die Bundesglieder an eine strenge Ordnung und feste Regel gebunden. Auch Baden und Spazierengehen, Frühstück und Hauptmahlzeit hatten ihre bestimmten Tagesstunden. Früh nach dem Erwachen verrichteten sie ihr Gebet, mit dem Angesicht zur aufgehenden Sonne gekehrt, wandelten einzeln an stille Oerter, in Haine oder Tempel, sangen zur Lyra und bereiteten sich so für den Unterricht oder die Beschäftigungen des Tages vor, dessen Frühstunden damit ausgefüllt wurden. Darauf folgten gymnastische Uebungen, die dem Körper Kraft und Gewandheit geben sollten. Von diesen Leibesübungen gingen sie zu einem einfachen und leichten, meist nur aus Brod und Honig bestehenden Mittagsessen, nach dessen Beendigung sie sich theils den Geschäften des Lebens, theils wieder dem Forschen und Lernen widmeten. Gemeinschaftliche Spaziergänge folgten gegen Abend, und nach einem kalten Bade nahmen sie vor Sonnenuntergang eine gemeinschaftliche Abendmahlzeit ein. Erst bei dieser genossen sie Fleisch und Wein, obwohl beides nur mässig. Ueber den Genuss des Fleisches, der Fische und der Bohnen widersprechen sich die Berichte. Die thierische Nahrung ganz zu verschmähen und sich auf Pflanzenkost zu beschränken, bei letzterer aber die Bohnen zu vermeiden, dies scheinen erst Uebertreibungen späterer Pythagoräer, wenn auch bereits zu Aristoteles Zeiten, gewesen zu sein. Pythagoras und seine nächsten Schüler enthielten sich, nach den ältesten Zeugnissen, der Fleischspeisen nicht gänzlich, sondern vermieden nur den Genuss gewisser Theile der Thiere, und Bohnengericht war sogar, nach ebendenselben vollgültigen Zeugen, ihre Lieblingsspeise. Nach der Hauptmahlzeit am Abend folgten Spenden und Opfer, unterhaltende Vorlesung durch die jüngsten Mitglieder, zuletzt Gebet

und Dankspruch an die Götter, worauf man sich trennte. Auch durch eine bestimmte Kleidung unterschieden sich die Glieder des Vereins vor ihren übrigen Mitbürgern. Während sich nämlich die übrigen Griechen in wollene Zeuge kleideten, wählte Pythagoras für sich und seine Freunde Gewänder von feiner ägyptischer Kattun-Leinwand, die oft mit Purpur gefärbt oder wenigstens mit Purpurstreifen durchzogen war.

Dass Pythagoras nichts Schriftliches hinterlassen hat, wird von Plutarchos und Porphyrios ausdrücklich bezeugt. Auch bei Aristoteles und seinen Schülern geschieht keiner von Pythagoras selbst verfassten Schriften Erwähnung. Dass er jedoch im ganzen Wissensgebiete damaliger Zeit ungewöhnliche Kenntnisse besass, die er aus Schriften auswählte und welche die Mitgift seiner Schule wurden, wird von seinem jüngern Zeitgenossen Hêrakleitos aus Ephesos gemeldet, welcher auch bezeugt, dass unter allen Menschen Pythagoras das Lernen von vielen Dingen am Meisten geübt habe. Die Kenntniss der Grössen, Formen und Zahlen war für Pythagoras der Gegenstand und Inhalt des Lernens und Studiums, die „Mathesis" im weitesten Sinne des Wortes, wonach dieselbe bei den Griechen dasjenige umschloss, was später als Philosophie und Mathematik unterschieden wurde. Die Mathematik des Pythagoras und der Griechen überhaupt ruht aber vorzugsweise auf geometrischer Grundlage. Auch Himmelskunde und Zahlenwissenschaft hatte bei ihnen die geometrische Form, und die Geometrie als Wissenschaft der Formen und Raumgrössen ist es vorzugsweise, deren Anfänge die Alten auf die Erfindung der ägyptischen Priestergelehrten zurückführten. Von ihnen hat sie Pythagoras gelernt; er hat (wie Kallimachos von Kyrene sagt) die Aufgaben der Geometrie und deren Lösung theils von den Aegyptern zuerst zu den Griechen gebracht, theils selbst erfunden; wesshalb denn auch schon im Zeitalter des Aristoteles Manche behaupteten, Pythagoras habe ägyptische Priesterweisheit in der Stille zu der seinigen gemacht und in Griechenland als seine eigne Weisheit verbreitet. Pythagoras gilt bei den Alten als Erfinder eines grundwichtigen geometrischen Lehrsatzes, welcher bis auf den heutigen Tag seinen Namen führt und als eigentlicher *„magister matheseos"* gilt. Dass Pythagoras auch den Begriff regelmässiger Vielecke kannte, d. h. der Vielecke von gleichen Seiten und Winkeln, welche demnach in einen Kreis eingeschrieben werden können, geht aus der Bedeutung hervor, welche das durch Verlängerung der Seiten des regelmässigen Fünfecks entstehende sogenannte „Sternfünfeck" oder Fünfwinkelzeichen (Pentagramma) in der pythagoräischen Schule hatte. Dieses dreifach verschlungene Dreieck, welches sich unzählige Male in den ägyptischen Tempeln angebracht findet, war nämlich, wie Lukianos meldet, eines der geheimen Zeichen, woran sich die Pythagoräer wieder erkannten und wurde in ihrer symbolischen Sprache Hygieia d. h. Gesundheit genannt. Eben daraus geht hervor, dass Pythagoras die Theilung der Linien nach der stetigen Proportion oder dem äussern und mittlern Verhältniss d. h. den später sogenannten „goldenen Schnitt" des Archimedes kannte, welcher in den Schnittlinien des Sternfünfecks unmittelbar gegeben ist. Er übertrug aber den Begriff regelmässiger Vielecke zugleich auf Körper und dachte sich regelmässige Körper als solche, deren Seitenflächen gleiche und zugleich regelmässige Vielecke sind und deren Ecken demgemäss in die Hohlfläche einer Kugel eingeschrieben werden können. Seinem Scharfsinne entging nicht der merkwürdige Umstand, dass es solcher regelmässigen Körper nur fünf verschiedene geben könne, deren erste Aufstellung und Bezeichnung als Vierflächner, Sechsflächner, Achtflächner, Zwölfflächner und Zwanzigflächner ebenfalls dem Pythagoras beigelegt wird. Und wenn seiner mathematisch geschulten Anschauung auch die sichtbaren Grundelemente der Natur in dieser regelmässig bestimmten Körpergestalt erschienen, so war dies ein zwar noch unvollkommener, doch aber immer ahnungsvoller Vorgriff eines erst in unserm Jahrhundert zur Ausbildung gelangten Theiles der mathematischen Naturwissenschaft, der Wissenschaft von den Gestaltungsverhältnissen der Krystalle, deren einfache Grundformen eben jene fünf regelmässigen Körper sind. Der pythagoräische Lehrsatz führte seinen Erfinder zu Entdeckungen im Gebiete der Zahlenkunde, welche für die griechische Bildung von grösster Wichtigkeit und für die fortschreitende Ausbildung der Zahlen- und Rechnenkunde von um so grösserer Tragweite waren, jemehr diese Thatsachen gerade zu den Elementen der Arithmetik gehören. Auch den für alle höhere Zahlenuntersuchungen sehr wichtigen Unterschied von Primzahlen und zusammengesetzten Zahlen hat Pythagoras gekannt. Die Zahlenlehre (Zahlentheorie oder allgemeine Arithmetik) wurde, so melden die Alten, von Pythagoras zuerst dargestellt, indem er alle Dinge unter der Form der Zahl betrachtete. Auch bediente er sich, abweichend von dem bei den Alten gewöhnlichen Gebrauche der Buchstaben als Zahlzeichen, eigner Zahlzeichen, die er wahrscheinlich in Aegypten kennen gelernt hatte und deren Werth sich nach der Stelle änderte, die sie einnahmen. Damit steht eine andere Erfindung des Pythagoras in Verbindung, die den Namen der pythagoräischen Tafel trägt und wahrscheinlich eine bequeme Anordnung des Einmaleins war. Hatte er als ächter Jünger Apollon's die

Beschäftigung mit der Musik in seiner Schule eingeführt, so forschte er zugleich nach den Gesetzen der Töne und machte den ersten Versuch einer Akustik. Nach der Erzählung des Nikomachos, eines Schülers von Aristoteles, ging Pythagoras einst an einer Schmiede vorüber und indem er auf die Hammerschläge achtete, machte er die Entdeckung, dass die in der Quarte, Quinte und Oktave tönenden Hämmer sich im Gewicht zu einander verhielten, wie drei Viertel zu zwei Drittel und ein Halb. Er wurde dadurch veranlasst, mit einer gespannten Saite ähnliche Versuche anzustellen, durch welche sich ergab, dass auch hier durch eben dieselben Verhältnisse der Länge dieselben Intervalle der Töne hervorgebracht werden. Zur Messung der Intervalle und Schwingungsunterschiede ersann er das sogenannte pythagoräische Monochord und empfahl noch auf dem Sterbelager die mathematisch-musikalischen Untersuchungen der fortgesetzten Pflege seiner Schüler. Auch auf die Betrachtung des Weltganzen wandte er die mathematische Anschauung an, und erschien ihm dasselbe als nach Zahl, Maass und Harmonie geordnet oder als „Kosmos“, ein Ausdruck, der zunächst Wohlordnung bedeutet und dessen zuerst Pythagoras sich zur Bezeichnung der Welt bediente und welcher seitdem in den Sprachgebrauch der griechischen Denker überging. Der Jünger der ägyptischen Priesterärzte übte in Kroton die Heilkunde praktisch aus und erhob sie zu einer Gehülfin der Staatskunst und Lebensweisheit. Die ärztliche Schule zu Kroton, welche für die erste und berühmteste in ganz Griechenland galt, schloss sich an Pythagoras an, und die spätere Zeit weiss viel von den glücklichen Heilungen einzelner Pythagoräer zu berichten. Von Pythagoras selbst wird der Rath überliefert: Strebe mit aller Kraft zu vermeiden Krankheit des Leibes, Verworrenheit des Geistes, Ausschweifung im Genusse, Uneinigkeit im Hause und Zwiespalt im Staate!

Obwohl Pythagoras nahezu zwanzig Jahre als krotoniatischer Bürger auf seinem Landsitze im ehemals sybaritischen Gebiete lehrend, erziehend und forschend zubrachte, so wurden doch die von ihm verkündigten Grundsätze des delischen und delphischen Apollon mit dem unglücklichsten Erfolge in's Leben eingeführt. Die von Pythagoras' Ideen begeisterte Jugend der Krotoniaten stand als eine geistige Aristokratie zu schroff und unvermittelt der übrigen Bürgerschaft gegenüber, die es nicht leiden mochte, dass diese pythagoräische Gesellschaft unter ihnen besser sein wollte und besser war, als die Uebrigen. Waren nun ohnedies den untern Schichten der Bevölkerung die Früchte des Siegs über Sybaris nicht in gleichem Maasse, wie dem höchstbegüterten Adel der Stadt, zugetheilt worden, so waren die Keime von Unzufriedenheit schon lange Zeit vorhanden, bis sich endlich im Jahre 490 ein begüterter Mann aus dem Volke, Kylôn, an die Spitze der Unzufriedenen stellte und Abänderung der städtischen Verfassung und gerechtere Vertheilung des sybaritischen Gebietes verlangte. Pythagoras war die Seele des Widerstandes, den die Forderungen der Volkspartei bei den herrschenden Besitzesadel fanden. Vor dem Hause, worin die Pythagoräer sich zu einer Festfeier versammelt hatten, rottete sich eine Volksmenge zusammen und zersprengte die Versammlung. Mit den flüchtigen Pythagoräern wurden noch andere angesehene Männer der Adelspartei aus der Stadt verbannt und eine neue Vertheilung der früher eroberten sybaritischen Ländereien in's Werk gesetzt. Der 80jährige Pythagoras musste mit seiner Familie sein Landgut verlassen und als Neuerer und Unruhestifter auswandern. Er fand in Tarent eine gastliche Aufnahme und scheint dort noch einige Jahre hindurch ein ruhiges Alter verlebt zu haben. Seine Anhänger zerstreuten sich in solche Städte Grossgriechenlands, wo sich noch die Regierung in den Händen der Adelspartei befand, und suchten dort ihre Grundsätze zu verwirklichen, wodurch sie jedoch bald ähnliche Gegenwirkungen der Volkspartei hervorriefen, wie sie in Kroton stattgefunden hatten. Es war bald soweit gekommen, dass an der ganzen Küste von Grossgriechenland die pythagoräischen Vereine aufgelöst wurden. Auch in Tarent entstanden bürgerliche Kämpfe und Verfassungsveränderungen, in Folge deren im Jahr 474 vor Chr. der 96jährige Pythagoras verbannt wurde. Er fand zu Metapontum, einer sybaritischen Pflanzstadt am tarentinischen Meerbusen eine neue und letzte Zuflucht. Aber auch hier blieben die Unruhen des den pythagoräischen Grundsätzen feindseligen Volkes nicht lange aus. Die dortigen Pythagoräer wurden in ihrem Versammlungshause überfallen, nur wenige entkamen; Pythagoras selbst entging zwar den Ausbrüchen der Volkswuth, ward aber auf das Krankenlager geworfen und starb im 99. Lebensjahre. Den Ort in Metapontum, wo er gestorben sein soll, einen zu seinem Gedächtniss erbauten Musentempel, wollte der Römer Cicero noch gesehen haben.

Anhänger des Pythagoras sammelten sich nach der Auflösung des Bundes in grösserer Anzahl zu Rhêgion an der sicilischen Meerenge, ihren Grundsätzen und ihrer Lebensweise treu bleibend. Noch zu Lebzeiten Platon's, im fünften Jahrhundert, werden Pythagoräer genannt, wie Philolaos aus Kroton oder Tarent, Simmias und Kebês, welche nach Platon's „Phaidon“ mit Sokrates befreundet waren, Okellos aus Lukanien, Alkmaiôn aus Kroton, Eudoxos aus Knidos, Timaios aus Lokroi, Diôn aus Syrakus, Hippasos aus Metapontum und

Andere, welche sich theils als Schriftsteller, theils als Staatsmänner auszeichneten. Während ein gleichzeitiger Komiker in Athen über die Pythagoräer seinen Spott ausgiessen mochte, verschmähte es Platon nicht, noch in seinen spätern Lebensjahren von den Pythagoräern zu lernen und sich ihre mathematische Bildung anzueignen, so dass er ächt pythagoräisch über den Eingang zu seinem Hörsaale in der Akademie die Worte setzen konnte: „Kein der Geometrie Unkundiger trete ein!" Um die Mitte des vierten Jahrhunderts, zur Zeit des Aristoteles war die Zahl der wissenschaftlich gebildeten Pythagoräer ausgestorben; nur in Form einer religiös-sittlichen Lebensrichtung erhielt sich die pythagoräische Schule auch noch in dieser Zeit, insbesondere im Zusammenhang mit dem Apollodienst und mit den orphisch-dionysischen Weihen, die darum Herodot (um das Jahr 435) geradezu pythagorische Weihen nennen mochte. Im dritten und zweiten vorchristlichen Jahrhundert findet sich von der pythagoräischen Schule keine Spur mehr. Seit dem letzten vorchristlichen Jahrhundert wurden jedoch Wiederbelebungsversuche des Pythagorismus gemacht; es wurden Schriften unter dem Namen des Pythagoras und der ältern Pythagoräer verfasst und in Umlauf gesetzt und dadurch der Neupythagoräismus der ersten christlichen Jahrhunderte in's Leben gerufen.

E. Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie. II (die ältesten jonischen Denker und Pythagoras, 1858, 2. Aufl. 1862.)

E. Baltzer, Pythagoras der Weise von Samos, 1868 (an Röth's Buch sich anschliessend.)

E. Zeller, Pythagoras und die Pythagorassage. (Reden und Abhandlungen, 1865, S. 30—50.)

Von einer philosophischen Lehre, im eigentlichen und engern Sinne des Wortes, kann bei Pythagoras selbst nicht die Rede sein, sondern nur von einer Philosophie der Pythagoräer. Platon führt (in seinem Werke vom „Staate") den Pythagoras nur unter den Männern auf, welche eine eigenthümliche Lebensweise gestiftet hätten, und Aristoteles spricht, wo er gelegentlich auf die pythagoräische Philosophie zu reden kommt, nie von Pythagoras selbst, sondern stets nur von den „sogenannten Pythagoräern". Da nun von den aus der Schrift des Pythagoräers Philolaos, eines Zeitgenossen des Sokrates, erhaltenen Fragmenten nicht alle für echt gelten können, andrerseits aber die aus Schriften von Okellos, Timaios und Archytas überlieferten Bruchstücke entschieden unächt sind, so können zur Kenntniss der Philosophie der Pythagoräer neben einigen Andeutungen der ältesten Schüler des Aristoteles hauptsächlich nur die gelegentlichen Mittheilungen des Aristoteles selbst gelten. Die Pythagoräer (sagt er) befleissigten sich zuerst der Mathematik und förderten diese Wissenschaft, und da sie ausschliesslich hierin geschult waren, so wähnten sie, die Prinzipien der Mathematik seien die Prinzipen aller Dinge. Da die Zahlen von Natur früher, als alle Dinge sind, so glaubten sie in den Zahlen mehr, als in Feuer, Wasser und Erde, Aehnlichkeiten mit dem Seienden und Entstehenden zu entdecken, so dass ihnen eine gewisse Combination von Zahlen die Gerechtigkeit, eine andere solche Combination die Vernunft und Intelligenz, wieder eine andere die rechte Zeit und gute Gelegenheit ausdrückte. So construirten sie das ganze Universum, den Kosmos, als Zahl und Harmonie. Sie behaupteten, die Zahl sei der Anfang (das Prinzip) der Dinge, die Ursache ihrer materiellen Existenz und ihrer verschiedenen Zustände und Veränderungen. Die Elemente der Zahl aber sind das Gerade und Ungerade, aus deren Verbindung alle bestimmten Zahlen entstehen. Das Ungerade ist endlich oder das Begrenzende, das Gerade ist unendlich oder das Unbegrenzte; denn das Gerade lässt sich in's Unendliche fort in gleiche Theile theilen, ohne dass ein Ueberschuss bleibt, es ist das schlechthin Theilbare, das widerstandlos auseinander Gehende, Zerfallende, wogegen das Ungerade einer solchen Theilung widersteht, in der Theilung nicht aufgeht, sondern Stand hält. Andere Pythagoräer sagen, es gebe zehn Prinzipien und stellen diese also zusammen: 1) Grenze und Unbegrenztes (Endliches und Unendliches); 2) Gerades und Ungerades; 3) Eines und Vieles; 4) Rechtes und Linkes; 5) Männliches und Weibliches; 6) Ruhendes und Bewegendes; 7) Gerades und Krummes; 8) Licht und Finsterniss; 9) Gutes und Böses; 10) gleichseitiges und ungleichseitiges Viereck. Die Zahl ist die Substanz der Dinge; die Körperwelt ist Zahl; denn alles Körperliche ist nur Vervielfältigung des Eins; das Eins ist Punkt; die Verdoppelung des Punktes oder die Zwei ergiebt die Linie, die Verdreifachung der Linie (die Drei) ergiebt die Fläche; die vierfachgenommene Fläche oder die Vier giebt den Körper. Da aber Punkt, Linie und Fläche für sich nur die Form oder die Grenze des Körpers geben, so wird dessen Inhalt auf das Unbegrenzte (Unendliche, Ausgedehnte) zurückgeführt, welches von Anfang an durch die Grenze angezogen und mit bestimmter Form ausgestattet wird. Wie aus den ersten vier Zahlen das körperliche Sein entsteht, so ist Fünf die Zahl der bestimmtern Beschaffenheit und Gestaltung der Dinge, Sechs die Zahl der Beseeltheit oder der Befasstheit des Seins unter ein dasselbe Zusammenhaltendes, Sieben die Zahl der Heiligkeit, der Gesundheit, der Vernunft, Acht die Zahl der Liebe und Freundschaft, der Klugheit und Erfindungsgabe, Neun die Zahl der ausgleichenden Gerechtigkeit, Zehn die Zahl der Vollendung, welche die Natur

aller Zahlen in sich fasst. In der Mitte des Weltraumes entstand zuerst das Weltfeuer oder die Hestia (Vesta), der Herd des Weltalls, um welchen sich die Himmelskörper, wie die Erde, als Kugeln im Kreise bewegen. Die Erdhohlkugel besteht aus zwei gesonderten Hälften, der Erde und der Gegenerde, welche von den Gegenfüsslern der Erde bewohnt ist und zwischen der Erde und dem Feuer der Weltmitte ihren Umlauf hat, während die um das Weltfeuer kreisende Sonne mit dem Monde ihr Licht von dieser leuchtenden Weltmitte erhalten und es der Erde mittheilen. Durch gewisse Kreuzungen der Kreisbahn der Erde mit der Sonnen- und Mondbahn entstehen Sonnen- und Mondfinsternisse. Von der Erde mit der Gegenerde wird das Feuer der Mitte in einem Tage, vom Monde in einem Monate, von der Sonne und den Planeten Venus und Merkur in einem Jahre, von Mars in zwei, von Jupiter in zwölf, von Saturn in dreissig Jahren umkreist, während die Gesammtheit der Himmelskörper einiger tausend Jahre bedarf, um den Kreislauf um das Feuer der Weltmitte zu vollenden. Wie in der Harmonie der Welten die heilige Zehnzahl als Führerin des himmlischen und irdischen Lebens eine grundwichtige Rolle spielt, so herrscht auf der Erde die Fünfzahl. Aus fünf Grundbestandtheilen ist die irdische Welt gebildet, indem zu Feuer, Wasser, Luft und Erde als fünftes Element der Aether oder Hauch kommt, als der die Weltkugel in Bewegung setzende Geist. Auch die Menschenseele ist Harmonie, an den Körper jedoch als ein Grab oder Gefängniss zur Strafe gefesselt. Jede Seele, die nicht durchaus rein geblieben ist, muss die Seelenwanderung als einen Läuterungsprocess durchmachen. Da die Menschen nur ein Besitzthum oder eine Heerde der Götter sind, welche für dieselben sorgen, so besteht das höchste Gesetz und Gut darin, Gott zu folgen, die Ordnungen der Götter zu ehren, von aller Verunreinigung durch Begierde und Leidenschaft frei zu bleiben, durch Ausübung strenger Tugend Gott ähnlich zu werden. Nach der angeblich aristotelischen Schrift „*Magna moralia*“ (grosse Ethik), welche jedoch nur ein späterer Auszug aus der Nikomachischen und Eudemischen Ethik ist, hätte Pythagoras zuerst über die Tugend zu sprechen versucht und zwar hätte er die Tugenden auf Zahlen zurückgeführt. Die Gerechtigkeit wurde von den Pythagoräern als die Quadratzahl definirt, wodurch das Entsprechungsverhältniss zwischen That und Leiden, also die Vergeltung ausgedrückt werden sollte. Die sogenannten „Goldenen Sprüche des Pythagoras“ geben ein Bild der pythagoräischen Lebensanschauung, wie sich solche bei den spätern Pythagoräern weiter entwickelt hatte. Auf Grund einer missverstandenen Stelle bei Diogenes Laërtios wurde von Mullach (*Fragmenta philosophorum graecorum I,* 413) die nicht weiter begründete Vermuthung aufgestellt, dass der Tarentiner, Lysis, ein Zeitgenosse des Platon, der Verfasser dieses kleinen moralischen Lehrgedichts wäre. In's Deutsche übertragen von Schneeberger erschien dasselbe, mit Einleitung und Anmerkungen versehen, 1862 als Gymnasialprogramm aus Männerstadt.

A. Rothenbücher, das System der Pythagoräer nach den Angaben des Aristoteles (1867).
A. Heinze, die metaphysischen Grundlehren der ältern Pythagoräer (1871).
A. E. Chaignet, Pythagore et la philosophie pythagoricienne (1873) in zwei Bänden.

Pythôn wird als Platon's Schüler und als Mörder des thrakischen Königs Kotys bei Aristoteles genannt.

Pythoklês wird bei Plutarch und Diogenes Laërtios als ein Lieblingsschüler des Epikûros genannt, welcher an denselben einen noch vorhandenen Brief über die Meteore (Lufterscheinungen) gerichtet haben soll.

R.

Rabanus (bisweilen auch Hrabanus geschrieben) war um das Jahr 776 in Mainz geboren, wurde zuerst im Kloster zu Fulda, dann durch Alkuin in Tours gebildet und führt gewöhnlich den Beinamen Maurus. Nachdem er an der Klosterschule zu Fulda mit grossem Ruhme gelehrt hatte, wurde er 822 Abt des Klosters und 847 Erzbischof zu Mainz, als welcher er bis zu seinem Tode (856) wirkte. Man bewunderte den Kirchenfürsten als den grössten Gelehrten seiner Zeit und rühmte ihm nach, dass er es gewesen, der zuerst mit dem Lateinischen zugleich auch die Kenntniss des Griechischen unter den Deutschen verbreitet habe. In seinen zahlreichen, grösstentheils der Theologie und Schrifterklärung gewidmeten Schriften (*Hrabani Mauri opera ed. Calvener, Coloniae* 1627, in 6 Folianten) zeigt er sich als blossen Sammler des bereits von seinen

Vorgängern *Isidorus Hispalensis* (aus Sevilla) und Beda Venerabilis (dem Ehrwürdigen) zusammengebrachten Wissensstoffes seiner Zeit. In seinen 22 Büchern *„De universo“* gab er ein ähnliches enkyklopädisches Werk, wie die beiden Genannten und lehnt sich vorzugsweise an Alkuin und den Kirchenvater Augustinus an. Das Werk beginnt mit einer Betrachtung Gottes und der Engel, behandelt dann die biblische Geschichte und den Inhalt der biblischen Bücher, um darauf die Sakramente und andere kirchliche Gegenstände folgen zu lassen. Weiterhin wird von den verschiedenen Classen von Geschöpfen, von astronomischen und physikalischen Gegenständen, von der Chronologie geredet. Endlich kommt der Verfasser auf die heidnischen Götter, Poëten und Philosophen zu sprechen und lässt sich über die Sprache aus, über medicinische Gegenstände, Landbau und Kriegskunst, Kleidung, Speisen und Hauswesen. Ein zuerst durch Victor Cousin (in den *Oeuvres inédits d'Abélard*) bekannt gemachter Commentar zur Einleitung des Porphyrios, welcher in handschriftlicher Ueberlieferung dem Rabanus zugeschrieben wird, nebst einigen andern Bruchstücken logischen Inhalts zeigen sich von dem Standpunkt, den Rabanus in seinen übrigen Werken einnimmt, so wesentlich verschieden und neigen sich so sehr den Anschauungen des Johannes Scotus Erigena zu, dass diese Arbeiten jedenfalls erst aus der Schule des Rabanus in Fulda hervorgegangen sein, nicht aber von ihm selber herrühren können.

Radbert oder Radpert, mit dem Beinamen Paschasius, war ein jüngerer Zeitgenosse des Rabanus Maurus und lebte als Mönch und seit 844 als Abt in dem Kloster Corbie in der Picardie. Auf mehreren in Frankreich gehaltenen Kirchenversammlungen (846 und 849) hat er sich als Vertreter der kirchlichen Rechtgläubigkeit bemerklich gemacht. In mehreren theologischen Streitschriften hat er nicht ohne Geist die Augustinischen Grundsätze vertreten. In seinem Buche *De fide, spe et caritate* sucht er die kirchliche Glaubenslehre durch eine Betrachtung des menschlichen Erkennens zu stützen, wobei er Sinne, Einbildung, Vernunft und Intelligenz unterscheidet. Der Glaube erscheint ihm als eine Befestigung im Denken und als eine Gnade Gottes. Er unterscheidet unter den Gegenständen des Glaubens drei Stufen: die sinnlichen Dinge werden leicht geglaubt, aber niemals erkannt; die Grundsätze der menschlichen Vernunft werden, sowie sie geglaubt werden, auch sogleich erkannt; das uns nicht Gegenwärtige endlich wird nicht sogleich erkannt, wie es geglaubt wird. Letzteres sind die eigentlichen Gegenstände des religiösen Glaubens, welche wir schon zuvor glauben müssen, ehe wir zu ihrer Erkenntniss gelangen. Nur der Glaube vermag das Ganze der Gottheit zu umfassen, und wie er uns reinigt und rechtfertigt, so wird uns künftig die Anschauung Gottes als Lohn zu Theil werden.

Radbertus Pullanus (Pollenus, Pulleinus), siehe Robert Pulleyn.

Radulphus Brito (der Bretagner), französisch: Raoul le Breton, war im ersten Drittheil des vierzehnten Jahrhunderts thätig und hat einen *„Tractatus de anima“*, einen Commentar zur ersten und zweiten Analytik des Aristoteles und eine Glosse zur Topik des Aristoteles hinterlassen, die jedoch nur handschriftlich in Paris vorhanden sind. Was uns daraus Hauréau, im II. Bande seiner Geschichte der Scholastik, über die Lehre des Radulph mittheilt, zeigt nicht sowohl den Anhänger der Thomistenschule, sondern vielmehr einen Vertreter des Standpunkts der Scotistenschule.

Radulphus Strotus hiess ein um das Jahr 1370 als Gegner Wiclef's blühender Theolog, welcher in dem schottischen Kloster Tedburg als Mönch lehrte, dann Reisen in Frankreich, Deutschland, Italien, Syrien und Palästina machte und nach seiner Rückkehr in verschiedenen Klöstern Rector war. Abgesehen von seinem *„Itinerarium terrae sanctae“* und einigen rhetorischen und poëtischen Werken hat er eine logische Schrift hinterlassen, welche zu Ende des 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts als *„Consequentiae“* und *„Obligationes“* mit den Commentaren späterer scholastischer Logiker zusammengedruckt wurde. Es werden darin mit einer ungeniessbaren Ausführlichkeit die Spitzfindigkeiten der scholastischen Logik durchgearbeitet, wobei selbst aufgeworfene Einwände der albernsten Art widerlegt werden.

Rambam, siehe Moses ben Maimon.

Ramus, Petrus (Pierre de la Ramée) stammte aus einer adeligen Familie der Picardie, die aber zum Bauernstande herabgesunken war, und war 1515 in dem Dorfe Cuth (in Vermandois) von armen Eltern geboren. Er konnte seinem Wissensdrange nur dadurch genügen, dass er 1527 in das Collegium von Navarra zu Paris als Diener eintrat und hier allmälig Gelegenheit fand, sich mit den Wissenschaften bekannt zu machen. Die damals noch in Paris herrschende aristotelische Philosophie und Dialektik sagte ihm wenig zu; dagegen gewann er aus der Schule des damals in Paris lehrenden Jacob Sturm, eines Anhängers von Lefèvre (Faber Stapulensis) eine besondere Vorliebe für das Studium Platon's und brachte es endlich soweit, dass er sich in Paris die Magisterwürde erwerben konnte. Er machte hierbei durch den von ihm aufgestellten Streitsatz Aufsehen, dass Alles was Aristoteles gelehrt habe, Spiegelfechterei und Erdichtung sei. Er warf sich auf die Lectüre von Cicero, Quintilian und von Platon's Dialogen, woraus

er die sokratisch-platonische Dialektik kennen lernte, nach welcher er nunmehr eine Prüfung der im aristotelischen *„Organon“* vereinigten logisch-dialektischen Lehren vornahm, indem er das bereits von Agricola, Valla und Vives gegen die aristotelische Logik und Dialektik Vorgebrachte aufnahm und weiter entwickelte, nur aber dabei die platonische Ideenlehre in den Vordergrund stellte. Nachdem er bereits in seinen Lehrvorträgen seinen Schülern die Abneigung gegen die aristotelische Logik beigebracht hatte, veröffentlichte er in demselben Sinne zwei Schriften, deren eine den Titel führt: *„Animadversiones in dialecticam Aristotelis“* (1543), worin er der aristotelischen Logik den Vorwurf macht, dass dieselbe kein treues Bild der den Menschengeiste eingebornen natürlichen Logik gebe, sondern diese durch scholastische Künstelei verdunkle. Er lässt sich über alle einzelnen logischen Schriften des Stagiriten kritisch aus, um darzuthun, dass dieselben für den Zweck einer ächten und wahren Dialektik unbrauchbar seien. Ja, er spricht sogar die Vermuthung aus, dass der im aristotelischen Organon auf die Nachwelt gebrachte Wirrwarr erst von Peripatetikern zusammengebraut und unter dem Namen ihres Meisters verbreitet worden sei. Zugleich wird die durch die Scholastiker des Mittelalters aufgekommene Vergötterung des Aristoteles an den Pranger gestellt. Die zweite Schrift führte den Titel *„Dialecticae partitiones“* (1543) und wurde später unter dem Titel *„Institutiones dialecticae“* wieder herausgegeben. Sie enthielt den angeblichen Verbesserungsversuch, den Ramus der Logik zugedacht hatte, indem er sie mit der Rhetorik verschmolzen wissen wollte und als *„Ars disserendi“* bezeichnete, was bereits der griechische Name „Dialektik“ andeute. Der Gang, den er in seinen *„Institutiones“* nahm, ist in der That in die spätern logischen Handbücher der Logik übergegangen. Der erste Theil handelt *„de inventione“* (von der Erfindung) und enthält die Lehre vom Begriff und der Definition; der zweite Theil handelt *„de judicio“* und enthält die Lehre vom Urtheil, den verschiedenen Schlussweisen und der Methode, wie wir uns aus den aufgefundenen Gründen über die Erscheinungen verständigen sollen, um richtig darüber reden zu können. Dabei werden nur drei Schlussfiguren festgehalten, deren dritte er freilich später wieder fallen liess. Diese neue Dialektik, die den Ruf des Ramus zu seiner Zeit begründet hat, handelt zunächst von der dialektischen Kunst und dann von der dialektischen Uebung. Um letzterer willen hat er sich von den Gegnern manchen Spott gefallen lassen müssen. In Bezug auf erstere geht er davon aus, dass Jeder, welcher sich über eine gestellte Frage verständigen will, zuerst einen Grund sucht, um aus diesem die Frage lösen zu können, und dass er dann den gefundenen Grund auf die Frage selbst anwendet. Daraus folgt, dass sich all' unser Denken in einer doppelten Funktion bewegt, einmal in der „Erfindung“, d. h. in dem Bemühen, die Gründe für einen fraglichen Satz aufzufinden, sodann in dem „Urtheil“, d. h. in dem Bestreben, den Beweis für den Satz zu bilden. Behufs der Erfindung werden sogenannte Gemeinplätze (*loci*) aufgestellt, aus welchen Beweisgründe genommen werden können. Es werden zunächst fünf ursprüngliche unterschieden: Ursache, Wirkungen, *subjecta, objecta* und *dissentanea.* Aus diesen werden neun weitere abgeleitet: *genus, species, nomen, notatio, conjugata, testimonia, comparata, divisio, definitio.* Ueber jeden einzelnen dieser Gemeinplätze wird ausführlich gehandelt und die Bedeutung, sowie der Umstand eines jeden entwickelt, um darzuthun, wiefern daraus Beweisgründe entnommen werden können. Besonders ausführlich werden die Division und Definition entwickelt, weil dieselben für die Dialektik besondere Bedeutung hätten. Das Hauptgewicht in der Dialektik des Ramus fällt jedoch auf die Lehre vom Urtheil, welche ihm zugleich als die Lehre vom Gedächtnisse und vom rechten Gebrauche desselben gilt. Das Urtheil durchläuft bis zu seiner Vollendung drei Stufen oder Grade. Auf der nächsten oder niedrigsten Stufe ordnen wir ein Argument mit einer Frage in der Weise zusammen, dass daraus die Wahrheit oder Falschheit des in Frage stehenden einzelnen Satzes folgt. Diess geschieht im Syllogismus, welcher aus der Proposition, Assumtion und Complexion besteht und entweder einfach oder zusammengesetzt sein kann. Die zweite Stufe des Urtheils besteht in der Zusammenstellung und Anordnung mehrerer und verschiedener, jedoch gleichartiger und mit einander zusammenhängender Lehrsätze zu einem einheitlichen Ganzen, also in dem, was man sonst Methode nennt. Freilich wird damit nicht überall vollkommene wissenschaftliche Erkenntniss und Gewissheit erzielt, sondern wir müssen uns öfter mit blosser Wahrscheinlichkeit begnügen, wie diess in den Verhältnissen und Vorkommnissen des gewöhnlichen Lebens in der Regel der Fall ist. Auf der dritten Stufe des Urtheils führen wir alle auf den zwei dargestellten Wegen gewonnene Wissenschaften auf Gott zurück und suchen somit in allen Dingen Gott zu erkennen, um dadurch zur Lobpreisung desselben aufgemuntert zu werden. Durch die an die Regeln der Natur und Kunst sich anschliessende dialektische Uebung muss schliesslich der menschliche Geist im dialektischen Denken stark und geschickt gemacht werden, was zunächst durch Erklärung klassischer Schriftsteller, sodann durch Schrei-

ben, vor Allem aber durch Reden, d. h. durch rhetorisch ausgebildeten Vortrag geschicht.

Als Vertheidiger des Aristoteles gegen die Angriffe des Ramus trat dessen College Antoine Govéa (Antonius Goveanus) auf, während die Universität (1544) eine Anklage gegen denselben bei König Franz I. erhob, welcher eine Commission niedersetzte, die gegen Ramus entschied. Seine Schriften, wie seine Vorlesungen über Dialektik und Philosophie überhaupt wurden verboten, und er musste sich als Lehrer der Beredsamkeit im *Collège de Presles* auf Mathematik und schöne Redekünste beschränken. Nach des Königs Tode (1547) erhielt er jedoch durch die Verwendung seines gleichfalls antiaristotelisch gesinnten Jugendfreundes, des Cardinals Guise von Lothringen, wiederum die Stelle eines königlichen Professors der Philosophie und Beredsamkeit. In dieser Stellung zog er sich jedoch durch sein leidenschaftliches Auftreten den unversöhnlichen Hass seines Collegen Jaques Charpentier (Jacobus Carpentarius) zu, und und sein im Jahre 1562 erfolgter Uebertritt zum Calvinismus trug nicht dazu bei, seine Stellung in Paris zu verbessern. Er musste während der Hugenottenkriege mehrmals Paris verlassen. Als Gegenstücke zu der von seinem Widersacher Carpentarius (1562) herausgegebenen „*Descriptio universae naturae ex Aristotele*“ veröffentlichte Ramus seine beiden Werke: *Scholarum physicarum ibri VIII in totidem acroamaticos libros Aristotelis* (1565) nnd *Scholarum metaphysicarum libri XIV in totidem metaphysicos Aristotelis libros* (1566). Beim Ausbruch des dritten Kampfes gegen die Hugenotten verliess Ramus Paris und brachte die Jahre 1568—1570 in Süddeutschland und in der Schweiz zu, wo er sich an protestantischen Universitäten viele Freunde und Anhänger erwarb. In Zürich, Basel und Heidelberg war sein Aufenthalt ein fortgetetzter Triumphzug. Doch gelang es ihm nicht, in Deutschland eine feste Stellung zu erhalten. Nachdem er (1571) nach Paris zurückgekehrt war, fiel er in den ersten Tagen nach der Bartholomäusnacht (1572) durch Mörderhände, die dem Gerüchte nach von seinem Feinde Charpentier gedungen waren. Noch etwa ein Menschenalter nach dem Tode des Ramus erhielt sich, den A n t i - R a m i s t e n (Carpentarius, Govea, Frischlin, Cornelius und Jacob Martini, Perionius, Schegk, Scherb, Sepulveda, Scaliger) gegenüber die Partei der R a m i s t e n (Freigius, Franciscus, Fabricius, Caspar Pfaffrad, Scribonius, Talaeus u. A.), während Friedrich Beurhus, Altstedt und Goclenius als sogenannte S e m i - R a m i s t e n eine Vermittelung zwischen der Dialektik des Ramus und der aristotelischen Dialektik des Melanchthon versuchten. Nachdem sich jedoch auch der Verfasser des „*Novum organon*“, Franz Bacon von Verulam, über die im Grunde nichts Neues enthaltende Logik des Ramus geringschätzig geäussert hatte, fiel der mit so viel Geräusch aufgetretene „Ramismus“ allmälig in Vergessenheit.

Ch. Waddington, de Petri Rami vita, scriptis, philosophia (1848); Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions (1855).

Ch. Desmaze, Petrus Ramus, sa vie, ses écrits et sa mort. (1864.)

M. Cantor, Petrus Ramus, ein wissenschaftlicher Märtyrer des sechzehnten Jahrhunderts. (In „Protestantische Monatsblätter“ von Gelzer, Bd. 30, 1867, S. 129—142.)

Rapin, R é n é, war 1621 in Tours gegeboren, in seinem 18. Lebensjahre in den Jesuitenorden getreten und nach Vollendung seiner Studien 9 Jahre lang als Lehrer verwandt worden. Als einen mehr freien und geschmackvollen, denn als gründlichen und scharfsinnigen Denker zeigt er sich in seinem Werke „*La comparaison de Platon et d'Aristote, avec des sentiments des Pères sur leur doctrine*“ (1671), worin er sich über die Physik des Cartesius anerkennend aussprach, aber die metaphysischen Grundlagen des Cartesianismus verwarf. Später wurde diese Arbeit wieder abgedruckt als I. Band des Werkes „*Les comparaisons des grands hommes de l'antiquité*“ während der II. Band einzelne Abhandlungen über Philosophie überhaupt, über Geschichte der Logik, über Moral und Physik enthält. Er starb 1687 in Paris.

Ravanella, siehe A b r a v a n e l.

Ray (W r a y), J o h n, war 1628 zu Blacknotley in der Grafschaft Essex geboren, hatte in Cambridge Theologie studirt, eine Zeitlang eine Predigerstelle bekleidet, dieselbe jedoch niedergelegt, weil er Karl's II. kirchliche Episcopalformel nicht annehmen wollte, und hatte sich dann auf naturwissenschaftliche Studien geworfen. Er starb 1705 zu Kutley. In seinen erst nach seinem Tode veröffentlichten Werken: „*Three physico-theological discourses*“ (1721) und „*The wisdom of God in the works of creation*“ (1714) hat er aus der Wohlordnung und zweckmässigen Einrichtung der Natur den Beweis für das Dasein Gottes zu führen gesucht.

Raymundus Lullus, siehe L u l l u s.

Raymund v o n S a b u n d e (Sebonde, Sabeyde) war zu Barcelona gegen das Ende des vierzehnten Jahrhunderts geboren, bekleidete 1430—32 eine Lehrstelle der Theologie, Philosophie und Medicin in Toulouse und starb als Rector der hohen Schule daselbst im Jahr 1437. Sein im Jahre 1436 vollendetes Werk „Natürliche Theologie oder Buch der Creaturen“ war ursprünglich in schlechtem Spanisch, mit vielen lateinischen Brocken gespickt, geschrieben und wurde in lateinischer Uebersetzung „*Theologia naturalis sive liber creaturarum*“ zuerst in Deventer 1487, dann 1496 in Strassburg und 1502 in

Nürnberg gedruckt und durch Michel de Montaigne in's Französische übersetzt (1569 gedruckt). Er sucht darin aus der Offenbarung Gottes in der Natur die Lehren des Christenthums zu erweisen. Ein von Raymund selbst verfasster Abriss und Auszug daraus wurde unter dem Titel *„De natura et obligatione hominis dialogi sive Viola animae"* zuerst 1501 gedruckt. In seinen Anschauungen zeigt sich Raymund ebenso von der scholastischen wie von der mystischen Geistesrichtung seiner Zeit angeregt, ohne dass er seine aus der rationalistisch-naturalistischen Zeitströmung geschöpfte Gedanken in scholastische Form gekleidet hätte. Der Prolog zur *„Theologia naturalis"* wurde durch das Tridentiner Concil auf den Index verbotener Bücher gesetzt und darum in der von Sighart besorgten Sulzbacher Ausgabe des Werkes (1852) weggelassen. Raymund bestimmt die Betrachtung der Welt, mit Einschuss des Menschen, als die eigentliche Grundwissenschaft und bezeichnet sie ihrem Wesen nach als das Lesen im Buche der Natur, worin jede Creatur ein Buchstabe sei. Als Ergänzung zu dem Buche der Natur dient das wegen der Sünde nothwendig gewordene geoffenbarte Wort Gottes, welches zwar höher steht, aber doch erst nach jenem verstanden werden kann. Die sicherste Erkenntniss ist die Selbsterkenntniss des Menschen, welcher in der aufsteigenden Stufenreihe der blos seienden, der lebenden, der empfindenden und der vernünftigen Wesen durch Vereinigung des Wesensgehaltes dieser Stufen am Höchsten steht. Mit der Erforschung dieser seiner eignen Vorstufen wird der Mensch auf die Nothwendigkeit einer allem Andern vorausgehenden höchsten Einheit geführt, welche Gott ist und in sich das von aller Beschränkung befreite und höchst denkbare allgemeine Sein aller Dinge vereinigt. Von dem aus Anselm von Canterbury aufgenommenen ontologischen Beweise für das Dasein Gottes abgesehen tritt der moralische Beweis für das Dasein Gottes bei Raymund in folgender Gestalt auf. Da der Mensch ein zurechnungsfähiges Wesen ist, er aber sich selbst weder belohnen, noch bestrafen kann, so muss es über ihn hinaus einen Höhern geben, welcher belohnt und bestraft. Denn wäre ein Solcher nicht vorhanden, so würde das Menschenleben ein vergebliches, ein Spiel des Zufalls sein. Da ferner die vernunftlose Schöpfung um des Menschen willen da ist, welchem sie gehorcht, so würde auch jene zwecklos sein, wenn nicht wieder ein entsprechendes höheres Wesen über dem Menschen stände. Nun aber erblicken wir in der dem Menschen untergeordneten Schöpfung Alles in aufsteigender Stufenreihe wohlgeordnet; wie sollte sich also die in der natürlichen Welt wahrnehmbare Ordnung nicht auch in der sittlichen Welt wiederholen? Wie das Auge den sichtbaren, das Ohr den hörbaren, der Verstand den begreiflichen Dingen entspricht; so muss auch der sittlichen That des Menschen das Gericht und die Vergeltung entsprechen und also ein höchster Richter und Vergelter sein, der nothwendig eine vollkommene Einsicht in die sittlichen Handlungen und deren Motive haben, mithin allwissend und allgerecht und endlich auch allmächtig sein muss, um sein Urtheil zu vollstrecken. Ein solches Wesen kann nur das allervollkommenste oder Gott sein. Darum ist der Glaube an ihn eine unserm Heil förderliche Ergänzung der natürlichen Erkenntniss. Gott will vom Menschen erkannt werden und dadurch in der Creatur selber wachsen. Mit seiner Erkenntniss fällt aber die Liebe zu Gott zusammen, wodurch die Creatur in Gott hineinwächst. Davon untrennbar ist jedoch die Liebe zu den Nebenmenschen, die wir zunächst um unsrer selbst, dann um Gottes willen lieben. In der Natur des Menschen ist es begründet, dass er Gott in Liebe verpflichtet ist; in Gott aber liegt es, den gefallenen Menschen den Heiland zu gewähren, der für sie Genugthuung leistete und dadurch die christliche Pflicht begründete. Zur Schöpfung und Neuschöpfung des Menschen kommt darum als dritte Stufe des Alllebens die mit der Auferstehung und dem Gericht beginnende Verherrlichung.

D. Matzke, die natürliche Theologie des Raimund von Sabunde (1848.)

M. Huttler, die Religionsphilosophie des Raimund von Sabunde (1841.)

Realisten, im Unterschied von den Nominalisten, siehe Mittelalterliche Philosophie (S. 605.)

Régis, Pierre Sylvain, war 1632 in der Grafschaft Agénois geboren, hatte seine Studien zuerst bei den Jesuiten zu Cahors gemacht, dann in Paris dieselben fortgesetzt und sich dann unter dem Einflusse des Cartesianers Rohault der Lehre des Cartesius zugewandt, für deren Verbreitung er eifrigst thätig war. Er lehrte dieselbe seit 1662 in Toulouse und Montpellier mit grossem Beifall, kehrte aber später nach Paris zurück, wo er sein Hauptwerk *„Cours entier de la philosophie ou système général selon les principes de Descartes* (1690) in drei Bänden veröffentlichte (in vier Bänden 1691 zu Amsterdam.) Darauf nahm er den von Daniel Huet den Cartesianern hingeworfenen Fehdehandschuh auf in seiner *„Réponse au livre qui a pour titre Censura philosophiae Cartesianae"* (1691). Nachdem er 1699 Mitglied der Akademie geworden war, veröffentlichte er noch die Schrift: *„L'usage de la raison et de la foi, ou l'accord de la raison et de la foi"* (1704) und starb 1707 im Hôtel des Herzogs von Rohan. In seinem Hauptwerke wird nach einem kurzen,

aber geistvollen Abriss der Philosophiegeschichte die Logik, die Metaphysik, die Physik und die Moral behandelt. In der Logik folgt er der sogenannten Logik von Port-Royal, der „*L'art de penser*", in der Lehre von den Ideen modificirt er die Cartesianische Auffassung erheblich in sensualistischem Sinne, während er das von Descartes offen gelassene Gebiet der Moral wesentlich im Geiste der Erfahrungsforschung behandelt, sodass er sich eigentlich nur in der Darstellung der Physik als ein treuer Anhänger des Cartesius zeigt.

Reid, Thomas, war 1710 zu Strachan in Kincardineshire als der Sohn eines schottischen Geistlichen geboren und seit seinem dreizehnten Jahre im Mareshal-College zu Aberdeen in Schottland gebildet. Nachdem er seine theologischen Studien anf der dortigen Universität vollendet hatte, bekleidete er noch einige Jahre das Amt eines Bibliothekars, machte 1736 mit einem Freunde eine Reise durch England und erhielt 1737 die Pfarrei zu New-Machar in der Grafschaft Aberdeen durch Präsentation. Obwohl er der Gemeinde Anfangs nicht willkommen war, so erwarb er sich doch in kurzer Zeit die Achtung und Liebe seiner anfänglichen Gegner. Doch trieb er neben seinem Predigtamte eifrig wissenschaftliche Studien und wurde seit 1739 durch Hume's Abhandlung über die menschliche Natur lebhaft aufgeregt. Er war seitdem angelegentlich bemüht, den Skepticismus Hume's wissenschaftlich zu überwinden. Einige kleinere Abhandlungen, darunter eine solche über die Logik des Aristoteles, verschafften ihm 1752 die Professur der Moralphilosophie am King's College zu Aberdeen, wo er seitdem über Logik, Metaphysik, Physik und Ethik Vorlesungen hielt. Im Schooss einer von ihm gegründeten philosophischen Gesellschaft entstand sein Haupt- und wissenschaftliches Lebenswerk, welches unter dem Titel „*Inquiry into the human mind on the principles of common sense*" (1763, in deutscher Uebersetzung: Thomas Reid's Untersuchungen über den menschlichen Geist, nach den Grundsätzen des gemeinen Menschenverstandes, 1782) erschien. Er bekämpfte darin besonders Hume und Berkeley. Im Jahre 1764 nahm er die erledigte Professur der Moralphilosophie in Glasgow an, dankte jedoch 1780 ab und arbeitete seitdem daran, seine philosophischen Anschauungen weitern Leserkreisen zugänglich zu machen. In dieser Richtung wiederholte er den Inhalt seines Hauptwerkes in weitläufiger Ausführung in den beiden Werken: *Essays on the intellectual powers of man* (1785) und *Essays on the active powers of man* (1788), welche im Jahre 1803 unter dem Titel „*Essays on the powers of the human mind*" (in drei Bänden) zusammen gedruckt wurden. Er starb 1796 zu Glasgow. Mit seinem Satze „Ich verachte die Philosophie und verzichte auf ihre Führung; meine Seele soll beim gesunden Menschenverstande bleiben" ist Reid der Urheber der schottischen Philosophie des „*Common sense*" (Gemeinsinns) geworden. Auf die Auseinanderhaltung der körperlichen und geistigen Welt gründet er die Unterscheidung der Philosophie in Natur- und Geistesphilosophie. Indem er die erstere den Männern vom Fach überlässt, hält er sich allein an die Geistesphilosophie und betrachtet in empirisch-psychologischer Weise die verschiedenen Vermögen und Thätigkeiten des Geistes, bei deren Bestimmung er sich hauptsächlich an den Sprachgebrauch hält. Aus dem praktischen Leben aber ergeben sich gewisse allgemein zugestandene Voraussetzungen, welche durch sich selbst klar und darum Grundlage aller Vernunft-Thätigkeit und Wissenschaft sind. Es werden acht solcher Grundsätze des gemeinen Menschenverstandes aufgezählt: 1) Es ist allgemein zugestanden, dass ich denke, mich erinnere und Schlussfolgerungen mache; 2) das Wissen aus frischer und lebendiger Erinnerung kommt an Gewissheit und Evidenz dem Bewusstsein selbst gleich; 3) durch Reflexion über seine Geistesthätigkeiten erhält Jeder eine ebenso klare und über jeden Zweifel erhabene Kenntniss von denselben, wie er eine solche von der Aussenwelt durch die Sinne erhält; 4) alle unsere Gedanken sind Ausserungen eines und desselben denkenden Prinzips, das wir unser Ich oder Geist nennen; 5) es giebt einige Dinge, die nicht für sich selbst, sondern nur in und von einem Andern (einer Substanz) als dessen Eigenschaften oder Bestimmungen existiren; 6) für die meisten Geistesthätigkeiten (sehen, hören, empfinden u. s. w.) muss es ein davon verschiedenes Etwas geben, welches ihr Gegenstand ist; 7) es giebt gewisse Dinge, über welche alle Menschen aller Zeiten und Völker übereinstimmen, mit Ausnahme einiger skeptischer Sonderlinge, die nicht mitzählen; 8) als zugestanden ist Alles anzusehen, worüber allgemeine Uebereinstimmung stattfindet, sei diese nun auf die Sinne oder auf das Gedächtniss oder auf das Zeugniss von Menschen gegründet. Die Philosophie liegt heutzutage gerade desshalb so sehr im Argen, weil sie über ihr Rechtsgebiet hinausgegangen ist und auch die Aussprüche des gemeinen Menschenverstandes vor ihren Richterstuhl gezogen hat. Diese aber lehnen das Untersuchungsrecht der Philosophie von sich ab und unterwerfen sich demselben nicht; sie heischen weder den Beistand derselben, noch fürchten sie deren Anfälle; dagegen muss die Philosophie in diesem Streite stets den Kürzern ziehen, sie muss immer in Skepticismus gerathen. Der Zusammenhang zwischen der Aussenwelt und dem Geiste wird durch die Sinne vermittelt.

Das Ergebniss ihrer Thätigkeit ist die Empfindung als Wahrnehmung unsers eignen Zustandes. Die Zusammengehörigkeit einer Empfindung und einer Beschaffenheit des Gegenstandes der Empfindung ist für den gesunden Menschenverstand unmittelbar gewiss. Die Empfindungen sind die Zeichen, welche die Dinge uns geben, gleichsam die Worte, die sie zu uns sprechen. Das Bewusstsein, dass der Empfindung etwas Gegenständliches entspricht, ist der Glaube (*belief*) oder das unmittelbare Wissen. Erst ein solches gegenständliches Bewusstsein verdient den Namen Wahrnehmung, welche stets ein Urtheil von gegenständlicher Existenz enthält und sich nicht auf eigne Zustände des Wahrnehmenden, sondern auf ein gegenwärtiges äusserlich Gegenständliches bezieht. Vieles in unserm Wissen beruht dagegen nur auf Raisonnement oder Schlussfolgerungen, welche sich jedoch auf nicht selbst wiederum erschlossene, sondern natürlich gegebene und mit unserer Existenz verbundene, unmittelbar gewisse Voraussetzungen gründen. Diese Grundprinzipien unserer Erkenntniss sind theils solche, deren wir uns bei der Erkenntniss zufälliger Wahrheiten bedienen, theils solche, welche der Erkenntniss nothwendiger Wahrheiten zum Grunde liegen. Von den ursprünglichen Prinzipien der ersten Art führt Reid folgende zwölf an: 1) ein Zustand, dessen ich mir bewusst bin, existirt wirklich; 2) alle meine Gedanken haben mein Ich oder Selbst zum Gegenstande; 3) wessen ich mich erinnere, das war einmal wirklich; 4) so weit meine Erinnerung reicht, bezeugt sie die Identität meines Ich; 5) die durch die Sinne wahrgenommenen Dinge existiren wirklich und sind so, wie wir sie wahrnehmen; 6) wir haben eine gewisse Macht über unsere Handlungen; 7) die natürliche Fähigkeit, Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden, trügt nicht; 8) unsere Mitmenschen sind lebendige, intelligente Wesen; 9) gewisse Veränderungen am menschlichen Körper zeigen gewisse Gedanken und Stimmungen des Gemüths an; 10) Zeugnisse und Autorität anderer Menschen haben in Bezug auf Thatsachen und Meinungen ein gewisses Gewicht; 11) bei vielen vom menschlichen Willen abhängigen Wirkungen giebt es, je nach den Umständen, eine von selbst einleuchtende, grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit; 12) in den Phänomenen der Natur findet eine Uebereinstimmung statt zwischen dem, was früher war, und dem was noch jetzt stattfindet, und auf diesem Prinzip beruht alle Naturerklärung und alle Naturphilosophie. In Bezug auf die Prinzipien der zweiten Art, welche der Erkenntniss nothwendiger und ewiger Wahrheiten zum Grunde liegen, unterscheidet Reid grammatische, logische, mathematische, metaphysische, moralische und ästhetische (Geschmacks-)Prinzipien. An die Untersuchung über die theoretischen Vermögen unsers Geistes schliesst sich eine analoge über die praktischen Vermögen desselben oder über den Willen, als diejenige Eigenschaft des Geistes an, vermittelst deren er, wenn er will, etwas thun kann. Das nächste Feld dieser Thätigkeit besteht in der Fähigkeit, den Körper zu bewegen und unsern Gedanken eine beliebige Richtung zu geben. Prinzip des Handelns ist Alles, was zum Handeln reizt, und zwar werden unterschieden: mechanische Prinzipien des Handelns, die auf Instinct und Gewohnheit beruhen, animale Prinzipien des Handelns, zu welchen der Trieb und das Verlangen, sowie auch die Neigung (*affection*) gehören, und rationale Prinzipien des Handelns, welche Vernunft und Urtheil voraussetzen und die Grundlage unserer Neigungen zu andern Personen sind. Die Zwecke unsers Handelns aber sind das zu erreichende Wohl und die zu verwirklichende Pflicht. Die Entscheidung darüber, was Recht und Pflicht sei, übt der moralische Sinn oder das Gewissen aus, dessen Stimme dieselbe unmittelbare Sicherheit und Gewissheit hat, wie sie die Aussagen unserer Sinne besitzen. Eigne Erfahrung und der gesunde Menschenverstand lehren den Menschen, dass er in seinen Handlungen frei ist; anderer Beweise bedarf es für ihn nicht. Auch eine Tafel moralischer Regeln hat Reid aufgestellt, von welcher er glaubt, dass sich daraus jeder Gebildete ein Moralsystem aufbauen könne.

Oeuvres complètes de Th. Reid, chef de l'école écossaise, publiées par Th. Jouffroy (nebst Dugald Stewart's Biographie Reid's und einer Einleitung des Uebersetzers, nebst Fragmenten von Royer-Collard) 1828 – 1836, in 6 Bänden.

A. Garnier, Critique de la philosophie de Th. Reid (1840).

Reimarus, Hermann Samuel, war 1694 zu Hamburg als der Sohn eines dortigen Gymnasialprofessors geboren, hatte seit 1714 in Jena neben der Theologie auch Philologie und Philosophie studirt, war dann in Wittenberg Magister der Philosophie und Adjunct bei der philosophischen Facultät geworden, 1720 nach England und Holland gereist und 1725 Rector der Schule zu Wismar geworden und wirkte seit 1727 als Professor der hebräischen Sprache und Mathematik am Gymnasium Johanneum in Hamburg, wo er 1768 starb. Bei Lebzeiten hatte er folgende Schriften veröffentlicht: „(10) Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion" (1754, in 7. Auflage 1798), sodann ein Lehrbuch der Logik unter dem Titel „die Vernunftlehre" als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in dem Erkenntnisse der Wahrheit, aus zwei ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des

Widerspruchs hergeleitet" (1755, 5. Aufl. 1790) und „**Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere**, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe zur Erkenntniss des Zusammenhanges zwischen dem Schöpfer und uns selbst" (1760, 4. Aufl. 1798). Dass diese Arbeiten den Beifall der Zeitgenossen fanden, beweisen schon die wiederholten neuen Auflagen. Die „Vernunftlehre" hat lange für ein klassisches Buch gegolten. Mit den Untersuchungen über die Triebe der Thiere hat er der erst im Jahr 1840 wieder bearbeiteten Thierseelenkunde zuerst die Bahn geöffnet. Mit seinen Abhandlungen über die natürliche Religion hat er sich unter den Vertretern der deutschen Aufklärung einen ausgezeichneten Platz erworben. Er tritt darin, mit seinen philosophischen Anschauungen auf dem Boden der Leibniz-Wolff'schen Philosophie stehend und hauptsächlich an Wolff's „*theologia naturalis*" sich anlehnend, als eifriger Verkündiger des Deismus mit seinen beiden Grundlehren, dem Glauben an den persönlichen Gott und dessen Vorsehung, sowie an die Unsterblichkeit der Seele auf, indem er diesen Standpunkt zugleich gegen weiter fortgeschrittene Richtungen, wie Spinoza und den französischen Materialismus, insbesondere Maupertius und Lamettrie, vertheidigt und der um sich greifenden Freigeisterei entgegentritt. Die sogenannte natürliche Religion, worin er selbst jederzeit seine Beruhigung gefunden hat, gilt ihm als die Quelle unserer Zufriedenheit und als die Lehrmeisterin im nützlichen Gebrauche unsers innern Vermögens und alles äussern Gutes. Da Jedermann weiss, dass eine körperliche Welt ausser uns da ist, so können wir mit unserm Forschen nach der ersten Ursache vernünftiger Weise bei der Welt und deren Natur nicht stehen bleiben; sie kann weder die Lebendigen erzeugt haben, noch an sich selbst begriffen werden, ohne einen Werkmeister zu setzen, der diese leblose Maschine um der Lebendigen willen hervorgebracht hat; dieses selbständige, ewige, nothwendige Wesen ist es, was wir mit dem Worte Gottes andeuten. Die Vorsehung ist nichts anders, als die Verbreitung der göttlichen Urabsicht, aus welcher zuerst die Welt entstanden ist, über die ganze Dauer derselben in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in allen ihren Zuständen und nach allen, auch den kleinsten Theilen und Begebenheiten. Aus dem Wesen unserer Seele können wir zwar eine Möglichkeit begreifen, dass sie auch nach dem leiblichen Tode fortdauern und ihrer bewusst sein, folglich leben und glückselig sein könne, aber die Absicht und Vorsehung unsers Schöpfers kann uns allein die feste Versicherung geben, dass solches auch wirklich geschehen werde. Die göttliche Vorsehung zeigt sich gegen die Menschen besonders gütig, da sie ihnen vor allen übrigen Thieren so mancherlei Ergötzungen der Sinne, so angenehmen Vorschmack von Wahrheiten und Vollkommenheiten, ein Vermögen und Verlangen, immer vollkommener zu werden, ja einen fernen Blick von der unendlichen Weisheit, Liebe, Macht und Glückseligkeit ihres Schöpfers gegönnt. Wenn wir aber nicht in einem bessern Leben zu einem völligen Genusse dieser Vorzüge gelangen sollten, so würden sie alle durch eine so baldige Entziehung, da wir uns noch auf der niedrigsten Stufe sehen, wieder vereitelt. Die Menschen würden dadurch nur um so missvergnügter und unglückseliger gemacht. So wenig dieses mit den göttlichen Eigenschaften und mit der geäusserten Liebe Gottes zu seinen vernünftigen Geschöpfen übereinstimmen würde, so gewiss können wir von seiner gnädigen Vorsehung versichert sein, dass sie uns durch diese kurze Vorbereitung zu einem höhern Maass der Vollkommenheit und Glückseligkeit, dazu er unsere Natur fähig gemacht hat, führen werde. — Eine ungleich grössere und nachhaltigere Wirkung, als durch die angeführten, bei seinen Lebzeiten veröffentlichten Werke hat jedoch Reimarus durch ein nachgelassenes Werk ausgeübt, woran er seit 1744 gearbeitet hatte und welches er im Jahre 1767 abschloss, unter dem Titel: „**Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes**". Er selbst äusserte sich über dasselbe in folgenden Worten: „Die Fragmente sind von mir schon vor vielen Jahren aufgesetzt worden; jedoch habe ich sie bei Gelegenheit eines öftern Durchlesens an manchen Stellen vermehrt, an andern gekürzt oder geändert. Blos meine eigne Gemüthsberuhigung war vom ersten Anfang der Beweggrund, warum ich meine Gedanken niederschrieb. Und ich bin nachher nimmer auf den Vorsatz gerathen, die Welt durch meine Einsicht irre zu machen oder zu Unruhen Anlass zu geben. Die Schrift mag im Verborgenen, zum Gebrauche verständiger Freunde liegen bleiben!" Und in der That wurde das zweibändige Manuscript derselben erst im Jahre 1814 durch seinen Sohn kurz vor dessen Tode der Stadtbibliothek in Hamburg übergeben. Da aber das Manuscript Freunden des im Jahre 1786 verstorbenen Verfassers zugänglich war, so konnte daraus Lessing 1774—1777 einzelne Bruchstücke unter dem Titel „Wolffenbütt'ler Fragmente eines Ungenannten" durch den Druck veröffentlichen, durch welche eine verheerende Brandfackel in das Heerlager der theologischen Orthodoxie im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts geschleudert wurde. Sie enthielten den stärksten und scharfsinnigsten Angriff, welchen die biblische Offenbarung und das positive Christenthum bis dahin erfahren hatten. Etwa ein Vier-

theil des Ganzen wurde 1850—1852 von Wilhelm Klose, dem Sekretär der Hamburger Bibliothek, in der „Zeitschrift für historische Theologie“ veröffentlicht. Von dem ganzen Werke gab Dr. Fr. Strauss zehn Jahre später eine genaue Analyse und einen urkundlichen Auszug. Der Schüler Wolff's und Anhänger der „natürlichen Religion“ hatte den theologisch-politischen Tractat Spinoza's, die Schriften von Bayle und die englischen Deisten Collins, Woolston und Morgan eifrig studirt und mit dieser Ausrüstung im ersten Theile seines Werkes das alte Testament, im zweiten Theile das neue Testament, im dritten Theile die Hauptsätze des protestantischen Lehrbegriffs einer zersetzenden Kritik unterworfen. Wie einseitig, beschränkt und ungeschichtlich der Standpunkt des Verfassers auch ist, sobald er an der heutigen wissenschaflichen Kritik gemessen wird, so hat er doch durch den bahnbrechenden Anfang einer das Bollwerk der kirchlichen Rechtgläubigkeit durchbrechenden und die Geister befreienden Bewegung einen unvergänglichen Werth. Wenn Reimarus sagte (bemerkt treffend Strauss), das Christenthum sei keine göttliche Offenbarung, sondern menschlicher Betrug, so wissen wir freilich heute, dass dies ein Irrthum, dass das Christenthum kein Betrug ist. Aber ist es darum eine göttliche Offenbarung im Sinne der Kirche? Ist der Satz von Reimarus ganz zu nichte geworden? Keineswegs; vielmehr sein Nein bleibt Nein, nur sein Ja hat einem bessern Ja Platz machen müssen; dies aber vergisst die Theologie unserer Zeit nur ganz zu gern: weil Moses gewiss kein Gaukler war, ist er ihr wieder ein Wunderthäter; weil die Beschuldigung eines Leichendiebstahls gegen die Jünger Jesu keinen Anklang findet, glaubt sie seine Auferstehung aus dem Grabe von Neuem als übernatürlichen Vorgang behaupten zu können. Wenn kein vernünftiges Christenthum (sagt Reimarus) heutiges Tags mehr geduldet werden will, was haben diejenigen zu hoffen, welche sich blos an die gesunde Vernunft in der Erkenntniss und Verehrung Gottes halten? Denn dahin sind schon längst Viele im Verborgenen gebracht worden, dass sie wohl eingesehen haben, wenn man Christi eigne Lehre nicht von der Lehre der Apostel und Kirchenväter absondern und allein beibehalten wollte, so liesse sich das apostolische und nachmals immer weiter ausgeartete Christenthum mit keinen Künsteleien und Wendungen mehr retten. Die reine christliche Lehre, welche aus Jesu eignem Munde geflossen ist, sofern dieselbe nicht besonders in das Judenthum einschlägt, sondern allgemein werden kann, enthält nichts als eine vernünftige praktische Religion; folglich würde ein jeder vernünftige Mensch, wenn es einer Benennung der Religion bedürfte, sich von Herzen christlich nennen. Diese Lehre würde auch noch christlich geblieben sein, wenn man sie nach ebendenselben Grundsätzen weiter ausgeführt und zu einer vollständigen Unterweisung der Gottesfurcht, Pflicht und Tugend gemacht hätte. Sobald aber die Apostel anfingen, ihr jüdisches System von dem Messias und von der Göttlichkeit der Schriften des Moses und der Propheten mit hineinzumischen und auf diesem Grunde ein geheimnissvolles neues System zu bauen, so konnte diese Religion nicht mehr allgemein werden. Die natürliche Religion der Vernunft allein macht uns durch die Versicherung der Unsterblichkeit unser ganzes Leben unter allen Umständen erträglich, getrost und glückselig; sie erhöhet das zeitliche Vergnügen durch die gewisse Hoffnung eines noch weit bessern Zustandes; sie versüsst das gegenwärtige Leid durch die zukünftige überwiegende Freude; sie erwartet den Tod als eine neue Geburtsstunde zum vollkommnern Leben und thut unserer Natur und deren Verlangen nach einer ihr gemässen Glückseligkeit auf alle Weise Genüge.

D. Fr. Strauss, Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift. (1862).

Reimarus, Johann Albert Hermann, war als der Sohn von Hermann Samuel Reimarus 1729 in Hamburg geboren und dort gebildet, hatte seit 1751 in Göttingen Medicin studirt, 1753 eine Reise nach Holland, England und Schottland gemacht, 1759 in Leiden als Doctor der Medicin promovirt, dann in seiner Vaterstadt als Arzt sich niedergelassen, wo er seit 1796 auch als Professor der Naturlehre und Naturgeschichte am akademischen Gymnasium wirkte, und starb 1814 zu Ranzau. Abgesehen von der im Jahre 1787 veröffentlichten kleinen Schrift „Ueber die Gründe der menschlichen Erkenntniss und der natürlichen Religion“ hat er seines Vaters Untersuchungen über Thierpsychologie fortgesetzt und im Göttinger „Magazin für Wissenschaften und Literatur“ eine Reihe von „Betrachtungen über die Unmöglichkeit körperlicher Gedächtnisseindrücke und eines materiellen Vorstellungsvermögens“ (1780) veröffentlicht, worin er sich als Gegner des damaligen psychologischen Materialismus zeigt.

Reimmann, (auch bisweilen Reimann geschrieben) Jacob Friedrich, war 1668 zu Gröningen im Halberstädt'schen geboren und zuerst von seinem Vater, der daselbst Rector war, und dann in Aschersleben und Altenburg gebildet, hatte seit 1688 in Jena Theologie und Philosophie studirt, musste aber aus Mittellosigkeit nach Jahresfrist das Studium aufgeben, wurde Hauslehrer und 1697 Rector zu Osterwick im Halberstädt'schen, 1698 in Halberstadt, 1707 Schulinspector und *Pastor primarius* in Ermsleben und 1714 Domprediger in Magdeburg,

wo er 1743 starb. Mit Leibniz persönlich befreundet, bewegt er sich in seinen philosophischen und philosophiegeschichtlichen Arbeiten im Kreis der Leibniz'schen Anschauungen. Seine Schriften sind unter folgenden Titeln erschienen: *Schediasma philosophicum de logices Aristotelicae, Rameae, Cartesianae et eclecticae insufficientia in ordine ad acuendum judicium* (1697); *Spicilegium philosophicum de definitione unico demonstrationis potissimae principio* (1699); *Calendarium logices historico-criticum* (1699); *Historia universalis Atheismi et Atheorum falso et merito suspectorum, ordine chronologico descripta et a suis initiis ad nostra tempora reducta.* (1725.)

Reinhold, Carl Leonhard, war 1785 in Wien geboren und nach vollendetem Gymnasialbesuche (1772) in das Probehaus der Jesuiten zu St. Anna in Wien aufgenommen worden. Nach der Aufhebung des Ordens trat er (1774) in das Barnabitercollegium und studirte sechs Jahre lang Theologie und Philosophie. Nachdem er 1780 als Lehrer der Philosophie verwandt und daneben Freimaurer geworden war, trieb ihn der Zwiespalt zwischen seinen philosophischen Ueberzeugungen und seinem Berufe 1783 zur Flucht aus seinem Orden und seiner Heimath. Von der Wiener Loge „zur wahren Eintracht" unterstützt, studirte er in Leipzig unter Platner Philosophie und kam 1784 nach Weimar, wo er bei Wieland eingeführt und bald dessen Freund und Schwiegersohn wurde. Während er als Mitarbeiter und Mitredacteur des deutschen Merkur's thätig war, warf er sich 1785 auf das Studium von Kant's „Kritik der reinen Vernunft" und veröffentlichte 1786 anonym seine acht „Briefe über die Kant'sche Philosophie". Es war jedoch dafür gesorgt, dass der Name des Verfassers kein Geheimniss blieb und demselben 1787 eine Professur der Philosophie in Jena zu Theil wurde. Die schriftliche Erklärung Kant's, dass ihn Reinhold über Erwarten verstanden habe, trug mit dazu bei, dass Reinhold's Vorlesungen mit Beifall aufgenommen wurden. Anfangs war Reinhold reiner Kantianer, und noch die Abhandlung, die er 1789 im deutschen Merkur über die bisherigen Schicksale der Kant'schen Philosophie veröffentlicht, wurde von Kant als eine schöne Schrift bezeichnet. Er fügte dieselbe zugleich als Vorrede zu dem Werke bei, welches er 1789 unter dem Titel veröffentlichte „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens". Dasselbe sollte als Leitfaden zu seinen Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft dienen und wurde von ihm zugleich „kritische Elementarphilosophie" genannt. Er bezeichnete dieselbe als nothwendige Consequenz der Kritik der reinen Vernunft und sollte die darin gegebene Theorie des Vorstellungsvermögens das Fundament für alle philosophischen Wissenschaften enthalten, da nur durch eine solche Begründung die Hauptresultate der Kant'schen Lehre, dass die Dinge an sich unerkennbar seien und die Prinzipien aller Erkenntniss von vornherein (*a priori,* vor aller Erfahrung) in uns liegen, im wahren Sinne des Wortes bewiesen werden könnten. Darum geht die Elementarphilosophie von dem aus, was noch Niemand geläugnet hat, nämlich vom Dasein der Vorstellungen in uns, und sucht dann aus dem Vorstellungsvermögen selbst abzuleiten, dass Dinge an sich nicht vorstellbar und also auch nicht erkennbar sind. Die Kritik der reinen Vernunft enthält eine Untersuchung über das Vermögen des Erkennens; nun ist aber das Erkennen selbst ein sehr complicirter Begriff, indem mit diesem Werke der Eine diesen, der Andere einen andern Sinn verbindet. Solche abweichende Ansichten finden aber nicht statt bei dem Begriffe der Vorstellung; da nun jede Erkenntniss Vorstellung ist (aber nicht umgekehrt), so kann in das Gebiet des Erkenntnissvermögens Nichts fallen, was aus dem Gebiete des Vorstellungsvermögens als nicht vorstellbar ausgeschlossen ist. Könnte man sich nun darüber vereinigen, was dieses Vermögen ist, so würden dadurch die verschiedenen philosophischen Parteien mit der durch Kant gefundenen Begrenzung des Erkenntnissvermögens ausgesöhnt, und dann wäre die Kant'sche Philosophie eine „Philosophie ohne Beinamen" oder eine Philosophie schlechthin. Und dies ist es eben, worauf Reinhold ausgeht. Die weiter nicht zu beweisende Thatsache, welche in uns selber vorgeht und alle möglichen Erfahrungen und Gedanken erst möglich macht und begleitet, ist das Bewusstsein, und der erste Grundsatz der Elementarphilosophie ist darum der durch Reflexion auf die Thatsache des Bewusstseins gefundene „Satz des Bewusstseins", welcher so lautet: die Vorstellung wird im Bewusstsein vom Vorgestellten und vom Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen. Das Subject ist das von der Vorstellung und vom Object Unterschiedene, worauf die Vorstellung bezogen wird; ebenso das Object ist das von jenen beiden Unterschiedene, worauf die Vorstellung bezogen wird; endlich die blosse Vorstellung als solche ist dasjenige, was sich im Bewusstsein auf Object und auf Subject beziehen lässt und von beiden unterschieden ist. Da unter dem Vorstellungsvermögen nur die innern Bedingungen der Wirklichkeit der blossen Vorstellung zu verstehen sind, so wird bei der Betrachtung des Vorstellungsvermögens von dem vorgestellten Object und dem vorstellenden Subject abstrahirt werden müssen, welche wohl Bedingungen der Vor-

stellungen sind, aber äussere. Indem die blosse Vorstellung auf das Object und Subject bezogen werden kann, muss sie aus zwei Bestandtheilen bestehen, deren einer dem Gegenstande entspricht und der **Stoff** der Vorstellung heisst, während dagegen dasjenige, was in der Vorstellung und wodurch sich die Vorstellung auf das Subject bezieht und welches den Stoff derselben eigentlich zur Vorstellung macht, die **Form** derselben, ihr zweiter Bestandttheil ist, welcher dem vorstellenden Subject angehört, das die Vorstellung selber aus dem Stoffe erzeugt, indem es demselben die Form giebt. Da in der Vorstellung nur die Form dem Subject angehört, so ist nur sie von ihm hervorgebracht, der Stoff dagegen gegeben. Hiernach besteht das Vorstellungsvermögen einerseits aus Receptivität oder dem Vermögen, sich gegen den Stoff leidend zu verhalten, von ihm afficirt zu werden, und andrerseits aus Spontaneität oder dem Vermögen, die Form hervorzubringen. Die nicht vom Subject hervorgebrachte Form der Spontaneität, die Weise ihrer Thätigkeit, ist die Verknüpfung des Mannigfaltigen im gegebnen Stoff. Da nur im Bewusstsein der Stoff der Vorstellung geformt wird oder die Vorstellung als solche zu Stande kommt, so ist es ein Widerspruch, von unbewussten oder ausserhalb des Bewusstseins fallenden Vorstellungen zu sprechen. Darum sind aber keineswegs alle Vorstellungen von einem klaren Bewusstsein begleitet; das blosse Besitzen der Vorstellung ist dunkles Bewusstsein; klar ist das Bewusstsein erst dann, wenn es Bewusstsein der Vorstellung ist. Im Selbstbewusstsein weiss sich das Bewusstsein von sich afficirt, es weiss von sich als einem Object. Vom klaren Bewusstsein und dem Selbstbewusstsein ist als dritte Art des Bewusstseins die Erkenntniss unterschieden, deren Satz also lautet: in der Erkenntniss wird der vorgestellte Gegenstand sowohl von der vorgestellten Vorstellung, als auch von dem vorgestellten Vorstellenden unterschieden; sie ist die höchste Kraftäusserung des Vorstellungsvermögens, ihr Gegenstand aber muss ein blosses Vorstellen und zwar schon Vorgestelltes sein. Das Erkenntnissvermögen besteht aus dem Vermögen der Anschauungen, d. h. der Sinnlichkeit, und aus dem Vermögen der Begriffe, d. h. dem Verstande. Hiernach folgt auf eine Theorie der Sinnlichkeit eine solche des Verstandes und endlich eine Theorie der Vernunft. Als sein Verdienst nimmt Reinhold dies in Anspruch, dass er Sinnlichkeit und Verstand auf eine gemeinschaftliche Wurzel, das Vorstellungsvermögen oder Bewusstsein, zurückführte und zuerst die Forderung aufstellte, dass alle Philosophie auf einen ersten, obersten, allgemeingültigen, durch sich selbst gewissen und alles Andere begründenden Fundamentalsatz gegründet sein müsse. Darum galt die Reinhold'sche „Elementarphilosophie" sehr bald als die strenger systematisirte Kant'sche.

Um die Philosophie für künftige Philosophen vom Fach zu begründen, gab Reinhold 1790 und 1794, in zwei Theilen, seine „Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophie" heraus, deren erster Band eine „Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie" enthält. Aehnlich wie diese „Beiträge" hatte auch die Schrift „Ueber das Fundament des philosophischen Wissens", (1791) den Zweck, den Standpunkt seiner Theorie des Vorstellungsvermögens näher zu begründen. Die durch Reinhold's Berufung nach Kiel (1793) erledigte ausserordentliche Lehrstelle der Philosophie in Jena erhielt Fichte, der nun seit 1794 mit seiner „Wissenschaftslehre" die Kant'sche Philosophie zu vollenden strebte. Durch seine Beurtheilung der von G. E. Schulze veröffentlichten Schrift „Aenesidemus" wurde eine Umwandlung der Anschauungen Reinhold's und eine Hinwendung desselben zu Fichte veranlasst, sodass er in Folge dessen in seiner „Auswahl vermischter Schriften" (1796) erklären konnte, was seine „Elementarphilosophie" vergebens gesucht habe, das sei von der Fichte'schen „Wissenschafts - Lehre" wirklich geleistet worden. Aber auch dieser neue Standpunkt genügte ihm nicht lange; durch den von Bardili (1800) veröffentlichten „Grundriss der ersten Logik" wurde er von Neuem ergriffen und in eine andere Richtung seiner philosophischen Anschauungen gelenkt. Er brach seinen Verkehr mit Fichte ab und gab 1801 mit Bardili sechs Hefte „Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des neuen Jahrhunderts" heraus, worin er als unbedingter Anhänger Bardili's erscheint. „Auch die Revolution in der deutschen Philosophie ist anders ausgefallen, als ihre Urheber und Freunde hofften und ihre Gegner fürchteten, anders als ich in den Briefen über die Kant'sche Philosophie, anders als ich durch meine Theorie des Vorstellungsvermögens ihren Fortgang zu befördern versuchte und anders als ich ihr Ziel durch die Wissenschaftslehre erreicht glaubte. Sie hat ganz anders geendet, als ich die ganze Zeit hindurch vorhersehen konnte, da ich von ihrem Entstehen her jede ihrer bedeutendern Wendungen nicht als ruhiger Zuschauer beobachtete, sondern als theilnehmender Begleiter selbst mitmachte. Wäre ich bei einer ihrer Wendungen stehen geblieben, so würde ich noch immer, wie mir in den letzten fünfzehn Jahren nicht weniger als dreimal begegnet ist, den Anfangspunkt einer neuen krummen Wendung für den Anfangspunkt der gerade fortschreitenden Richtung, für den Eingang in den sichern Pfad der Philosophie als Wissenschaft ansehen.

Ob ich mich aber nicht auch das vierte Mal täusche? Ob nicht auch dieses wahre und eigentliche Ende, das ich jetzt ankündige und beschreibe, etwa wieder nur der Anfang einer neuen krummen Wendung sein dürfte?" (Bardili's und Reinhold's Briefwechsel über das Wesen der Philosophie und das Unwesen der Speculation, 1804.) Durch seine Verbindung mit Bardili verlor Reinhold allen seinen frühern Anhang und Einfluss auf das philosophirende Publicum. Nur Jacobi blieb ihm treu und zog Reinhold bald ganz zu sich hin. Darum widmete er demselben auch seine „Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften" (1812), eine Schrift, worin Reinhold ausdrücklich bekannte, dass er darin den letzten Versuch seines philosophischen Lernens und Forschens niedergelegt habe. An diese Arbeit schlossen sich auch die beiden andern Schriften an, die Reinhold noch veröffentlichte, die nächste unter dem Titel: „Menschliches Erkenntnissvermögen aus dem Gesichtspunkt des durch die Wortsprache vermittelten Zusammenhangs zwischen der Sinnlichkeit und dem Denkvermögen" (1816), die andere unter dem Titel: „Die alte Frage, was ist Wahrheit? bei den erneuten Streitigkeiten über die göttliche Offenbarung und die menschliche Vernunft in nähere Erwägung gezogen" (1820). Er starb 1823 in Kiel.

K. L. Reinhold's Leben und literarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen Kant's, Fichte's, Jacobi's und anderer philosophischer Zeitgenossen an ihn. (1825).

Reinhold, Ernst, war 1793 in Jena als der Sohn von Karl Leonhard Reinhold geboren, in Kiel gebildet und Anfangs dort als Lehrer am Gymnasium und als Privatdocent der Philosophie an der Universität thätig, seit 1832 Professor der Philosophie in Jena, wo er 1856 starb. Mit der Ausbildung des von seinem Vater überkommenen psychologischen und erkenntnisstheoretischen Standpunktes bewegte sich Ernst Reinhold in seinen philosophischen Arbeiten durchweg auf dem Boden des aus der Kant'schen Philosophie hervorgegangenen nüchternen und allen Einseitigkeiten der nachkant'schen Systeme abholden Rationalismus einer christlich-theistischen Weltanschauung. Seine Schriften sind folgende: Versuch einer Begründung und neuen Darstellung der logischen Formen (1819); Erkenntniss- und Denklehre (1825); die Logik oder allgemeine Denkformenlehre (1826); Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete, 1828 und 1830 (2 Theile); Theorie des menschlichen Erkenntnissvermögens und Metaphysik (1832 und 1834) in zwei Bänden; Lehrbuch der philosophisch-propädeutischen Psychologie und der formalen Logik (1835); die Wissenschaften der praktischen Philosophie im Grundrisse (1837) in drei Bänden; Grundzüge des Systems der Erkenntnisslehre und Denklehre (1843); Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwicklung (3. Aufl. 1845) in zwei Bänden; das Wesen der Religion und sein Ausdruck im evangelischen Christenthume (1846). Die Vernunftäusserungen des populären Vorstellens und Denkens (so lehrt Ernst Reinhold), soweit sie nicht durch methodisches Streben eine Läuterung und Berichtigung erhalten, bleiben zu sehr unentwickelt und werden durch die Einwirkungen der Phantasie, sowie durch die gedankenlose Macht des Herkommens, der Ueberlieferung und des Vorurtheils zu vielfach getrübt und entstellt, um auch nur in praktischer, geschweige in theoretischer Hinsicht ihrer eigentlichen Natur und Bedeutung entsprechen zu können. Daher ergeht kraft dieser Natur und Bedeutung die Aufgabe an den Willen, mit seiner Leitung des Ganzen der Vorstellungen das vernünftige Nachdenken in die Sphäre der systematischen Behandlung der hierher gehörigen Probleme zu führen. Lediglich diese wissenschaftliche Thätigkeit darf mit dem Namen der Philosophie bezeichnet werden. Sie verbindet mit ihrer theoretischen Richtung eine praktische. Einerseits sucht der Trieb nach Erkenntniss der Wahrheit auf diesem Wege seine vollständige Befriedigung, welche er nicht eher findet, als bis ihm die Erklärung aller erkennbaren Zwecke, Formen, Gesetze, wirkenden Kräfte und materiellen Eigenthümlichkeiten der kosmischen Gattungen und Stufen des Daseins der Dinge aus der allumfassenden Grundursache des Ganzen gelungen. Andererseits beruht auf dieser Erklärung und ihr zufolge auf der Erkenntniss der Stellung, welche dem Menschenleben in der Ordnung der Einzelwesen verliehen ist, die Einsicht in die Natur und Bedeutung der obersten Normen für das Wollen, Wünschen, Hoffen, Streben und Handeln der irdischen Menschheit, aus denen die Grundsätze und Ueberzeugungen der Religion, der Sittlichkeit und des Rechts abzuleiten sind. Die wahre Methode der Philosophie muss sich durch folgende Eigenthümlichkeiten bewähren: erstens muss sie den analytischen und regressiven Betrachtungsgang mit dem synthetischen oder progressiven verbinden; sodann muss sie über die Entfaltung unsers Bewusstseins, über die Bildungsweise der Erfahrungsthatsachen und über den Hervorgang der rationalen Erkenntniss aus der empirischen nothwendig Aufschlüsse geben; ferner muss sie im metaphysischen Gebiete zu dem dogmatischen Ziele führen, die ewigen Bestimmungen des göttlichen Denkens und das Begriffensein des Universums in der unendlichen Lebenssphäre des lebendigen und persönlichen Urgrundes mit wissenschaftlicher Deutlichkeit, Reinheit und Gewiss-

heit zu erkennen; endlich gilt es, im praktischen Gebiete aus der universellen Ordnung der Kräfte, Gesetze und Endursachen im Weltganzen die wandellosen obersten Zwecke und Normen unsers Freiheitsgebrauchs und mithin die idealen Grundsätze des Rechts, der Sitte und der Religiosität folgerichtig abzuleiten. Die Sittlichkeit besteht in der begriffsmässigen innern Ordnung unsers sinnlich-intellectuellen Lebens, welcher gemäss der Mensch nur im Einklange mit seinen gültigen, in der normalen Thätigkeit seines Erkenntnissvermögens erworbenen Ueberzeugungen von dem höchsten Endzweck seines Lebens, folglich von dem obersten Berufe seines Daseins und von dem absoluten Werthe des Wesens seiner Persönlichkeit seine praktischen Grundsätze insgesammt bildet, festhält und befolgt. Der eigenthümliche Beruf des Menschen besteht darin, als individueller Geist durch seine Existenz seinem Begriffe zu entsprechen, in seiner wandelbaren durchgängigen Bestimmtheit den Charakter der geistigen Wirksamkeit fortschreitend reiner und vollständiger darzustellen. Hierdurch ist es, dass er an dem allgemeinen Leben in der Natur und an der Offenbarung Gottes im Universum den persönlichen, den erkennenden, empfindenden, wollenden und absichtsvoll handelnden Antheil nimmt. Die Stellung der Menschheit innerhalb der Ordnung der Einzelwesen ist dadurch ausgesprochen, dass in ihr das allgemeine Leben an dem Organismus der Natur zu seiner vollendeten Offenbarung in dem Individualleben gelangt. Demgemäss kann der Inhalt unsers Gottesbegriffs erst dann vollständig unser Bewusstsein durchdringen und einen dem Charakter unserer Persönkeit entsprechenden allseitigen Einfluss auf uns ausüben, wenn wir in der allgemeinen Beziehung der göttlichen Ursachlichkeit auf die Causalität und das Leben der Natur die besondere Beziehung auf das Leben der Menschheit mit der angemessenen Klarheit und Innigkeit der Auffassung für unser denkendes und empfindendes Innewerden hervorheben. Die tugendhafte Gesinnung, die sittliche Veredlung unsers ganzen Innern ist unzertrennlich von der als lebendige Ueberzeugung in uns verwirklichten Anerkennung Gottes. Sie spricht sich in uns vermittelst eines Zusammenhanges von Ueberzeugungen aus, welche unsere ganze Geistesfähigkeit ergreifend unser Herz mit Sicherheit und Ruhe, mit Frieden und Freudigkeit erfüllen und uns sowohl zu einer weisen Beurtheilung der Ereignisse und Angelegenheiten des irdischen Daseins führen, wie auch mit Stärke zum sittlichen pflichtmässigen Entbehren, Erdulden und Handeln uns ausrüsten. Der Inbegriff dieser Ueberzeugungen mit der angegebnen allseitigen Einwirkung auf unser ganzes inneres und äusseres Leben, mit einer solchen Erhebung unserer Gedanken zu allem Guten und Edeln, der Beruhigung unsers Herzens und der Heiligung unsers Willens ist die Religion, und die von ihr durchdrungene Gesinnung ist die Frömmigkeit.

E. F. Apelt, Ernst Reinhold und die Kant'sche Philosophie (1840).

Remigius hiess ein Mönch, welcher im Kloster zu Auxerre unter dem Abte Heiric (Eric) um die Mitte des neunten Jahrhunderts gebildet wurde und nach dem Tode desselben die Leitung der Klosterschule übernommen hatte, von wo er später an die Schule zu Rheims berufen wurde. Nachmals lehrte er in Paris nach dem Werke des Martianus Capella die freien Künste. Aus einem von ihm verfassten, nur handschriftlich in Paris vorhandenen Commentar zu dem Werke des Martianus Capella über die Hochzeit des Mercurius und der Philologie hat Hauréau in seiner Geschichte der scholastischen Philosophie einige Auszüge veröffentlicht, aus welchen hervorgeht, dass derselbe grösstentheils aus dem Commentare des Johannes Scotus Erigena über Martianus Capella entnommen ist, dessen Lehre über die Bedeutung der Gattungs- und Artbegriffe von Magister Remigius wörtlich wiederholt wird. Er starb zu Paris um das Jahr 908.

Rémusat, Charles François Marie comte de, war 1797 zu Paris geboren und hatte sich zuerst zum Advokaten gebildet, wandte sich jedoch in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts auf das Studium der Philosophie und Literaturgeschichte. Nachdem er 1836 in das Ministerium des Innern eingetreten war, wurde er 1840 Minister des Innern unter Thiers, 1842 Mitglied der Akademie der moralischen und politischen Wissenschaften, nach dem Staatsstreich vom 2. December verbannt, von Thiers 1871 zurückgerufen und starb 1875 in Paris. Mitten unter seiner politischen Thätigkeit behielt er Zeit zur Veröffentlichung einer grossen Anzahl von vorzugsweise historischen Arbeiten, welche geistreich und gewandt geschrieben zugleich eine freie Denkungsart und kritischen Geist verrathen. Seine philosophischen Anschauungen sind im Wesentlichen mit den Lehren Cousin's übereinstimmend, durch den Rémusat auch zu seinen literarhistorischen Arbeiten aus dem Gebiete der mittelalterlichen und neuern Philosophiegeschichte angeregt worden war. Er veröffentlichte Werke über Abälard (1845), über Anselm von Canterbury (1854), über Franz Bacon (1858), über Hobbes (1861), über Lord Herbert von Cherbury (1873). Ausserdem schrieb er *Essais de la philosophie* (1842) in zwei Bänden, *De la philosophie allemande* (1845) und *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu' à Locke* (1875) in 2 Bänden.

Reuchlin, Johannes (gräcisirt Capnion vom griechischen „Kapnos“, der Rauch) war 1455 zu Pforzheim geboren und in Paris gebildet, hatte dann einige Zeit in Basel griechische und römische Literatur gelehrt, nachher in Orleans und Poitiers noch Jurisprudenz studirt, während er daneben griechische und römische Literatur lehrte. In Tübingen promovirte er zum Doctor beider Rechte und war einige Zeit als praktischer Jurist thätig. In öffentlichen Geschäften nach Italien geschickt, machte er 1498 in Florenz die persönliche Bekanntschaft des Marsilius Ficinus und des Grafen Pico von Mirandola und wurde durch diese beiden für die platonische und pythagoräische Philosophie begeistert,. zugleich aber auf die Kabbala hingewiesen. Nachdem er vom Kurfürsten von der Pfalz und vom Kaiser Friedrich III. in politischen Angelegenheiten verwandt und von letzterm zum Pfalzgrafen und kaiserlichen Rath ernannt worden war, wirkte er in seinen spätern Lebensjahren als Professor zu Ingolstadt und Tübingen und starb 1522. Als einer der geistreichsten und gelehrtesten Humanisten der Renaissancezeit und als rüstiger Mitkämpfer gegen die „Dunkelmänner“ konnte er sich zugleich rühmen, der christlichen Kirche die Kenntniss des Hebräischen wieder geschenkt und im Kampf wider den Fanatismus Kölnischer Dominikaner die ausserkanonische jüdische Literatur vor der Verbrennung gerettet zu haben. Er hat zwei philosophische Werke veröffentlicht, von welchen das eine unter dem Titel „*De arte cabbalistica*“ in drei Büchern zuerst 1517, das andere unter dem Titel „*De verbo mirifico*“, in drei Büchern zuerst 1494 gedruckt worden war, während sein Briefwechsel mit einer grossen Anzahl zeitgenössischer Gelehrten 1519 im Druck erschien. In seinen philosophischen Anschauungen zeigt sich der platonisirende Pythagoräer und Kabbalist zugleich vielfach von den Schriften des Nicolaus aus Cues (*Cusanus*) angeregt und polemisirt in seinen Schriften eifrig gegen Aristoteles und die Syllogistik der Schulphilosophie. In dem Werke „Von der kabbalistischen Kunst“ lässt er durch. einen Juden die kabbalistischen Lehren entwickeln und führt dann die pythagoräische Philosophie auf die Kabbalah zurück. In dem Werke „Vom wunderthuenden Worte“ lässt er einen Heiden, einen Juden und einen Christen sich unterreden und beschäftigt sich mit der Auffindung des Namens, wodurch wunderbare Wirkungen hervorgebracht werden können. In der Kabbalah sieht Reuchlin theils Lehre, theils Kunst. Als Lehre beruht sie auf Offenbarung; als Kunst beschäftigt sie sich mit symbolischer Deutung der Buchstaben, Worte und des Inhalts der biblischen Bücher, um dadurch in die kabbalistische Geheimlehre einzudringen, wozu jedoch der Kabbalist selbst göttlicher Inspiration bedarf, die durch Reinigung von Sünde, Zurückziehung aus dem Geräusche der Welt und Contemplation vorbereitet wird. Vernunft und Geist sind die beiden Quellen, durch welche dem Verstande die intellectuelle Erkenntniss zufliesst. Durch die Vernunft wird die Erkenntniss der sinnlichen Dinge erlangt; der Geist (*mens*) ist das Auge für die übersinnliche Welt. Um das Uebersinnliche zu schauen, muss das Geistesauge unter der unmittelbaren Erleuchtung des göttlichen Lichtes stehen; ohne den Glauben ist darum eine Erkenntniss des Uebersinnlichen nicht möglich, und im Gebiete des Glaubens hat die Vernunft mit ihren Syllogismen Nichts zu schaffen. Abgesehen von den Lehren vom Ainsoph, von den Sephiroth, von den verschiedenen Welten, welche Reuchlin aus der Kabbalah entwickelt, trägt er noch die talmudische Lehre vom *Metatron* oder dem *Intellectus agens* vor, als welcher die sinnliche Welt beherrscht und alle Formen in die sinnlichen Dinge eingiesst, während die intelligible Welt die himmlischen Intelligenzen als die aus dem göttlichen Licht ausgeströmten Ideen der Dinge umschliesst und die göttliche Welt selbst aus den zehn Sephiroth oder Lichtkreisen besteht, deren Mittelpunkt Gott selbst ist.

E. Th. **Meyerhoff**, Johann Reuchlin, und seine Zeit. 1830.

L. **Geiger**, Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke. 1870.

Reusch, Johann Peter, war 1691 zu Almersbach geboren, lehrte in Jena zuerst Philosophie, dann Theologie und starb 1754. Obwohl im Ganzen ein Anhänger der Leibniz-Wolff'schen Philosophie, verwirft er doch dessen „vorherbestimmte Harmonie“ als eine grundlose Hypothese. Philosophische Schriften hat er folgende veröffentlicht: *Via ad perfectiones intellectus compendiaria* (1728), *Systema logicum* (1734) und *Systema metaphysicum antiquiorum atque recentiorum* (1735).

Ribbov, Georg Heinrich, siehe Riebov.

Ricci, Paolo (Paulus Riccius) lebte in den Grenzjahrzehnten des 15. und 16. Jahrhunderts und war ein zum Christenthum übergetretener Jude, der eine Zeit lang Philosophie und Medicin in Pavia lehrte und auch Leibarzt des Kaisers Maximilian I. war. In seiner Schrift „*Isagoge in cabbalistarum eruditionem et introductoria theoremata cabbalistica*“ giebt er eine Uebersicht der frühern kabbalistischen Lehren, während die Schrift „*de celesti agricultura*“ seine eignen kabbalistischen Anschauungen zugleich mit einer Vertheidigung der Kabbalisten gegen ihre Widersacher und einer Apologie des Christenthums gegen Philosophen und

Ungläubige enthält. Beide Schriften sind im ersten Bande des von Pistorius herausgegebnen Werkes *„Artis cabbalisticae h. e. reconditae theologiae et philosophiae scriptores“* (1597) abgedruckt.

Richard von Ferabrich (Ricardus Feribrigus) war ein Zeitgenosse des Radulphus Strodus in der letzten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts und hat gleich diesem logische *„Consequentiae“* verfasst, worin er sich auf dem Boden der spitzfindigsten scholastischen Logik bewegt.

Richard von Middleton (Ricardus de media villa) war zu Middleton in England geboren und hatte als Franciskanermönch zu Oxford und dann in Paris studirt, wo er zugleich als Lehrer auftrat und sich die Ehrennamen *Doctor solidus, fundatissimus, copiosus* erwarb. Später erhielt er einen Lehrstuhl in Oxford, wo er um das Jahr 1300 starb. Ausser einem vier Folianten umfassenden Commentar zu den „Sentenzen“ des Petrus Lombardus (der zuerst 1489 gedruckt wurde) hat er *„Quodlibeta“* verfasst, die zuerst 1507 gedruckt wurden und worin er verschiedene scholastische Fragen erörtert. Als ein Zeitgenosse des Thomas von Aquino steht er in seinen, vielfach an Gottfried von Fontaines erinnernden philosophischen Anschauungen der scotistischen Lehrweise näher als der thomistischen. Er bekämpft die Annahme, dass das Allgemeine in den Dingen wirksam sei und will die „Universalien“ im Denken Gottes eben nur als gedachte, nicht als reale Wesen existirend gelten lassen. Ebenso bekämpft er die Annahme, dass die Materie das „Prinzip der Individuation“ sei und läugnet, dass die Geheimnisse des Glaubens durch philosophische Gründe bewiesen und gestützt werden können, ja selbst eine Erkenntniss der Dinge in ihrer Idee hält er hienieden nicht für möglich.

Richard von Sanct Victor (Ricardus de Sancto Victore) war ein Schotte von Geburt, trat zu Paris in das Kloster der regulären Kanoniker zu St. Victor (siehe Hugo von St. Victor S. 406), wo er seinem Lehrer Hugo als Prior und im Lehramte nachfolgte und im Jahre 1173 starb. In seinen sechs Büchern *„De trinitate“* wiederholt er im Grunde nur die theologischen Lehren seines Lehrers Hugo. Das Geheimniss der göttlichen Dreieinigkeit (so lehrt er) hat darin seinen Grund, dass es ohne Mehrheit von Personen auch keine Liebe geben könne. Der göttlichen Liebe vollwürdig ist aber nur diejenige Person, die selbst Gott ist; aber die Vollendung der göttlichen Liebe fordert nicht blos einen Geliebten, sondern auch einen Mitgeliebten, denn die Fülle der göttlichen Liebe gestattet nicht, ihren Reichthum geiziger Weise für sich zu behalten. Wie die Vollendung der Liebe Mehrheit der Personen heischt, so fordert die höchste Liebe Gleichheit der Personen; um aber in Allem gleich zu sein, müssen sie in Allem sich ähnlich sein. Darum ist bei den göttlichen Personen nur ein Unterschied in Beziehung auf den Ursprung möglich, indem die eine Person durch sich selbst besteht, die andere ihren Ursprung in der ersten hat, endlich die beiden, die gleichen Ursprung haben, sich durch die Art und Weise desselben unterscheiden. Die erste Person in der Gottheit besitzt die Fülle der unentgeltlichen, die dritte die Fülle der schuldigen Liebe, die zweite aber sowohl die Fülle der unentgeltlichen, als der schuldigen Liebe. Jede der drei Personen also ist die höchste Liebe mit besonderer Eigenthümlichkeit; die Woge der höchsten Liebe strömt bei dem Einen blos aus, aber nicht zugleich ein, bei dem Andern strömt sie aus und ein, bei dem Dritten strömt sie nicht aus, sondern nur ein, in Allem aber ist sie eine und dieselbe Liebe. — Eigenthümlicher zeigt sich Richard in seinen eigentlich mystischen Schriften, welche ihm in der Kirche den Ehrennamen *„magnus contemplator“* (der grosse Beschauer) erwarben. Sie führen die Titel: *De exterminatione et promotione boni; De statu interioris hominis; De quatuor gradibus violentae charitatis*; *De eruditione hominis interioris* (in drei Büchern); *De praeparatione animi ad contemplationem* (bei Spätern auch: *De arca mystica* genannt); *De gratia contemplationis* (in fünf Büchern). Die Grundbedingung der Contemplation ist die Selbsterkenntniss. Bist du nicht fähig, in dich selbst einzugehen, wie wirst du fähig sein zu erforschen, was in dir und über ist? In sich selber hat der vernünftige Geist den vorzüglichsten Spiegel, um Gott zu schauen. Die göttliche Gnade reinigt und heiligt die Seele, dass sie in unablässiger Betrachtung der Wahrheit rein wird durch die Verachtung der Welt und heilig durch die Liebe zu Gott. Es giebt aber drei Weisen der Betrachtung: das Denken schweift gemächlich durch alle Abwege, ohne Rücksicht auf das Ziel, bald da, bald dorthin; das Nachdenken geht, wenn auch manchmal auf schwierigem und rauhem Wege, eifrigst auf ein bestimmtes Ziel; die Anschauung endlich wird durch innern Drang in freiem Fluge überallhin mit bewundernswürdiger Schnelligkeit getragen. Das Denken stammt aus der Einbildung, das Nachdenken aus der Vernunft, die Anschauung aus der Intelligenz. Darum ist die Anschauung ein freier, mit Bewunderung erfüllter Einblick des Verstandes in den Schauplatz der Weisheit oder ein durchdringendes freies Schauen der Seele nach allen zu schauenden Dingen. Sechs verschiedene Arten oder Stufen der Anschauung giebt es. Die erste wurzelt in der Einbildungskraft und bezieht sich blos auf sie. Sie besteht in der besonders durch die Philosophen geübten Beobachtung und

Bewunderung der Körperwelt und alles dessen, was blos durch die Sinne in die Seele eingeht. Die **zweite** ist in der Einbildungskraft, jedoch in Beziehung auf die Vernunft und besteht in der ebenfalls von Philosophen geübten Erforschung des Grundes der sichtbaren Dinge. Die **dritte** ist in der Vernunft mit Beziehung auf die Einbildungskraft; hier beginnt der Mensch geistlich zu werden und unter dem Lichte der göttlichen Weisheit zu stehen, um sich in tiefer Forschung vom Irdischen zum Himmlischen aufzuschwingen. Die **vierte** lebt und webt blos in der Vernunft und geht auf die Geister der Engel und Menschen, auf die Geheimnisse überweltlicher Wesen und die Weise der sich mittheilenden göttlichen Gnade. Die **fünfte** ist über der Vernunft, aber nicht ausser ihr: die **sechste** endlich ist über der Vernunft und anscheinend auch ausser ihr, und in ihrem Bereiche liegt, was wir durch Offenbarung wissen oder nur durch Autorität beweisen können, insbesondere das Geheimniss der göttlichen Dreipersönlichkeit und die Erkenntniss des göttlichen Wesens. Indem wir auf dieser Stufe des Schauens im Zustande der Entzückung bald den geschauten Herrn in uns hereinziehen, bald von Innen mit dem Scheidenden herausgehen, tragen wir das ausser uns Geschaute gleichsam in uns hinein und begreifen in der Folge das, was uns durch Offenbarung mitgetheilt wurde, als in Uebereinstimmung mit unserer Vernunft, oder wir lassen auch, wenn wir aus der Entzückung wieder zu uns gekommen sind, das Erschaute ausser uns zurück und behalten nur die Erinnerung daran.

G. V. Engelhardt, Richard von St. Victor und Johannes Ruysbroek (1838).

W. Kaulich, die Lehre des Hugo und Richard von St. Victor. (Separatabdruck aus den Abhandlungen der böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften) 1864.

Ridiger, Andreas, siehe Rüdiger.

Riebow (auch Ribbov), Georg Heinrich, war 1703 zu Lüchow geboren, zu Halle gebildet, hielt dann Vorlesungen in Helmstädt, wurde 1732 Prediger in Quedlinburg, 1736 Superintendent in Göttingen 1745 Professor der Theologie daselbst und 1759 Consistorialrath in Hannover, wo er 1774 starb. Als ein Anhänger Wolff's vertheidigte er dessen Philosophie gegen die Angriffe Johann Joachim Lange's und schrieb „Fernere Erläuterungen der vernünftigen Gedanken des Herrn Wolff von Gott" (1726). Bei der von ihm besorgten Ausgabe des Hieronymus Rorarius (1729) veröffentlichte er eine Abhandlung „*De anima brutorum*".

Ritter, Heinrich, war 1791 zu Zerbst geboren und auf dem dortigen Gymnasium gebildet, hatte 1811—1815 in Halle, Göttingen und Berlin Theologie studirt und war an letzterm Orte besonders durch die Vorlesungen Schleiermacher's angeregt worden. Nachdem er 1816 in Halle promovirt hatte, habilitirte er sich 1817 in Berlin als Privatdocent und wurde, trotz Hegel, 1824 zum ausserordentlichen Professor befördert. Seit 1833 wirkte er als ordentlicher Professor der Philosophie in Kiel und wurde von dort 1837 als solcher nach Göttingen berufen, wo er 1869 starb. Sein Hauptverdienst hat er sich um die Geschichte der Philosophie als deren Geschichtschreiber erworben. Als Vorarbeiten für sein grosses Werk erscheinen seine seit 1817 veröffentlichten Schriften: „Welchen Einfluss hat die Philosophie des Cartesius auf die Ausbildung des Spinoza gehabt und welche Berührungspunkte haben beide Philosophen mit einander?" (1817); „Ueber die Bildung des Philosophen durch die Geschichte der Philosophie" (1817); „Geschichte der jonischen Philosophie (1821); „Geschichte der pythagoräischen Philosophie" (1826). Darauf folgte seit 1829 das grosse, zwölfbändige Werk „**Geschichte der Philosophie**" (1829—1853), dessen vier erste Bände die „Philosophie alter Zeit" behandeln (in 2. Auflage 1836) während vom fünften Band die „christliche Philosophie" folgt bis auf Kant. Er will darin die Geschichte der Philosophie auf Grund eingehender Quellenstudien als „ein sich entwickelndes Ganzes" und zwar „aus der allgemeinen Einsicht der Zeit über die Bestimmung der geistigen Thätigkeiten und über das Richtige und Unrichtige in den Entwicklungsweisen der Vernunft" darstellen. Als Nachtrag dazu veröffentlichte Ritter den „**Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philosophie seit Kant**" (1853) und liess nachmals einen übersichtlichen Auszug aus den acht letzten Bänden des grössern Werkes unter dem Titel folgen: „**Die christliche Philosophie in ihren äussern Verhältnissen und in ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten**" (1858 und 1859) in zwei Bänden. Die im Sinne des theologischen Rationalismus, wie er sich innerhalb der protestantischen Kirche im Einklang mit christlicher Gemüthsbildung ausgebildet hat, aufgefassten Grundlehren des Christenthums mit ihrem Dreiklange Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele bilden den Inhalt der von Ritter erstrebten christlich-theistischen Philosophie, in deren Begründung er ähnlich wie Ernst Reinhold, die philosophische Aufgabe der Gegenwart erkennt. In diesem Sinne konnte er in seiner letzten Schrift „Philosophische Paradoxa" (1867) den Satz verfechten „die Welt ist schlechthin gut", konnte gegen den aller Autoritäten spottenden oder der sensualistischen Denkart verfallenden Skepticismus unserer Tage kämpfen, die Realität der Offenbarung Gottes und den Wunderbegriff zu rechtfertigen versuchen.

Seine übrigen philosophischen Schriften erschienen unter folgenden Titeln: „Vorlesungen zur Einleitung in die Logik“ (1823); „Abriss der philosophischen Logik“ (1824); „Die Halbkantianer und der Pantheismus“ (1827); „Ueber das Verhältniss der Philosophie zum Leben überhaupt“ (1835); „Ueber die Erkenntniss Gottes in der Welt“ (1836); „Ueber das Böse“ (1839); „Kleine philosophische Schriften“ (1839—40, in drei Bänden); „System der Logik und Metaphysik“ (1856); „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften“ (1862—64, in drei Bänden); „Ernst Renan über die Naturwissenschaften und Geschichte“ (1865); „Unsterblichkeit“ (1866, als 2. Auflage einer in den fünfziger Jahren veröffentlichten kleinen Schrift.)

Rixner, Thaddaeus Anselm, war 1766 zu Tegernsee in Bayern geboren, seit 1787 Benediktiner in Metten, später Lehrer an den Lyceen in Freising, Passau und Amberg und starb 1838 als Privatgelehrter in München. In den Jahren 1819—1823 gab er mit Thaddäus Siber gemeinschaftlich „Leben und Meinungen berühmter Physiker am Ende des 16. und zu Anfang des 17. Jahrhunderts“, in sieben Heften heraus, worin Biographien mit Auszügen aus den Schriften folgender Männer enthalten sind: Paracelsus, Cardanus, Telesius, Patritius, Bruno, Campanella, Joh. Baptist von Hellmont. Nachdem er in seiner Erstlingsschrift „Aphorismen aus der Philosophie, als Leitfaden für den ersten Unterricht“ (1809), umgearbeitet unter dem Titel: „Aphorismen der gesammten Philosophie, I: reintheoretische Philosophie; II: praktische und ästhetische Philosophie“ (1818) sich in der Richtung der frühern Schelling'schen Philosophie bewegt hatte, neigte er sich zu Hegel in seinem „Handbuch der Geschichte der Philosophie“ (1822 und 23, in 2. Auflage 1829), wozu ein Supplementband von V. Th. Gumposch (1850) erschienen ist. Seine „Geschichte der Philosophie bei den Katholiken in Altbayern“ (1835) enthält wenig mehr, als blosse Literaturnotizen.

Robert, mit dem Beinamen Greathead oder Grosseteste (d. h. Grossetête) oder Capito, gewöhnlich nach seinem Bischofssitze Robert von Lincoln genannt, war zu Strodbrook in der Grafschaft Suffolk geboren, in Oxford und Paris gebildet und auch mathematisch geschult. Eine Zeitlang Kanzler der Universität zu Oxford, liess er durch gelehrte Griechen lateinische Uebersetzungen des Aristoteles anfertigen. Er war zuletzt Bischof zu Lincoln und eifriger Gegner des Papstes und starb 1253 in der Excommunication. Später fand er in seinem Landsmanne Roger Bacon (1214—1294) einen eifrigen Bewunderer. In seinen Lehren verband er christlich-platonische Anschauungen mit aristotelischen Lehren und theilt den Realismus der arabischen Aristoteliker mit der Modification, dass die Erkenntniss der Universalien auf einer Erleuchtung beruhen soll. Während der Physik die Betrachtung der dem Stoffe inwohnenden Form, der Metaphysik die Betrachtung der stofflichen Form und der Mathematik die Betrachtung der durch den Verstand abstrahirten Form zufallen, nimmt Robert als an sich stofflose Formen Gott, Seele und die ewigen (platonischen) Ideen an. Seine Schriften sind ein Commentar zur mystischen Theologie des Dionysius Areopagita, ein Commentar zur zweiten Analytik des Aristoteles (zuerst 1497 gedruckt) und ein Auszug aus den acht Büchern der Physik des Aristoteles (zuerst unter dem Titel *Summa in octo physicorum Aristotelis libros*, 1498 gedruckt.)

Roberti Grosseteste epistolae ed. by, H. R. Luard (1861, als 25. Band der Rerum Britannicarum medii aevi scriptores).

Lechler, G. V., Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, 1867 (Leipziger Universitätsprogramm.)

Robert Kilwardeby, siehe Kilwardeby.

Robert von Melun (Robertus Melodunensis) war ein Britte von Geburt, lehrte in Paris, wo ihn Johannes von Salisbury hörte, und starb im letzten Viertel des zwölften Jahrhunderts. In seinen philosophisch-dialektischen Lehren stand er auf Seiten der scholastischen „Realisten“, seine Werke sind jedoch nur handschriftlich in Paris vorhanden. Aus seiner „*Summa theologiae*“ oder „*Quaestiones de divina pagina*“ hat Hauréau in seiner Geschichte der scholastischen Philosophie Einiges mitgetheilt.

Robert Palleyn oder Pulleyn oder Pullus (Robertus Pullanus) war ein Britte von Geburt, lehrte in Paris und Oxford und starb 1154 als ein eifriger Anhänger des Abälard. Seine „*Sententiae*“ wurden zugleich mit denen des Petrus von Poitiers (1665) gedruckt. Aus seinen nur handschriftlich vorhandenen übrigen Werken hat Hauréau Einiges mitgetheilt.

Robinet, Jean Baptiste, war 1735 zu Rennes geboren und nach Vollendung seiner Studien in den Jesuiterorden getreten, hielt es jedoch nicht lange in der Gesellschaft aus und ging nach Amsterdam, wo er 1761 anonym sein Werk „*De la nature*“ in vier Theilen herausgab. Bei der zweiten mit dem Namen des Verfassers verschenen Auflage (1763) wurde ein fünfter Theil von gleichem Umfang mit den vier ersten Theilen als zweiter Band hinzugefügt. Weiterhin übersetzte Robinet in Holland englische Romane und arbeitete für verschiedene Journale. Nachdem er in den *Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être ou Essais de la nature qui apprend à faire l'homme* (1767), in zwei

Bänden, Auszüge aus verschiedenen naturwissenschaftlichen Schriften gegeben hatte, veröffentlichte er die Uebersetzung eines englischen Werkes unter dem Titel: *Parallèle de la condition et des facultés de l'homme avec celles des animaux* (1769). Obwohl der Abbé Barruel und der Pater Richard in Paris im Jahr 1773 das Robinet'sche Werk „*De la nature*“ in einer eigenen Gegenschrift angegriffen hatten, war das Buch doch so bald vergessen, dass der im Jahr 1778 nach Paris zurückgekehrte Verfasser königlicher Censor wurde, welches Amt er bis zum Ausbruche der Revolution bekleidete. Er ging deren Unruhen aus dem Wege, indem er sich in seine Vaterstadt zurückzog, wo er noch einige unbedeutende politische Broschüren herausgab und den Armen viel Gutes that. Auf seinem Todesbette drang ihm der Pastor von St. Aubin einen Widerruf alles dessen ab, was er in seiner Jugend gegen die Religion und die katholische Kirche gelehrt hatte. Er starb im Jahr 1820. Das Werk, um dessen willen er in der Geschichte der französischen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts einen Platz einnimmt, wurde unter dem Titel „Von der Natur, aus dem Französischen des Herrn J. B. Robinet übersetzt“ (1764) deutsch herausgegeben. Der erste Theil handelt vom nothwendigen Gleichgewicht der Güter und Uebel in der Natur, worin die Theodicee nicht als transscendente Einwirkung Gottes, sondern als eine streng durchgeführte Compensationslehre gefasst wird. Seine vom Leiden der Welt erfüllte Seele entladet sich aus melancholischer Tiefe in Sarkasmen und schliesst mit dem Rath, dass nichts anders übrig bleibe, als sich über das Dasein des Bösen durch den Genuss des Guten zu trösten. Im zweiten Theil des Werkes handelt er von der gleichförmigen Erzeugung der Wesen und entwickelt die Prinzipien der Biologie und Physiologie, indem er im Gegensatz zu der mechanisch-atomistischen Theorie Gassendi's die Leibniz'sche Monadenlehre zur Annahme organischer Molekule oder keimkräftiger lebendiger Urbestandtheile aller Dinge verzerrt, daneben aber durch die Aufnahme des Leibniz'schen Gesetzes der Continuität oder der Idee einer stufenmässen Entwickelung der Wesen aus einer einheitlichen, unpersönlichen, schöpferischen Ursache der Natur ein Vorspiel zur Schelling'schen Naturphilosophie eröffnet. Im dritten Theil wird die Entdeckung der schottischen Philosophen Hutcheson und Hume vom moralischen Instinct aufgenommen und an die Annahme moralischer Hirnfibern geknüpft. Der vierte Theil enthält eine „Physik der Geister“ und entwickelt die Gesetze, nach welchen äussere und innere Vorgänge mit einander Hand in Hand gehen. Vom Anbeginne der Schöpfung an haben die Geister in menschlichen Keimen zugleich als lebendige Intelligenzen existirt; der Mensch ist Geist und Leib aufeinmal, und das im Keimling noch schlummernde Bewusstsein entwickelt sich erst mit der Entwickelung des Leibes. Der fünfte Theil handelt vom Urheber der Natur und seinen Attributen. Die erste Ursache, die wir annehmen müssen, ist absolut unbekannt und unfassbar; unser Wissen von Gott beschränkt sich auf das blosse Wissen von seinem Dasein, und die Wissenschaft hat für den Begriff Gottes nur zwei Kategorien; die Ursache und die Unendlichkeit. In Form eines Dialogs mit einem Metaphysiker wird dargethan, dass wir das Unendliche schlechterdings nicht definiren können. Wegen dieses „Nichtwissenkönnens von Gott“ hat Damiron, ein neuerer Geschichtschreiber der französischen Philosophie, zur Bezeichnung von Robinet's Standpunkt den Ausdruck „*Nihilitheismus*“ erfunden.

K. Rosenkranz, Robinet von der Natur (in der Zeitschrift „der Gedanke, hg. von Michelet“, I. 1861, S. 126—146.)

Römische Philosophie siehe italische Philosophie.

Röth, Eduard, war 1807 in Hanau geboren und zuerst in Rödelheim, dann auf dem Gymnasium in Wetzlar gebildet und hatte in Giessen 1825—28 Theologie und Philosophie studirt. Nachdem er einige Jahre lang in sorgenfreier Lage zu Frankfurt a. M. seinen Studien hatte leben können und 1835 in Marburg Doctor der Philosophie geworden war, studirte er 1836 in Paris unter Silvestre de Sacy die arabische und persische, unter Eugène Burnouf die Sanskrit-Sprache und begann nach Champollion's System die Entzifferung der Hieroglyphen. Im Jahr 1840 habilitirte er sich als Privatdocent für Philosophie und orientalische Sprachen in Heidelberg, wurde 1846 ausserordentlicher Professor, verheirathete sich 1848, wurde 1850 ordentlicher Professor für Philosophie und Sanskrit und starb 1858 nach längerm qualvollen Leiden. Sein Lebenswerk erschien unter dem Titel „Geschichte unserer abendländischen Philosophie“, erster Band (Darstellung der ägyptischen und altbaktrischen religiösen und philosophischen Lehren) 1846, zweiter Band (die ältern jonischen Philosophen und Pythagoras) 1858. Gegenüber der heutigen herrschenden Ansicht von dem ächt einheimischen Ursprung der griechischen Philosophie vertritt Röth in diesem Werke den schon von frühern Forschern ausgesprochenen Gedanken, dass die ältere griechische Speculation aus der ägyptischen Glaubenslehre entstanden sei, deren Ideenkreis selbst noch bei Platon überwiegend sei, während sich erst bei Aristoteles das griechische Denken von diesen orientalischen Einflüssen frei mache. Demgemäss sucht Röth die Wurzeln unserer heutigen

religiösen und philosophischen Erkenntniss in dem Boden der ägyptischen und zoroastrischen Glaubenslehre nachzuweisen.

Rogatianus wird als ein Freund und schwärmerischer Anhänger des Neuplatonikers Plotinos genannt. Er soll seine Stellung als Senatór nnd sein Amt als Prätor in Rom niedergelegt, sein Hauswesen aufgegeben, sein Vermögen verschenkt, seine Sclaven entlassen und unter freiem Himmel das Leben eines Kynikers geführt haben.

Roger Baco, siehe Baco.

Romagnosi, Giandomenico (Giovanni Domenico) war 1761 zu Salso Maggiore bei Piacenza geboren und zuerst in dieser Stadt gebildet, hatte dann in Parma studirt und den Grad eines Doctors der Rechte erworben. Nachdem er seit 1793 Prätor von Trient gewesen war, wurde er unter der französischen Herrschaft Generalsecretär im Justizministerium und wirkte bis zum Jahr 1817 als Professor des öffentlichen Rechts in Parma, Mailand und Pavia. Im Jahr 1824 erhielt er eine Professur an der Universität zu Korfu (auf der gleichnamigen Insel), wo er 1835 starb. Nachdem er sich zunächst um die Rechtsphilosophie verdient gemacht hatte durch sein dreibändiges Werk *Genesi del diritto penale* (1701) nnd durch die zweibändige Schrift *Introduzione allo studio del diritto publico* (1805), bearbeitete er in seinen spätern Lebensjahren im Sinne der schottischen Schule und als Anhänger des durch Condillac vertretenen Sensualismus die Erkenntnisslehre, Moralphilosophie und Geschichte der Philosophie in folgenden Schriften: *Elementi di filosofia* (1821); *Che cosa è la mente sana?* (Was ist der gesunde Menschenverstand?) (1827); *Della suprema economia dell' umano sapere in relatione alla mente sana* (1828); *L'antica morale filosofia* (1832).

Rorario, Girolamo (Hieronymus Rorarius) lebte zwischen den Jahren 1485—1556, hatte in Padua Rechtswissenschaft studirt, war kaiserlicher Gesandter bei den Päpsten Clemens VII. und Paul III. verheirathete sich später und lebte in Friaul, wo er 1544 ein Buch verfasste, welches 100 Jahre später dnrch Gassendi's Freund Gabriel Naudé (Naudaeus) unter dem Titel „*Hieronymi Rorarii quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine*“ (1645) veröffentlicht wurde. Er gab dadurch den ersten Anstoss zur Thierpsychologie, welche im achtzehnten Jahrhundert weiter angebaut wurde.

Roscellinus oder Rucelinus war zu Armoria in der Niederbretagne geboren, hatte zu Soissons und Rheims seine theologische und philosophische Bildung erhalten, lebte im letzten Jahrzehnt des elften Jahrhunderts als Kanonikus zu Compiegne und später zu Besançon und hatte auch in Locmenach bei Vannes (in der Bretagne), vielleicht auch in Paris gelehrt. Er war einer der Lehrer des Abälard und gilt den spätern Scholastikern als der Vater der sogenannten nominalistischen Geistesrichtung in der Philosophie des Mittelalters. Doch haben sich ausser einem von Schmeller (in den Abhandlungen der Münchener Akademie, 1851) veröffentlichten Brief an Abälard keine Schriften von ihm erhalten, sodass wir über seine nominalistische Lehre *universalia post rem*) nur durch die Berichte seiner Gegner Kunde haben. Die Anwendung seiner nominalistischen Grundsätze auf die Darstellung der Lehre von der Dreieinigkeit wurde auf der Synode zn Soissons (1092) verworfen und Roscellin zum Widerruf gezwungen.

Rosenkrantz, Wilhelm, war 1820 in München geboren und 1840—41 Zuhörer des Offenbarungsphilosophen Schelling in München, wo er neben seinem juristischen Berufsstudium fleissige philosophische Studien machte und zur Erwerbung des philosophischen Doctorgrads „Ueber die Aufgabe der deutschen Philosophie nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft“ (1845) schrieb. Nachdem er eine Anstellung als Assessor im königlich bayerischen Ministerium der Justiz in München erhalten und im Jahr 1853 sich verheirathet hatte, verlor er 1856 seine Gattin nach einer kurzen, aber glücklichen Ehe. Ein im Jahr 1861 ausgearbeiteter metaphysischer Essay „Philosophie der Liebe oder was ist das Höchste?“ ist ungedruckt geblieben. In den Jahren 1866—68 veröffentlichte er das zweibändige Werk „Die Wissenschaft des Wissens und Begründung der besondern Wissenschaften durch die allgemeine Wissenschaft, eine Fortbildung der deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf Platon, Aristoteles und die scholastische Philosophie“. Er trat damit in die Reihe derjenigen Philosophen, welche innerhalb der katholischen Kirche im Anschluss an die Neu-Schelling'sche Philosophie eine Vermittelung des neuzeitlichen Denkens mit dem überkommenen Grundstok positiv-christlicher Lehren erstreben. Solche Gesichtspunkte, welche zur Gewinnung eines höhern Standpunktes in der philosophischen Entwickelung neue Mittel bieten, findet er wohl bei Platon und Aristoteles, Descartes und Spinoza, Kant und Schelling, keineswegs aber in Hegel, Schleiermacher, Herbart und andern neuern Philosophen. Indem er alle Weisheit in eine göttliche und menschlich theilte, findet er die Einheit des Wissens und Handelns in Gott als dem höchsten und vollkommensten Wesen. Die Wissenschaft des Wissens zerfällt in Analytik und Synthetik. Da er in der Philosophie, als der unbedingten Wissenschaft, den Kern des Wissens findet, woraus seit Jahrtausenden alle besondern Wissenschaften ihre Kraft schöpften, so liess er auf das genannte Werk ein zweites folgen,

welches „Prinzipienlehre" betitelt ist, wovon jedoch nur der erste Band (1874) erschienen ist, welcher die Prinzipienlehre der Theologie nebst Einleitung über die Prinzipienlehre im Allgemeinen enthält. An der Vollendung hinderte ihn sein im Jahr 1874 erfolgten Tod.

Rosmini-Serbati, Antonio, war 1797 zu Roveredo bei Trient geboren, hatte zu Trient und Padua seine Studien gemacht und war 1821 in den geistlichen Stand getreten. Nachdem er Anfangs als Abate und Prete (Weltgeistlicher) in Roveredo gelebt und dort seine ersten Schriften veröffentlicht hatte, worin die Philosophie der Reform des Katholicismus und der politischen Erneuerung Italiens dienen sollte, wurde er in den vierziger Jahren, während der Regierungszeit Karl Alberts von Sardinien, in politische Händel hineingezogen und zugleich wegen seiner freien Geistesrichtung den Jesuiten verhasst. Er zog sich deshalb nach Stresa am Lago Maggiore zurück, wo er einen Landsitz erwarb, welcher den Mittelpunkt eines philosophirenden Freundeskreises (das Kloster der Rosminianer genannt) wurde. Dort starb er 1855. Zu seinen zahlreichen und sehr in die Breite gehenden Schriften, die bei seinen Lebzeiten erschienen, kommen noch die seit 1859 in fünf Bänden veröffentlichten „*Opere postume*", unter welchen sich seine „*Teosofia*" und eine weitläufige kritische Auseinandersetzung der Lehre des Aristoteles (*Aristotele esposto ed esaminato*) befinden. Zuerst hatte er unter dem Titel *Opuscoli filosofici* (1827 bis 28) in vier Bänden eine Anzahl von Abhandlungen erkenntnisstheoretischen, psychologischen, pädagogischen, ästhetischen und nationalökonomischen Inhalts veröffentlicht. Darauf folgten seine beiden philosophischen Hauptwerke: *Nuovo saggio sull' origine delle idee,* in drei Bänden (1830, in 5. Auflage 1851) und als Anhang dazu die gegen Mamiani gerichtete Streitschrift: *Il rinuovamento della filosofia in Italia,* in drei Theilen (1836, in 2. Auflage 1840). Beide Werke stellen die Ideologie (Metaphysik) Rosminis dar. Seine nächstfolgenden Veröffentlichungen bewegten sich auf dem Gebiete der Rechts- und Gesellschaftsphilosophie und der Ethik: *Filosofia del diritto* (1839 und 41) in zwei Bänden; *La societa e il suo fine* (1838); *Filosofia della morale* (1831 und 37) in zwei Bänden; *Opuscoli morali* (1841) und *Trattato della coscienza morale* (2. Aufl. 1844). Darauf folgten *Antropologia in servigio della scienza morale* (1847) und *Psicologia* (1848) in zwei Bänden, worin die Lehre vom Grundgefühl (*sentimento fondamentale* oder *vitale*) eine Hauptrolle spielt. Rosmini zeigt sich in seinen Arbeiten mit den Hauptvertretern der Philosophie in alter und neuer Zeit genau bekannt, unterwirft ihre Standpunkte und Lehren seiner Kritik und unterscheidet unter denselben zwei Gruppen, indem er die empiristisch-sensualistischen Philosophen als hinter der Wahrheit der Idee zurückgeblieben, die idealistisch-skeptischen Philosophen als über die Wahrheit der Idee hinausgeschritten bezeichnet. Seinen eignen, hauptsächlich an Platon, Leibniz, Schelling und Hegel anknüpfenden Standpunkt bezeichnet er als die „goldene Mitte" zwischen beiden einseitigen philosophischen Richtungen. Er geht auf einen dem Sensualismus und den skeptischen Elementen der kritischen Philosophie feindlichen religiös-philosophischen Ideal-Realismus aus, welcher eben die reinchristliche oder katholische Philosophie, die Philosophie nach dem Herzen Gottes, sein soll und sich als eine Erneuerung und Vertiefung der durch die beiden grossen mittelalterlichen Philosophen Italiens, Thomas von Aquino und Johannes Fidanza (Bonaventura) gewonnenen Grundlagen zu erkennen giebt. Gegen die Lehre Rosmini's ist Gioberti im Jahr 1842 mit einer Schrift „über die philosophischen Irrthümer von Antonio Rosmini" (siehe den Artikel „Gioberti" S. 311) hervorgetreten, worin er den Grundgedanken des philosophischen Systems von Rosmini für unfruchtbar erklärt und die Consequenz desselben darin findet, dass seine Lehre zum Sensualismus und scholastischen Nominalismus hinführe. Die Grundgedanken seiner Lehre sind folgende: Der Intellect besitzt eine allem Denken des Einzelnen vorausgehende Actualität, dem Lichte vergleichbar, welches ebenso, wie es alles Gefärbte sichtbar macht, in sich selbst auch die unterschiedenen Farben ungeschieden enthält. Dieser dem Lichte vergleichbare actuelle Denkinhalt ist das unbestimmte Sein, die allgemeine Seinsmöglichkeit, deren ursprünglichen und der Seele stets gegenwärtigen Gedanken nicht blos subjective Wahrheit, sondern objective Geltung zukommt, indem er die Form ausdrückt, unter welcher Alles existirt, was nur immer Gegenstand menschlicher Erkenntniss werden kann. Alles Denken, Urtheilen und Schliessen ist nichts Anderes, als ein Fortführen dieses Urgedankens unter verschiedenen Beziehungen. Diese Eine und einzige angeborne Idee entsteht nicht durch ein Urtheil, sondern geht jedem Urtheil vorher, und das Ich versichert sich ihrer durch einen unmittelbaren innern Act der Wahrnehmung, gewissermassen durch einen intellectuellen Sinn. Die Elementarbeziehungen und Elementarbegriffe, welche allem menschlichen Denken zu Grunde liegen, sind nur eine durch die Reflexion vermittelte und auseinandergelegte Vielheit der allgemeinen und Einen Idee selbst, die reinen Ideen: Einheit, Zahl, Substanz, Ursache, Nothwendigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Schönheit. Das Organ dieser reinen Ideen heisst Vernunft (*intelletto*). Die nicht reinen

oder gemischten Ideen stammen aus Vernunft und Erfahrung zugleich und entstehen durch Verallgemeinerung der sinnlichen Erfahrung vermittelst der Idee des Seins. An ihrer Spitze stehen die Begriffe von Geist und Körper, deren wesentliche Eigenschaften sofort aus den Grundthatsachen der körperlichen und geistigen Wahrnehmungen erklärt werden; dann folgen die Begriffe der individuell bestimmten Dinge. Die Unterscheidung zwischen dem eignen Leibe und fremden Körpern ist durch das Lebens- oder Grundgefühl unmittelbar gegeben, durch welches auch alle Eigenschaften der Körper unmittelbar erfahren werden. Auch die Begriffe von Raum, Zeit und Bewegung gehören zu den unreinen Ideen, deren Organ der Verstand (*ragione*) ist. Der Zusammenhang des Körpers mit dem Geist ist eine durch das Selbstbewusstsein unmittelbar gewisse Thatsache, deren Möglichkeit unbegreiflich bleibt. Die Idee des wirklichen Seins steigert sich zur Idee des Unbedingten oder Absoluten, d. h. Gottes, für dessen Dasein der Beweis also geführt wird. Das allgemeine Sein kann nicht eine blosse Modification unsers Geistes sein, da ich dasselbe als eine unbestrittene Macht fühle, die sich in meinem Innern beurkundet und als unabänderliche Thatsache erweist. Ich erkenne mithin in mir eine Wirkung von solcher Natur, dass sie weder von mir selbst, noch von irgend einer endlichen Ursache hervorgebracht sein kann, sondern nur von einem mir gegenwärtigen Objecte, welches innerlich nothwendig, unveränderlich und unabhängig von meinem und jeden endlichen Geiste ist. Auf solche Weise zeigt sich das logische, rein nothwendige Sein als identisch mit einem realen oder metaphysischen Sein, und es giebt daher nicht eigentlich zwei Nothwendigkeiten, eine logische und eine metaphysische, sondern eine einzige, welche mit Eins im Geiste des Menschen und an sich selbst existirt. Können wir aber dem absoluten Sein als solchem in seiner Formalität eine wirkliche Realität nicht zuschreiben, so müssen wir es auf eine absolute Realität zurückführen, von welcher es eine ihr nothwendig zugehöriges geistiges Glied bildet. Es bedarf also das geistige oder ideelle Sein einer unendlichen Wirklichkeit und Substantialität, durch welche es nicht allein seine logische Existenz im Geiste, sondern auch die absolute oder metaphysische Existenz hat, d. h. die volle und wesentliche Existenz an sich selbst. Eine solche Wirklichkeit aber ist allein Gott. Das absolute Sein, angewandt im Geiste als Quelle der Erkenntniss, ist Wahrheit; dagegen ausserhalb des Geistes angewandt als Quelle des realen Daseins ist es das Schöne, und im menschlichen Leben angewandt als absolutes Recht und Gesetz ist es das Gute. Kurz, alle Wesenheiten der Dinge sind das angewandte Absolute, welches in ihnen wechselt und sie zum Zwecke hat.

Nic. Tomaseo, Antonio Rosmini 1855.

R. Seydel, Rosmini und Gioberti (in Fichte's „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", Bd. 34, S. 161—201 und Bd. 35, S. 1—39) 1859.

Rousseau, Jean Jacques, war 1712 in Genf, als der Sohn eines protestantischen Uhrmachers geboren, der in müssigen Stunden seinen Plutarch und Tacitus las, aber wegen strafwürdiger Ehrenhändel aus Genf flüchten musste, als der ohne mütterliches Walten erzogene und schon früh durch Romanenlectüre verbildete Sohn kaum den Knabenschuhen entwachsen war. Weder als Schreiber bei einem Anwalt, noch als Lehrling bei einem Kupferstecher that er gut und entlief als Fünfzehnjähriger in die weite Welt. Nach zwei Tagen fand er bei einem katholischen Landgeistlichen in der Nähe von Genf eine Zuflucht, der ihn nach Annecy an eine kürzlich zum Katholicismus bekehrte Frau von Warens empfahl. Diese wurde seine mütterliche Wohlthäterin und veranlasste seinen Uebertritt zum Katholicismus. Sechzehnjährig wird er Diener bei einer alten vornehmen Dame, beging jedoch in deren Hause einen Diebstahl und brachte ein unschuldiges Mädchen in den Verdacht dieses Diebstahls. Nachher lebte er zwei Jahre lang im Dienst des Grafen von Gouron, welcher auf seine Fähigkeiten aufmerksam gemacht worden, ihn durch Unterricht für eine höhere Stellung heranzubilden suchte. Der junge Rousseau lohnte ihn für diese Gunst mit Undank und Unverschämtheit und kehrte (1730) wieder in das Haus der Frau von Warens zurück, wo er Musikstudien machte, um dann in Lausanne und Neuschatel sich als Musiklehrer herumzutreiben und als Erzieher eines jungen schweizerischen Militärs nach Paris zu gehen. Von dort kehrt er abermals zu seiner Wohlthäterin, der Frau von Warens, nach Chambery zurück, die ihm aus der „Mama" zur Geliebten wird, wobei es sein Glück nicht wesentlich trübt, dass er den Besitz mit dem Diener des Hauses theilt. Er lebte auf ihre Kosten einige Jahre lang auf ihrem Landgut abwechselnd mit ländlichen und literarischen Arbeiten beschäftigt. Er lernte Mathematik und Latein, studirte die Logik von Port Royal und las die Werke von Locke, Leibniz, Descartes und Malebranche. Nachdem er 1737 zur Herstellung seiner zerrütteten Gesundheit nach Montpellier gegangen war, fand er bei der Rückkehr zu Frau von Warens einen Galan vor, der ihm den weitern Aufenthalt bei derselben verleidete. Er ging als Hauslehrer nach Lyon und 1741 nach Paris, wo er sich als Operndichter versuchte und 1743 Privatsecretär bei Graf Montaigu, dem französischen Ge-

sandten in Venedig wurde, sich jedoch mit diesem bald entzweite und nach Paris zurückkehrte, wo er als Secretär bei dem Generalpächter Franceuil zugleich Lustspiele schrieb und mit Diderot, Condillac, d'Alembert, Raynal, Grimm und Holbach verkehrte. Seit 1745 hatte er in einem Pariser Speisehause ein ungebildetes und beschränktes, aber gutherziges Schenkmädchen aus Orleans kennen gelernt, Therese Levasseur, mit welcher er bis zu seinem Tode zusammen lebte, obwohl er sie erst spät als seine Gattin anerkannte. Seine Kinder schickte er in's Findelhaus. Im Jahr 1750 endlich erschien seine erste Schrift, die seinen Ruhm als philosophischer Schriftsteller begründete. Die Akademie zu Dijon hatte 1749 die Preisaufgabe gestellt, ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste zur Reinigung der Sitten beigetragen habe? Rousseau schrieb seinen „*Discours sur les sciences et les arts*“, worin er die Frage verneinte und den verderblichen Einfluss der bestehenden Bildung nachzuweisen suchte. Diese unklare, verworrene und verschwommene Erstlingsschrift Rousseau's wurde von der Akademie gekrönt. Nachdem Rousseau seine Stelle bei dem Generalpächter Franceuil aufgegeben hatte, kam er auf den abentheuerlichen Gedanken, sich und seine Therese und deren Mutter durch Notenabschreiben zu ernähren. Ein Schäferspiel „*Le devin du village*“, das er 1752 schrieb und zugleich die Musik dazu dichtete, machte ihn zum Abgott der Nation; aber sein „Brief über die französische Musik“ verdarb diesen Eindruck wieder und brachte die Nation so gegen ihn auf, dass er beinahe ermordet worden wäre; sein Bild wurde von den französischen Schauspielern öffentlich verbrannt. Die Gegenschriften, welche gegen die gekrönte Preisschrift Rousseau's erschienen waren, beantwortete derselbe in einer zweiten, ebenfalls durch die Akademie von Dijon veranlassten Preisschrift „*Discurs sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*“ (1753). Nachdem er zunächst in ungeschichtlichen Träumereien über einen vermeintlichen Naturzustand allgemeiner Gleichheit der Menschen sich ergangen hatte, schildert er im zweiten Theile der Abhandlung das Aufhören des Naturzustandes, die Stiftung des Gesellschaftsvertrags und dessen Nachtheile und zieht daraus Folgerungen für das Wesen des Staats und die Forderung an die Gesellschaft, zum ursprünglichen Naturzustande wieder so nahe als möglich zurückzukehren. Es genügt nicht, sagt er, dass ein Gesetz eben Gesetz sei, sondern es muss unmittelbar durch die Stimme der Natur zu uns sprechen; dagegen zeigt der Staat, wie er ist, nur die Gewalt der Mächtigen und die Unterdrückung der Schwachen; aber man muss sondern, was der göttliche Wille hervorgebracht hat und was nur die Künstelei der Menschen. Ueber diese Abhandlung hat sich 1755 Lessing mit folgenden Worten geäussert: „Rousseau ist überall der kühne Weltweise, welcher keine Vorurtheile ansieht, und wenn sie auch noch so allgemein gebilligt wären, sondern geraden Wegs auf die Wahrheit zugeht, ohne sich um die Scheinwahrheiten zu bekümmern, die er ihr bei jedem Tritte aufopfern muss. Sein Herz hat dabei an allen seinen speculativischen Betrachtungen Antheil genommen und er spricht folglich aus einem ganz andern Ton, als ein feiler Sophist zu sprechen pflegt, welchen Eigennutz oder Prahlerei zum Lehrer der Weisheit gemacht haben“. Im Jahre 1754 reiste Rousseau in seine Vaterstadt Genf, wo er durch seinen Uebertritt zur katholischen Religion das Bürgerrecht verloren hatte. Er erwarb sich dasselbe wieder durch seinen Rücktritt zur reformirten Confession, und nannte sich seitdem stolz „*citoyen de Genève*“. Nachher ging er nach Savoyen und lebte zuerst in Chambery, dann auf einem „die Eremitage“ genannten kleinen Landgute bei Montmorency, welches ihm die Grossmuth der Madame d'Epinay eingeräumt hatte. Noch jetzt zieren jenes Gartenhäuschen die Büste und das Portrait des seltsamen, geistreichen, aber linkischen Mannes mit feurigen Augen (wie ihn Madame d'Epinay nannte), der hier 1761 seinen Roman „*La nouvelle Héloise*“ und 1762 seinen weltberühmt gewordenen „*Emile ou sur l'éducation*“ herausgab, ein Werk, halb Roman, halb Lehrbuch, welches Göthe das Naturevangelium der Erziehung genannt hat. Seine meisten Erziehungsmaximen hat er aus den 1690 von Locke veröffentlichten „Gedanken über Erziehung“ entnommen. Nicht zwar zum Naturmenschen, aber möglichst natürlich will Rousseau seinen „Emil“ erziehen. „Es ist ein grosser Unterschied (sagt er) zwischen einem Naturmenschen im Naturzustande und einem Naturmenschen im Stande der Gesellschaft. Emil ist nicht ein Wilder, welcher in die Wüste verbannt worden, sondern ein Wilder, welcher in Städten wohnen soll. Er muss das Nothwendige finden und seinen Vortheil zu wahren wissen; er muss mit seinen Mitmenschen verkehren, wenn er ihnen auch nicht gerade in allen Stücken gleicht. Es handelt sich also hier nicht darum, einen Wilden zu schaffen und ihn in die Einsamkeit der Wälder zu schicken; es genügt vielmehr, dass sich Emil im Wirbel der Welt nicht fortreissen lässt durch die Leidenschaft und die Vorurtheile der Menschen; er soll mit seinen eignen Augen sehen, mit seinem eignen Herzen fühlen, und keine andere Macht auf Erden soll ihn bestimmen, als seine Vernunft.“ Den eigentlichen Kern des Werkes, was Rousseau's Weltanschauung betrifft, enthält das den Schluss des vierten Buches bildende „Glau-

bensbekenntniss des savoyischen Vicars", worin er zum Andenken seines Lehrers, des Abbé Gaime in Annecy die Vernunftreligion des Herzens mit begeisterter Beredsamkeit verkündigte und gleichsam als Anwalt Gottes dessen Sache in der Welt zu fördern sucht. Im ersten Theil des Glaubensbekenntnisses wird der Kampf gegen Materialisten und Pantheisten, im zweiten Theil der Kampf gegen den Glauben an eine übernatürliche Offenbarung geführt.

Ich bin (sagt Rousseau) und habe Sinne, durch welche ich Eindrücke erhalte. Aber nicht ich allein existire, sondern es existiren auch noch andere Wesen, nämlich die Gegenstände meiner Sinnesempfindung, und wären auch diese Gegenstände nur Ideen, so bleibt es doch immer gewiss, dass diese Ideen nicht ich bin. Was ich ausser mir empfinde und was auf meine Sinne einwirkt, nenne ich Materie, und alle Theile der Materie, die ich als in individuellen Wesen vereinigt begreife, nenne ich Körper. So bin ich also bereits ebenso gewiss über die Existenz der Welt, als über meine eigne Existenz. Sofort reflectire ich über die Gegenstände meiner Empfindungen, und indem ich in mir die Fähigkeit finde, zu vergleichen, so fühle ich mich mit einer thätigen Kraft begabt, von der ich weiss, dass ich sie früher nicht hatte. Wahrnehmen heisst empfinden, vergleichen heisst urtheilen. Die Fähigkeit, zu unterscheiden, besitzt kein bloss empfindendes Wesen; nur ein thätiges, intelligentes Wesen hat Reflexionskraft. Ich sehe die Materie bald in Bewegung, bald in Ruhe, woraus ich schliesse, dass weder Bewegung, noch Ruhe ihr wesentlich sind, sondern als Thätigkeit ist die Bewegung die Wirkung einer Ursache, deren Abwesenheit die Ruhe ist. Wirkt also Nichts auf die Materie ein, so bewegt sie sich nicht, und eben darum, weil sie gleichgültig ist gegen Ruhe und Bewegung, ist ihr natürlicher Zustand kein anderer, als in Ruhe zu sein. Ich bemerke an den Körpern zwei Arten von Bewegung, nämlich mitgetheilte und freiwillige. Bei der erstern ist die bewegende Ursache eine dem bewegten Körper fremde, bei der andern liegt sie in ihm selbst. Dass es freiwillige Bewegungen gibt, weiss ich daher, dass ich es empfinde; ich will meinen Arm bewegen, und ich bewege ihn, und ich finde, dass diese Bewegung keine andere unmittelbare Ursache hat, als meinen Willen. Die Welt oder das sichtbare Universum ist kein grosses Thier, das sich von selbst bewegt, sondern seine Bewegungen haben eine fremde Ursche, die ich nicht wahrnehme; aber die innere Ueberzeugung lässt mich diese Ursache so empfinden, dass ich die Sonne sich nicht bewegen sehen kann, ohne mir eine sie bewegende Kraft zu denken. Erfahrung und Beobachtung haben uns die Gesetze der Bewegung kennen gelehrt; diese Gesetze bestimmen die Wirkungen, ohne die Ursachen zu zeigen; sie reichen also nicht hin, um das System der Welt und den Gang des Universums zu erklären. Die ersten Ursachen der Bewegung sind nicht in der Materie zu suchen; sie empfängt die Bewegung und theilt sie mit; aber sie bringt sie nicht hervor. Je mehr ich die wechselseitige Wirkung und Gegenwirkung der Kräfte der Natur beobachte, finde ich zugleich, dass man von Wirkungen auf Wirkungen immer weiter zurückgehen muss, bis man auf einen Willen für die erste Ursache kommt. Denn einen Fortschritt von Ursachen in's Unendliche anzunehmen, ist nicht möglich. Kurz, alle Bewegung, die nicht durch eine andere hervorgebracht ist, kann nur von einer freiwilligen Handlung herkommen; es giebt aber keine wahrhafte Handlung ohne Willen. Hier ist mein erstes Prinzip und mein erster Glaubensartikel: ich glaube, dass ein Wille die Welt bewegt und die Natur beseelt. Zeigt mir die bewegte Materie einen Willen, so zeigt mir die nach gewissen Gesetzen bewegte Materie eine Intelligenz. Dies ist mein zweiter Glaubensartikel. Handeln, vergleichen, wählen, dies sind Thätigkeiten eines denkenden Wesens, folglich existirt dieses Wesen. Ueberall und in Allem, was in der Welt ist, sehe ich dieses Wesen existiren. Ich urtheile über die Ordnung der Welt, obgleich ich deren Endzweck nicht kenne; weil es für mich hinreicht, die Theile untereinander zu vergleichen, ihr Zusammenwirken auszuforschen und die Uebereinstimmung derselben zu bemerken. Ich weiss nicht, warum das Universum existirt; aber ich lasse nicht ab, zu untersuchen, wie es beschaffen ist, und die innige Uebereinstimmung zu bemerken, durch welche die Wesen, welche die Welt bilden unter einander im engsten Zusammenhang stehen. Und es giebt im ganzen Universum kein Wesen, welches man in irgend einer Beziehung als den gemeinschaftlichen Mittelpunkt von allen andern betrachten könnte, um welche sie geordnet sind. Es ist mir unmöglich, ein so vollständig geordnetes System von Wesen zu begreifen, ohne eine dasselbe ordnende Intelligenz anzunehmen; ich glaube also, dass die Welt durch einen mächtigen und weisen Willen gelenkt wird; ich sehe oder vielmehr ich empfinde es, und dies bringt mich dazu, es zu wissen. Es ist gewiss, dass das Ganze Eins ist und eine einzige Intelligenz ankündigt; und dieses Wesen, welches will und welches kann, dieses durch sich selbst thätige Wesen, welches das Universum bewegt und alle Dinge ordnet, nenne ich Gott und verbinde mit diesem Namen die Ideen der Intelligenz, der Macht und des Willens und der damit nothwendig verbundenen Güte. Aber darum kenne ich dieses Wesen noch nicht; es entzieht sich

vielmehr gleicher Weise meinem Sinn, wie meinem Verstande. Durchdrungen von meinem Unvermögen, werde ich niemals über die Natur Gottes anders mich aussprechen, als ich durch mein Gefühl und durch meine Beziehungen zu ihm genöthigt bin. Seit meiner ersten Einkehr bei mir selbst entsteht in meinem Herzen ein Gefühl der Erkenntlichkeit und des Dankes gegen den Urheber meiner Gattung, und von diesem Gefühle her datirt sich meine erste Ehrfurcht gegen die wohlthätige Gottheit. Ich bete das höchste Wesen an und werde gerührt durch seine Wohlthaten. Ich habe nicht nöthig, dass man mir diesen Cultus aufzeichne, er ist mir durch die Natur selbst dictirt. Die Freiheit des Menschen ist nur eine scheinbare: er wählt das Gute, sowie er das Wahre beurtheilt hat; urtheilt er aber falsch, so wählt er das Böse. Sein Urtheil also ist die Ursache, die seinen Willen bestimmt; die bestimmende Ursache ist in ihm selbst. Ohne Zweifel habe ich keine Freiheit, mein eignes Wohl nicht zu wollen; ich bin nicht frei, meinen eignen Schaden zu wollen; meine Freiheit besteht darin, zu wollen, was mir gemäss ist und was ich dafür halte. Der Mensch ist also frei in seinen Handlungen und als solcher von einer immateriellen Substanz beseelt. Das ist mein dritter Glaubenssatz. Die Vorsehung will keineswegs das Böse, das der Mensch aus Missbrauch der ihm verliehenen Freiheit thut; aber sie hindert ihn nicht, es zu thun, und sie hat seine Grenzen so eingeschränkt, dass der Missbrauch der ihm gelassenen Freiheit die allgemeine Ordnung nicht verwirren kann. Das Böse, welches der Mensch vollbringt, fällt auf ihn selbst zurück, ohne irgend etwas im System der Welt zu ändern und ohne das Menschengeschlecht selbst zu Grunde zu richten. Der Missbrauch unserer Fähigkeiten macht uns unglücklich und böse. Nur in sich selber hat der Mensch den Urheber des Bösen zu suchen; es giebt kein anderes Böse, als das, was er thut und was er leidet, und das Eine wie das Andere kommt von ihm. Das allgemeine Böse kann nur in der Unordnung bestehen, aber ich sehe im System der Welt keine Unordnung: das besondere und einzelne Böse ist nur in der Empfindung des Wesens, welches leidet. Nehmet unsere Irrthümer und Laster weg, nehmet das Werk des Menschen weg, so ist Alles gut! Ob die Seele des Menschen unsterblich ist durch ihre Natur, weiss ich nicht. Ich glaube, dass die Seele den Körper hinlänglich überlebt zur Erhaltung der Ordnung; wer weiss, ob dies genug sein wird, um immer zu dauern? Jedenfalls begreife ich, wie der Körper sich abnutzt und zerstört durch die Trennung seiner Theile; aber eine ähnliche Zerstörung des denkenden Wesens kann ich nicht begreifen, und da ich mir nicht vorstellen kann, wie es sterben kann, so nehme ich an, dass es nicht stirbt, und weil diese Annahme mich tröstet und nichts Widervernünftiges hat, so habe ich kein Bedenken, mich ihr hinzugeben. Wenn wir befreit von den Täuschungen, die uns der Körper und die Sinne verursachen, die Betrachtung des höchsten Wesens und der ewigen Wahrheiten, deren Quelle es ist, geniessen; wenn die Güte der Ordnung alle Kräfte unserer Seele treffen wird und wir einzig und allein damit beschäftigt sein werden, was wir gethan haben, mit dem zu vergleichen, was wir hätten thun sollen; alsdann wird die Stimme des Gewissens ihre Macht und ihre Herrschaft wieder behaupten, und die Zufriedenheit mit uns selbst wird wiederkehren. Ob es noch andere Quellen des Glücks und der Strafen giebt, weiss ich nicht, und es ist mit derjenigen genug, die ich mir vorstelle, um mich über dieses Leben zu trösten und mich auf ein anderes hoffen zu lassen. Ich sage keineswegs, dass die Guten belohnt werden; denn welches andere Gut kann ein bevorzugtes Wesen erwarten, als seiner Natur gemäss zu leben? Aber ich sage, dass sie glücklich sein werden, weil ihr Urheber, der zugleich Urheber aller Gerechtigkeit ist und sie zu empfindenden Wesen gemacht hat, sie nicht zum Leiden bestimmt haben kann, und weil sie, wenn sie auf Erden ihre Freiheit nicht missbraucht haben, ihre Bestimmung auch nicht durch ihre Schuld verrückt haben. Wenn sie nun gleichwohl in diesem Leben gelitten haben, so werden sie dafür in einem andern Leben dafür entschädigt werden. Dieses Wissen ist wenigstens auf das Verdienst des Menschen und auf den Begriff der Güte begründet, welcher mir unzertrennlich vom göttlichen Wesen erscheint. Ob die Strafen der Bösen ewig sein werden, weiss ich nicht. Wenn die höchste Gerechtigkeit sich rächt, thut sie dies schon in diesem Leben. Ihr selbst und eure Irrthümer, ihr Völker, seid Diener der höchsten Gerechtigkeit. Sie wendet die Uebel, die ihr euch bereitet, dazu an, um die Laster zu bestrafen, welche sie verursacht haben. In euern unersättlichen, von Neid, Habsucht und Ehrgeiz aufgeblähten Herzen rächen sich bereits eure Laster. Wozu ist es also nöthig, eine Hölle in einem andern Leben zu suchen, da dieselbe bereits in den Herzen der Ruhlosen ist? Die moralische Unordnung, die in den Augen der Philosophen gegen die Vorsehung streitet, dient in meinen Augen nur dazu, um sie zu bewähren. Je mehr ich mich anstrenge, Gottes unendliches Wesen zu betrachten, desto weniger begreife ich dasselbe; aber es ist, und dies reicht mir hin; ich demüthige mich und spreche zu ihm: Wesen der Wesen, ich bin, weil du bist; ich erhebe mich zu meinem Ursprung, indem ich dich unaufhörlich denke.

Der würdigste Gebrauch meiner Vernunft ist, mich vor dir zu nichte zu machen; dies ist die Begeisterung meiner Seele, das Entzücken meiner Schwachheit, mich von deiner Grösse überwältigt zu fühlen. Die stolze Philosophie führt zu herzloser Freigeisterei, die blinde Gläubigkeit zu wilder Verfolgungssucht. Vermeidet beide Einseitigkeiten, bleibt unerschütterlich in der Wahrheit oder in dem, was ihr in der Einfalt des Herzens für wahr haltet. Habt den Muth, Gott zu bekennen vor den Philosophen; habt den Muth, Menschlichkeit zu predigen vor den Verfolgungssüchtigen. Sagt, was wahr, und thut, was gut ist. Wer auf seinen Vortheil sieht, betrügt sich; nur die Hoffnung des Gerechten lässt nicht zu Schanden werden. Zwei Drittheile des Menschengeschlechts sind weder Juden, noch Muhamedaner, noch Christen, und wie viele Millionen Menschen haben niemals von Moses, Christus, Muhammed reden hören! Ich betrachte alle besondere Religionen als ebensoviele Einrichtungen, welche in jedem Lande eine übereinstimmende Weise der Gottesverehrung durch einen öffentlichen Cultus vorschreiben, und welche alle ihre Gründe im Klima, in der Regierung, im Volksgeist oder in einer andern örtlichen Ursache haben können. Ich halte sie alle für gut, wenn man darin Gott würdig dient; der wesentliche Cultus ist der des Herzens. Die wahren Pflichten der Religion sind unabhängig von den Einrichtungen der Menschen, ein reines Herz ist der wahre Tempel der Gottheit. In jedem Lande und in jedem Volke besteht der Inbegriff des Gesetzes darin, Gott über Alles zu lieben und seinen Nächsten wie sich selbst. Es giebt keine Religion, welche von den Pflichten der Moral entbindet, welche das allein wahrhaft wesentliche sind. —

In demselben Jahre, wie der „*Emile*", erschien das Werk, welches Rousseau's politisches System enthält, unter dem Titel „*Du contrat social ou principes du droit politique*". Es wird darin in vier Büchern vom Wesen und Ursprung des Staats, vom Souverän und von der Gesetzgebung, vom Wesen der Regierung und von den Mitteln, den Staat zu befestigen gehandelt. Indem er darin das Prinzip der Volkssouveränetät auf das Banner der Politik stickte und die Regierung des Staats wesentlich als das Organ des Volkswillens fasste, hat dieses Werk bei seinen Zeitgenossen einerseits die höchste Bewunderung, andererseits unbedingte Verwerfung erfahren. Der „*Contrat social*" ist das Grundbuch der französischen Revolution geworden; die Verfassung vom Jahr 1793 ist wesentlich das Werk Rousseau's, wie die Verfassung vom Jahr 1791 das Werk Montesquieu's war. Folgenschwerer für Rousseau's persönliches Schicksal wurde der „*Emile*". Das Glaubensbekenntniss des savoyischen Vicars erweckte in beiden Heerlagern Unzufriedenheit und Erbitterung: die Freigeister verschrieen Rousseau als einen Gläubigen, und die Gläubigen als einen Gotteslängner. Das Buch wurde durch eine Parlamentsacte verboten, durch den Henker verbrannt und gegen den damals in Paris weilenden Verfasser ein Verhaftsbefehl eingeleitet. Vornehme Freunde verhalfen ihm zu Flucht. Er wandte sich nach seiner Vaterstadt, die ihm die Thore verschloss. Er reiste nach Iverdon im Kanton Bern, durfte aber auch hier sich nicht lange aufhalten. Endlich fand er eine Zuflucht in Moitiers-Travers, einem kleinen Gebirgsdorfe des Fürstenthums Neufchatel, wo er sich vom Sommer 1762—65 aufhielt. Hier schrieb er seine Streitschrift „*Lettres de la montagne*" (1764), worin er sich über das Verhältniss des Christenthums zum Staate ausspricht und gegen die Wunder als Beweismittel für den Offenbarungscharakter des Christenthums kämpft. Die Schrift diente dem Prediger der Gemeinde zu Moitiers dazu, um das Volk gegen Rousseau aufzuhetzen. Er entzog sich den geistlichen Hetzereien durch die Flucht auf die kleine Petersinsel im Bieler See; aber schon nach vier Wochen erhielt er von der Berner Regierung den Befehl, die Insel zu verlassen. Krank und geistig gedrückt, sollte er sogar der von Genf erbetenen Wohlthat, über den Winter in ein Gefängniss gebracht zu werden, nicht theilhaftig werden. Auf der Reise nach Strassburg erhielt er durch Vermittelung seiner Pariser vornehmen Freunde die Erlaubniss, Paris berühren zu dürfen. Dort nahm er die Einladung des dort bei der englischen Gesandtschaft beschäftigten Philosophen David Hume an, mit ihm nach England zu gehen (1766). Aber die reizbare und misstrauische, eitle und hämische Natur Rousseau's vertrug sich nicht lange mit seinem englischen Wohlthäter und Gönner. Der Genfer Philosoph begab sich 1767 nach Frankreich zurück, wo er sich in Lyon, Grenoble und Chambery aufhielt, bis ihm 1770 seine Freunde die Erlaubniss erwirkten, sich in Paris unter der Bedingung aufzuhalten, dass er Nichts über die Religion und über die Regierung schreiben würde. Er verheirathete sich jetzt mit seiner Therese und ernährte sich vom Notenschreiben. Zugleich beendigte er seine bereits zu Moitiers begonnenen und in England fortgesetzten „*Confessions*", worin er die innere Haltlosigkeit seiner Natur und seine ganze moralische Schwachheit unverhüllt der Nachwelt offenbarte. Mangel, Kummer und häussliche Zerwürfnisse machten ihn krank und elend, sodass er sich endlich im Jahr 1778 entschloss, der wiederholten Einladung des Marquis von Girardin Folge zu leisten und sich zu diesem nach Ermenonville bei Paris auf's Land zu begeben. Aber schon nach

wenigen Monaten (am 3. Juni 1778) starb er dort plötzlich, ohne dass es klar geworden wäre, ob eines natürlichen Todes oder durch Selbstvergiftung. Auf der sogenannten Pappelinsel, die in einem kleinen zu diesem Landgute gehörige See liegt, liess sein letzter Wohlthäter dem Genfer Philosophen ein kleines Denkmal mit der Inschrift setzen: „Hier ruht der Mann der Natur und der Wahrheit, Jean Jacques Rousseau". Seine Selbstbekenntnisse hatten nach dem Willen des Verfassers erst zwanzig Jahre nach seinem Tode erscheinen sollen. Sie wurden jedoch gleich in den ersten achtziger Jahren bruchstückweise, dann vollständig veröffentlicht und namentlich in Deutschland mit Begierde verschlungen. Im Jahr 1794 wurde seine Asche in das Pantheon nach Paris gebracht. Seine *„Oeuvres complètes"* erschienen in Genf 1782 in 17 Quartbänden und später öfter in Paris und anderwärts; die beste Ausgabe ist die von Musset-Pathay besorgte (Paris, 1818—20) in 22 Bänden. Durch Musset-Pathay wurde auch zur Ergänzung der *„Confessions"* eine Biographie Rousseau's (1821) herausgegeben.

Saint-Marc Girardin, J. J. Rousseau, sa vie et ses ouvrages, avec une introduction par M. E. Bersot (2 vols) 1875.

F. Brackerhoff, J. J. Rousseau, sein Leben und seine Werke (2 Bände) 1863 und 74.

L. Moreau, Jean Jacques Rousseau et le siècle philosophique. 1870.

Th. Vogt, Rousseau's Leben (Separatabdruck aus den Sitzungsberichten der Wiener Akademie, Bd. 63, 1869, S. 357 ff.) 1870.

E. Feuerlein, Rousseau'sche Studien (in der Zeitschrift „Der Gedanke", herausgegeben von Michelet, I, 1861, S. 210—230; II, 1862, S. 1—12 und 177—194).

Royer-Collard, Pierre Paul, stammte aus einer jansenistischen Familie der Champagne und war 1763 als der Sohn eines Landmannes geboren, welcher mit seinem Familiennamen Royer den seiner Frau, Collard, vereinigt hatte. Er wurde im Collège zu Chaumont, dann durch die Väter des Oratoriums und nachher durch seinen Oheim in Saint-Omer gebildet, wo er Mathematik und Philosophie studirte und sich neben Platon, Descartes und Leibniz vorzugsweise mit Reid beschäftigte. Nachdem er in Paris Jurisprudenz studirt hatte, wurde er 1789 Advocat am Parlament zu Paris, war den Ideen der Revolution ergeben und wirkte eine Zeit lang in gemässigtem Sinne gegen die Anarchisten. Der Schreckenszeit entging er durch die Flucht auf das Gut seiner Mutter. Später wurde er in den Rath der Fünfhundert nach Paris geholt und sah nach den Erfahrungen der Revolutionsjahre schliesslich in der Herstellung der legitimen Monarchie das Heil Frankreichs. Nach der Errichtung des Kaiserreichs zog er sich auf das Land zurück, wo er sich mit einer Dame aus altadeligem Geschlechte verheirathete und seine Kinder nach streng jansenistischen Grundsätzen erzog. Der 48jährige wurde 1811 Decan der belletristischen Facultät in Paris und als Professor der Philosophie am Collège de France Nachfolger des Sensualisten Laromiguière. Schon nach drei Jahren (1814) ging er jedoch als Staatsrath und Director des Buchhandels in das öffentliche Geschäftsleben über und wurde Präsident der Commission des öffentlichen Unterrichts, während sein Schüler Victor Cousin sein Nachfolger bei der Normalschule wurde. Durch seinen Freisinn beim Hofe und den Spitzen der Regierung missliebig geworden, verlor er jene Aemter wieder und trat in das Privatleben zurück, wurde jedoch als Mitglied in die Kammer der Abgeordneten gewählt, deren Präsident er 1828—1829 war. Seine politischen Anschauungen wurden die Grundsätze einer Schule französischer Staatsmänner, welche als die Schule der Doctrinäre auch „Collardisten" genannt wurden. Seit 1839 ganz aus dem politischen Leben zurückgezogen, starb er im Jahre 1845. Selbständige philosophische Schriften hat er nicht veröffentlicht, aber seine *„Fragments philosophiques"* wurden in der von Jouffroy veranstalteten französischen Uebersetzung der *„Oeuvres de Thomas Reid"* (1828—1835) veröffentlicht. Gegen diese „Fragmente" trat Massias (*Examen des fragments de Mr. Royer-Collard,* 1829) auf. Als Anhänger Reid's tritt Royer-Collard den Lehren der Schule Condillac's entgegen und gilt bei seinen Landsleuten als der Stifter der nachmals durch die Schule Cousin's vertretenen „eklektischen Philosophie" des neunzehnten Jahrhunderts. Er betrachtet die Philosophie als eine mit den Naturwissenschaften auf gleicher Linie stehende exacte Wissenschaft, deren Gegenstand die menschliche Verfassung ist. Darum muss die philosophische Beobachtung die menschlichen Altersstufen und die verschiedenen Epochen der Civilisation ebenso in's Auge fassen, wie die Phänomene des Bewusstseins. Nach der Sammlung, Sichtung und Ordnung der beobachteten Thatsachen sind dieselben auf ein gemeinsames Prinzip zurückzuführen. Auf dieser Grundlage sucht nun Royer-Collard der Schule Condillac's den Nachweis zu liefern, dass die Vorstellungen von Substanz und Ursache, Raum und Zeit nicht aus den Sinnen stammen, sondern aus dem Bewusstsein, und dass auf dem Standpunkte des „Sensualismus" keine reine Moral möglich sei, da sich Alles nur auf die Sinnlichkeit beschränke. Bei jeder Wahrnehmung (*perception*) schliessen wir ohne alles Raisonnement auf etwas ausser uns Existirendes, welches das Entstehen der Sinnesempfindung (*sensation*) veranlasst. Durch die Wahrnehmung erfahrem wir zugleich die ursprünglichen Qualitäten der

Aussenwelt. Dass wir durch die Sinne wahrnehmen, hängt nicht von der Natur der Sache selbst, sondern vom Willen Gottes ab, und das Vermögen der Wahrnehmung ist für nns unbegreiflich. Das Ich ist allen Phänomenen des Bewusstseins gleichzeitig; wir sind zu gleicher Zeit, indem wir denken; aber wir denken nicht, weil wir sind, und wir sind nicht, weil wir denken. Dass nnser Ich ein mit sich identisches sei, lehrt uns das Gedächtniss; weil das Ich dauert, stehen unsere Ideen (Vorstellungen) im Verhältnisse der Succession. Die Activität ist dem Ich von vornherein angeboren, und mit ihr beginnt erst das bestimmte Bewusstsein der Persönlichkeit. Das Denken ist zngleich Wollen; aber der Wille ist noch keine Ursache, sondern es bedarf dazu auch eines Könnens, d. h. der vom Willen vorgefundenen Vermögen. Die innere Erfahrnng giebt uns zwar das Factum der Verbindung von Ursache und Wirkung, aber nicht die Allgemeinheit nnd Nothwendigkeit dieses Factums, die ein ursprüngliches Gesetz unserer Natur ist. Alles existirt in der Zeit und dass wir Alles in der Zeit anschauen, kommt eben daher, dass sie gleich dem Raume gegenständlich, ewig, unendlich nnd in's Unendliche theilbar ist. Was jedoch Raum und Zeit an sich sind, wissen wir nicht, und werden es nie wissen. Die Existenz des Universums, die äussere Causalität, die universelle Dauer, alle diese tiefen Geheimnisse sind in dem noch tiefern Geheimniss des intellectuellen Lebens eingeschlossen. Die Wahrnehmung allein überschreitet den Abgrund, der uns von der äussern Welt trennt; wir könnten ohne die Wahrnehmung zwar das Bewusstsein einer von uns verschiedenen Causalität haben, aber diese bliebe nns nicht nur ganz nnbekannt, sondern wir könnten sie auch niemals auf einen Körper beziehen und ausser uns setzen, weil es für nns kein Aussen nnd kein Innen gäbe. Was von den Menschen allgemein nnd nothwendig angenommen oder für wahr gehalten wird, heisst Glaube (*croyance*). Es ist dies ein ähnlicher Standpunkt, wie derjenige, welchen Fr. H. Jacobi der Kant'schen Philosophie gegenüber einnimmt.

De Barante, Royer-Collard, sa vie politique, ses discours et ses écrits (2 vols) 1862.

Rubius, Anton, war ein Scholastiker aus dem Jesuitenorden, welcher zuerst in Alcala (in Spanien), dann zu Mexico Thomistische Theologie und Philosophie lehrte und dort seine „*Logica Mexicana*", sowie Commentare über physikalische Schriften des Aristoteles nnd über dessen Schrift von der Seele schrieb und 1615 starb.

Rückert, Joseph, war 1771 zu Beckstein in Franken geboren und 1813 als Professor der Geschichte der Philosophie in Würzburg gestorben. Nachdem er unter dem Namen Karl Joseph ein „Weltgericht der Philosophen von Thales bis Fichte" (1801) veröffentlicht hatte, sollte die Schrift „Der Realismus oder Grundzüge einer durchaus praktischen Philosophie" (1801) der Fichte'schen Philosophie gegenüber anf dem Boden des gesunden Menschenverstandes sein eignes System begründen.

Rüdiger, Andreas, war 1673 zu Rochlitz in ärmlichen Verhältnissen geboren und erst seit seinem vierzehnten Jahre in den gelehrten Sprachen unterrichtet, dann auf dem Gymnasium zu Gera gebildet, worauf er in Halle Theologie studirte und in der Familie des Professors Christian Thomasius Hanslehrer war. Seine durch Kränklichkeit unterbrochenen Studien setzte er später in Jena nnd Leipzig fort, indem er sich zuerst der Jurisprudenz nnd zuletzt der Medicin und Philosophie zuwandte. Nachdem er in Halle Doctor der Medicin geworden war, prakticirte er als Arzt und hielt daneben als Privatdocent philosophische Vorlesungen, musste aber wegen Kränklichkeit bald die Praxis nnd später die Vorlesungen aufgeben und starb 1731 in Leipzig. In seiner Schrift „*De sensu veri et falsi*" (1709) snchte er der hergebrachten Logik durch Zurückgehen auf Aristoteles eine neue Begründung zu geben, indem er das logische Gebiet ebenso streng vom metaphysischen, wie vom mathematischen Gebiete unterschied und gegen die Anwendung der mathematisch-demonstrativen Methode auf die Philosophie auftrat, da es die Mathematik nur mit der Möglichkeit, die Philosophie mit der Wirklichkeit zu thun habe. In seiner Schrift „Wolffen's Meinung vom Wesen der Seele und Rüdigers Gegenerinnerung" (1727) hat er im Gegensatze zur Leibniz'schen Lehre von der vorherbegründeten Harmonie zwischen Leib nnd Seele die Lehre vom „physischen Einflusse" festgehalten und den sinnlichen Ursprnng der Vorstellungen vertheidigt, die Seele selbst aber als ein einfaches und doch zngleich ansgedehntes Wesen festgehalten. Obwohl er in seinen methodologischen Schriften (*Philosophia synthetica*, 1707) vorzugsweise über das Wahrscheinliche nnd über die Hypothesen znr Erklärung der Erfahrung handelt, so hat er es doch in seiner Physik (*Physica divina*, 1716) keineswegs zu einer wirklichen Erfahrungswissenschaft gebracht, sondern bewegt sich noch auf dem mystisch-naturphilosophischen Boden von Henri More nnd Robert Fludd. In seiner praktischen Philosophie (*Philosophia pragmatica*, 1723) schliesst er sich den Anschauungen von Christian Thomasius an, indem er den Grund der rechtlichen und moralischen Verbindlichkeit im göttlichen Willen sucht.

Rufus, Musonius, siehe Musonius.

Ruysbroek wird gewöhnlich der Mann genannt, welcher eigentlich Johannes hiess und in dem Dorfe Ruysbroek oder Ruysbroech oder Ruusbroec an der Senne unweit Brüssel 1293 geboren und seit seinem elften Jahr in Brüssel gebildet war, wo einer seiner Verwandten als Chorherr lebte. Er wurde Weltpriester und begann die Ergebnisse seiner Fortschritte im beschaulichen Leben in niederdeutscher Sprache in Schriften niederzulegen, durch die er sich bald als Mystiker Ruf erwarb. Seit seinem sechzigsten Jahre war er Prior der regulären Chorherrn zu Grünthal bei Brüssel, wo er von nah und fern Besuche von Bewunderern und Verehrern empfing. Den Tag seines Todes soll er vorausgesagt und mit Sehnsucht erwartet haben und starb am 2. December 1381. Vollzählig gedruckt sind seine Schriften bis jetzt nur in der von Surius veranstalteten lateinischen Uebersetzung (*Opera*, *latine edidit Surius, Coloniae,* 1552, deutsch von G. Arnold, 1701). Eine Anzahl derselben sind im niederdeutschen Original als „*Werken van Jan van Ruusbroec*" (Gent, 1858) in fünf Theilen erschienen. Es sind einzelne Abhandlungen, in welchen er fast immer dieselben Gegenstände behandelt und so ziemlich dieselben Gedanken, die uns bei den spätern Mystikern des Mittelalters begegnen, in mancherlei Variationen wiederholt. Es begegnen uns darunter die Titel: Spiegel des ewigen Heils, über die Vollkommenheit der Söhne Gottes, über die vier feinen Versuchungen, über den Schmuck der geistlichen Hochzeit (welches als sein Hauptwerk gelten kann), über die sieben Wachen, über die sieben Grade (Stufen) der Liebe, Samuel oder Schutzrede über die hohe Betrachtung. Seine Verehrer haben ihn den „*Doctor extaticus*" genannt. Unser geschaffenes Wesen (so lehrt er) hanget in dem ewigen Wesen und ist eins mit Gott; denn es hat ein ewiges Innebleiben in ihm. Der Geist wird die Wahrheit selber, die er begreift; wir werden selber das Licht, wodurch wir sehen und welches wir sehen. In Gott sind vier abgründige Eigenschaften: er fliesst aus der Natur durch Weisheit und Liebe, er ziehet nach Innen durch Einheit und Wesenheit. Die ewige Wahrheit wird aus dem Vater gezeugt, die ewige Liebe fliesst aus dem Vater und Sohn aus. Dies sind die beiden emanirenden Eigenschaften Gottes. Die Einheit der göttlichen Natur zieht die drei Personen durch das Band der Liebe nach Innen, und die göttliche Weisheit fasst die Einheit in einer gewissen Ruhe mit einer gewissen geniessenden Umarmung in wesentlicher Liebe. Dies sind die hineinziehenden Eigenschaften Gottes. In der Seele des Menschen ist ein Dreifaches zu unterscheiden: das sensitive, das vernünftige und das geistige Wesen. Diese drei Theile bilden aber nur Ein Leben; durch das erstere lebt sie im Körper, durch das andere lebt sie in sich selber, durch das dritte lebt sie in Gott, zu welchem der Mensch durch actives, inneres und beschauliches Leben gelangt. Ersteres geht mehr auf das Aeussere in Selbstverleugnung und Uebungen der Busse; die Liebe erst kehrt das Streben nach innen. Wendet sich unser Geist ganz zum göttlichen Lichte, so wird Alles in uns vollendet und zu seinem Ursprung zurückgeführt. Wir werden mit dem Lichte selbst vereinigt und aus demselben über die Natur erhoben und in Gnaden wiedergeboren. Aus dem ewigen Lichte werden vier Lichter in uns geboren: erstens das natürliche Himmelslicht, das wir mit den Thieren gemein haben; zweitens der Glanz des höchsten Himmels, in welchem wir auf eine gewissermassen sinnliche Weise den verklärten Leib Christi und der Heiligen schauen; drittens das geistige Licht oder die natürliche Intelligenz der Engel und Menschen; viertens das Licht der Gnade Gottes. Alles Brot, welches der Herr zu seinem Körper consecrirt, und welches die Priester in der ganzen Welt consecriren, ist seiner Natur nach nur Ein Brot und Eine Materie. Jedes Stückchen Brot und jeder Tropfen Wein enthält den ganzen Christus, der im Himmel ist, wie die Eine Seele ganz und überall im Körper ist, ohne Ort. Wie aber Christus im Himmel mit Händen und Füssen und allen seinen Gliedern im Angesicht der Engel und Heiligen ist, in voller Herrlichkeit, so verändert er den Ort nicht und bleibt immer gegenwärtig.

S.

Saadjah, ben Jôsef al-Fajjûmi (gewöhnlich latinisirt Saadias genannt) war 892 zu Fajjûm in Aegypten geboren, wurde 928 als Vorsteher der jüdischen hohen Schule zu Sôrah an Euphrat, dem damaligen Hauptsitze des Rabbinismus, berufen, welche Stelle er durch Intriguen seiner Gegner verlor, jedoch nach einigen Jahren wieder erhielt.

Dort ist er 942 gestorben. Als Schriftsteller hat er sich zunächst im Gebiete der Exegese des Alten Testaments durch Commentare zum hohen Lied und zum Buche Daniel, ganz besonders aber durch seine arabische Uebersetzung des Pentateuch (der 5 Bücher Mose's) Ruf erworben, welche in die zu Konstantinopel (1546) erschienene Polyglotte übergegangen ist, während seine arabische Uebersetzung des Jesaias 1790—91 durch Paulus herausgegeben wurde. Als Talmudist hat er sich durch verschiedene talmudische Abhandlungen bekannt gemacht. Im Jahr 932—33 schrieb er in arabischer Sprache sein religions-philosophisches Hauptwerk „Von den Glaubenslehren und Meinungen oder vom Glauben und Wissen", welches 1186 durch Jehudah ben Tibbon unter dem Titel „*Sefer ha-emunôth* oder *Emunôth wa-deôth*" in's Hebräische und von Julius Fürst 1845 in's Deutsche übersetzt worden ist. Als Denkgläubiger unter dem Einflusse der arabischen Mutaziliten, der Rationalisten unter den arabischen Mutakallemîn, stehend ist er darin zugleich Vertheidiger des Talmud und Bekämpfer der Karaiten. Er sucht die Vernunftgemässheit der mosaischen und talmudischen Glaubenssätze zu erweisen und die Unhaltbarkeit der entgegenstehenden Dogmen und Philosopheme darzuthun; er kämpft gegen Emanationslehrer und Atomisten, Dualisten und Sophisten, Skeptiker und Scholastiker und sucht die Schöpfung aus Nichts, sowie die Auferstehung der Leiber zu beweisen und verwirft die Lehre von der Seelenwanderung. Das Werk enthält ausser der Einleitung zehn Abschnitte und handelt 1) über die Welt und ihr geschaffenes Wesen; 2) Schöpfer der Dinge ist Einer; 3) über Gesetz und Offenbarung; 4) über Gehorsam und Widersetzlichkeit gegen Gott, die Allgerechtigkeit und Unfreiheit; 5) über Verdienst und Schuld; 6) über das Wesen der Seele und ihre Fortdauer; 7) über Wiederbelebung der Todten; 8) über die Befreiung und Erlösung; 9) über Lohn und Strafe; 10) über die Sittenlehre. Die Philosophie ist, nach Saadjah, blos Dienerin der Religion; aber alle zum Heile der Menschen nothwendigen Erkenntnisse können durch die Vernunft erforscht werden, und Forschen und Suchen nach Beweisen thut der Religion keinen Schaden. Glauben ist die Ueberzeugung, dass ein Gegenstand nach seiner wirklichen Beschaffenheit erkannt wurde, dass der Begriff von einem Gegenstande mit dem Gegenstande, wie er wirklich ist, übereinstimme. Dieses Meinen ist wahr, wenn der Gegenstand und die Vorstellung übereinstimmen; unwahr dagegen, wenn sie differiren. Der Weise geht vom Gegenstand aus und richtet danach seine Begriffe; der Thor dagegen geht von seinen Begriffen aus und meint, dass die Dinge sich nach diesen richten müssen. Gott wusste in seiner Weisheit, dass die durch die philosophische Forschung zu gewinnenden Erkenntnisse erst nach einer gewissen Zeit erlangt werden können. Hätte er uns nun in der Erkenntniss unserer Religion blos auf diese Forschung verwiesen, so würde sie uns so lange fehlen, als das Werk der Speculation nicht zur Vollendung gediehen ist. Deshalb hat er uns durch seine Sendboten in einer Ueberlieferung die Erkenntnisse verkündet und liess uns Zeichen und Wunder zu deren Bestätigung sehen. Nach drei Weisen der Erkenntniss wird etwas für wahr gehalten: erstens nach einem Erkennen des Sichtbaren, zweitens nach einem Begreifen der Vernunft und drittens nach einem erst gefolgerten Begreifen, wozu eine gewisse Nöthigung treibt. Das Erkennen durch die Sichtbarlichkeit ist dasjenige, was der Mensch durch die Unmittelbarkeit der fünf Sinne begreift. Die Erkenntniss durch die Vernunft ist diejenige, welche in der ureignen Anschauung des Verstandes gewonnen wird, z. B. dass die Tugend gut und die Lüge verächtlich ist. Die Erkenntniss der Nöthigung endlich ist eine solche, welche der Mensch annehmen muss, wenn er nicht das durch die Sinne oder durch die Vernunft Begriffene zurückweisen will. Mit diesen drei Arten verbindet die monotheistische Gemeinde noch eine dritte, die wahrheitliche Ueberlieferung, welche aus den drei übrigen gezogen und zur grundlegenden Erkenntniss erhoben wird. Dies sind die leitenden Grundsätze, nach welchen nun die Glaubenslehren abgehandelt werden, sodass die Philosophie in Bezug auf den Glaubensinhalt eigentlich nur das Nachrechnen eines vorliegenden Rechnungsresultates ist.

S. Munk, notice sur Saadia. 1838.
J. Fürst, Glaubenslehre und Philosophie des Saadja. 1845.

Sabunde, Raymund von, siehe Raymund.

Sadolet, Jacob, war 1477 zu Modena geboren und als Secretär bei den Päpsten Leo X. und Clemens VII. thätig, dann Bischof von Carpentras und Cardinallegat bei Franz I. in Paris. Mit Erasmus in freundschaftlichem Briefwechsel stehend, hat er im Kampfe gegen die Scholastik dem Humanismus und der gesunden Philosophie gute Dienste geleistet durch seine Jugendschrift „*Philosophicae consolationes et meditationes in adversis*", obwohl diese erst 1577 gedruckt wurde, besonders aber durch sein Werk „*Phaedrus sive de laudibus philosophiae libri duo*" (1558). Er starb 1547 in Rom.

J. Joly, Etude sur Sadolet. 1857.

Saint-Lambert, Charles François Marquis de, war 1716 zu Vezelis in Lothringen, nach Andern zu Affracourt bei

Nancy geboren, ursprünglich Militär, dann aber im Umgange mit Condorcet, Diderot, Grimm und Voltaire als Dichter und Schöngeist thätig. Er starb 1804, nachdem seine sämmtlichen Werke 1801 in 5 Bänden zu Paris erschienen waren. Sein Hauptwerk hat den Titel „*Principes des moeurs chez toutes les nations*", wovon der „*Catéchisme universel*" den vierten Theil bildet. Dieser schon 1786 vollendete, aber erst 1796 erschienene „allgemeine Katechismus" wollte einen Gedanken zur Ausführung bringen, den d'Alembert am Schlusse seiner *Elémens de philosophie* ausgesprochen hatte. Die Sittenlehre, als Inbegriff der Regeln und Gesetze, welche das menschliche Leben bestimmen sollen, wird auf der Grundlage einer allgemeinen Naturgeschichte des menschlichen Handelns aufgebaut. Die Sittenlehren werden erst als Katechismus in kurzen und leicht fasslichen Lehrsprüchen aufgestellt und dann ein Commentar vorgetragen, welcher die Lehrsätze aus dem Wesen der menschlichen Neigungen und Charaktere begründet.

Saint-Lambert, die Tugendkunst oder Universalkatechismus für alle Völker der Erde, aus dem Französischen (in drei Theilen, 1799 bis 1800).

Saint-Martin, Louis Claude de, stammte aus einer angesehenen adeligen Familie in der Touraine und war 1743 zu Amboise geboren. Seine Mutter hat er wenige Tage nach seiner Geburt verloren, wurde aber später mit liebevoller Sorgfalt von seiner Stiefmutter erzogen und im Collège de Pontlevoy, einer geistlichen Erziehungsanstalt, gebildet. Von schwächlicher Gesundheit, grosser Reizbarkeit und einem zarten, fast mädchenhaften Wesen mit ernster und tief religiöser Geistesrichtung hatte er schon früh, durch Abbadie's Werk „*L'art de se connaître soi-même*" lebhaft angeregt, sich selbst zu beobachten und ein Tagebuch zu führen begonnen. Vom Vater zum Rechtsgelehrten bestimmt, wurde er aus dem Collège auf die Rechtsschule geschickt und erhielt bereits im 18. Lebensjahre zu Tours eine Anstellung. Aber seiner schwärmerischen Geistesrichtung sagte dieser Beruf nicht zu, und er trat im 22. Lebensjahre nach dem Willen seines Vaters als Officier in das Regiment von Foix, welches in Bordeaux lag. Hier wurde er Freimaurer, was alle seine Kameraden waren, von denen er sich jedoch wegen ihres freien Lebens zurückzog. Dort lernte er den in die „höhern Wissenschaften", d. h. Kabbalistik und Mystik eingeweihten Martinez Pasqualis kennen und liess sich in die von denselben gestiftete geheime Gesellschaft der sogenannten Priester aufnehmen. Sein schwärmerischer Lebensdrang nach Selbstbildung und Erforschung der Wahrheit trieb ihn dazu, das Militär zu verlassen und auf Reisen nach England und Italien sich zu begeben, indem er sich mit andern mystischen Gesellschaften in Verbindung setzte, deren Streben nach dem gleichen Ziele zu gehen schien. Er beschäftigte sich mit Somnambulismus und las Swedenborg's Schriften über die himmlische Philosophie. Nachdem er während eines mehrjährigen Aufenthalts zu Lyon in der Freimaurerloge seine Ansichten und Lebensgrundsätze vorgetragen hatte, trat er in seinem 32. Lebensjahre mit einer Schrift hervor, die ihm in der Geschichte der Philosophie seine Stellung als Mystiker und Theosoph gab. Das Buch führte den Titel „*Des erreurs et de la verité ou les hommes rappelés au principe universel de la science, par un Ph.....inc.....*" (1775), was den ungenannten Verfasser als den „unbekannten Philosophen" (*philosophe inconnu*) andeuten sollte, welcher mit seiner Weisheit der in den Irrgängen des Wahns wandelnden Menschheit den Weg zur Wahrheit zeigen wolle. Wenn der Mensch die wahre Erkenntniss, den Strahl des göttlichen Lichtes, nicht von den Menschen erwarten soll, so soll er sie doch durch den Menschen erwarten, in dessen Natur die Hilfsmittel zur Enthüllung der Irrthümer liegen, und sowenig die letztern jemals ganz von der Erde hinweggenommen würden, so seien sie doch von jeher durch einige unter den Menschen erkannt worden. Das Unglück des Menschen in seiner gegenwärtigen Lage bestehe nicht darin, nicht zu wissen, dass es eine Wahrheit gebe, sondern darin, dass er über die Natur der Wahrheit irre gehe. Die Verwirrung wäre vermieden worden, wenn die Menschen das, was ausser dem Menschen ist, durch den Menschen, und nicht umgekehrt den Menschen durch das, was ausser ihm ist, hätten erklären wollen. Er bekämpft die „Philosophie der Materie", wie sie damals in Frankreich im Schwunge war. Nach einem vorübergehenden Aufenthalt in Paris gab Saint-Martin 1782 in Lyon seine zweite anonyme Schrift unter dem Titel heraus: „*Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers*", mit dem Motto „*Expliquer les choses par l'homme et non l'homme par les choses*", welches aus der ersten Schrift des „unbekannten Philosophen" entnommen war. Von der erstern Schrift hatte Matthias Claudius, der Wandsbecker Bote, 1782 eine deutsche Uebersetzung geliefert. Beide Werke des neuen französischen Theosophen legte der Prorector Kleuker in Lemgo seiner im Jahre 1784 anonym herausgegebnen Schrift „Magikon oder das geheime System einer Gesellschaft unbekannter Philosophen" zu Grunde, indem er darin in deutschen Auszügen eine übersichtliche Darstellung der Lehren jenes Mannes gab, welcher sich durch die Weihe seiner geheimen Wissenschaften und Verbindungen höheren hierarchischen Graden, als die äussere Kirche darbot, ein-

verleibt glaubte und die Kirche selbst nur als einen Mitbestandtheil jener allgemeinen und höhern Hierarchie ansah. Im Jahre 1786 fielen die Berliner Aufklärer in der „allgemeinen deutschen Bibliothek“ über das von M. Claudius übersetzte Buch „von den Irrthümern und der Wahrheit“ mit der Behauptung her, dass dasselbe entweder baaren Unsinn oder allgemeine Schalkheit des Jesuitismus enthalte. Man wollte darin eine allegorisch-mystische Anpreisung des Jesuitenordens finden, dessen General in der geheimen Chiffersprache des Buches mit NOM (womit der Verfasser Gott bezeichnete) als „*Nostri Ordinis Mysterium*“ bezeichnet worden sei. Selbst der Göttinger Physiker und Philosoph Lichtenberg hatte bekannt, er könne keine besonders tiefe Weisheit darin finden, das Buch scheine ihm aber geschrieben zu sein, um die sehr weit aussehenden Absichten gewisser Leute zu befördern. Dagegen fand Franz Baader, welcher durch Kleukers „Magikon“ mit St. Martin bekannt geworden war, in dessen beiden ersten Büchern die beiden christlichen Pole, Christus und Satan, richtig vertreten. In dem Buche „von den Irrthümern und von der Wahrheit“ sah er einen Commentar zu den Worten des johanneischen Christus: „Ohne mich könnt ihr Nichts thun!“ Das Buch „*Tableau*“ dagegen wies den jüngern Theosophen Altbayerns auf die „unter uns immer weiter fressende Satansschule“ hin, im Interesse der wahrhaften *science divine* auf die satanische *science coupable*. Seit 1787 hielt sich St. Martin abwechselnd in Rom, Bern, Strassburg, London und Paris, stets im Verkehr mit Männern und Frauen von verwandter Geistesrichtung, auf und setzte seine Arbeiten fort. Beim Ausbruch der französischen Revolution (1789) befand er sich in Italien und eilte nach Paris zurück, um seinen Bürgerpflichten nachzukommen und als Gemeiner bei der Nationalgarde zu dienen. Im Jahre 1790 erschien zu Lyon das Buch „*L'homme de desir, par l'auteur des Erreurs et de la verité*“, welches unter dem Titel „Des Menschen Sehnen und Ahnen, deutsch von A. Wagner“ (1813) erschien. Die unvertilgbare Sehnsucht des Menschen nach Wahrheit beweist ihm die Existenz der Wahrheit und die Erreichbarkeit derselben. Der Vater (sagt er) hat den Sohn geheiligt, der Sohn den Geist, der Geist den Menschen. Der Mensch soll sein ganzes Wesen heiligen; sein ganzes Wesen sollte alle Wirksamkeiten des Weltalls heiligen; die Wirksamkeiten des Weltalls sollten die ganze Natur heiligen, und von da an sollte die Heiligung bis auf die Ungerechtigkeit sich erstrecken. Unser Gott theilt seine Geheimnisse nur denen mit, die sich seinem Dienste weihen; sie sind es, die er seines Geistes, seiner Wissenschaft und Liebe theilhaftig macht. Im Frieden sollen wir sein mit unsern Mitmenschen, im Krieg mit uns selbst. Kann unser Geist in Rücksicht auf die Materie nicht fünf Stufen einnehmen? Auf der ersten und höchsten bemerkt er nicht, dass sie vorhanden sind. Auf der zweiten bemerkt er es, aber er seufzet und er sieht, wie missgestaltet sie ist, und wie nachtheilig die Sinnenherrschaft der Geistesherrschaft ist. Auf der dritten Stufe steht er im Gleichgewicht mit ihr, er hängt an ihr und findet darin seine Freude. Aber es ist eine trügerische Freude; denn seine Natur beruft ihn zu Freuden anderer Art. Auf der vierten Stufe wird er Knecht der Materie und seiner Sinne und findet mehr Ketten, als Freuden; denn sie ist ein gebieterischer Herr, der Nichts von seinem Rechte nachlässt. Auf der fünften Stufe findet er nur innere Vorwürfe, Leiden, Angst und Verzweiflnng; denn das ist die fernste Frucht und das letzte Ziel, wohin die Materie den führt, der sich ihr verähnlichte. Da sind nicht mehr Freuden, nicht mehr Knechtschaft, da ist ein Schreckensverein der Beraubung und der wildesten Schmerzen. Gehe den umgekehrten Gang, und du wirst sehen, dass die ewige Ordnung immer mehr ihre Wahrheit und Richtigkeit offenbart, je weiter sie fortschreitet. Durch Scheidung von der höchsten Glorie entstanden die zeitlichen Dinge; im Augenblicke des ersten Verbrechens sind alle Welten undurchsichtig und der Schwere unterworfen worden; das Verbrechen hatte die Worte des Lebens gleichsam gerinnen, die ganze Natur stumm gemacht. Können wir denn, ohne unsinnig zu sein, einen andern Zweck bei der Erforschung der göttlichen Werke haben, als einen weisen, sittlichen und geistigen? Hat aber Gott einen sittlichen Zweck bei seinen Werken gehabt, so erfragt ihn doch an der Endursache dieser Werke und nicht an ihrem Bau, welcher sie nicht kennt, noch sie auch lehren könnte.

Im Jahr 1792 erschien in Paris die kleine Schrift „*Ecce homo*“ (Sehet da den Menschen, aus dem Französischen des St. Martin, 1819) mit dem Zusatze auf dem Titelblatte: „*opuscule composé à l'intention de Madame de Bourbon, réfutation des écoles de thaumaturges et de la théurgie violente*“. Wie viele Verehrer und Freunde St. Martin in angesehenen und vornehmen Kreisen auch fand, so machte er doch besonders bei Frauen Glück, und er selbst schreibt in seinen Tagebüchern: Ich verabscheue den Geist der Welt und dennoch liebe ich die Welt und die Gesellschaft. Die Frau hat in sich einen Focus der Empfindung, der in ihr arbeitet und sie beunruhigt; sie fühlt sich nicht behaglich, bis dieser Focus seinen Brennstoff findet: was daraus wird, darauf kommt es ihr nicht an. Die Männer, die noch im Noviziat sind, werden durch diesen Focus

leicht angezogen und ahnen nicht den Schlund, der dahinter steckt. Sie glauben über intellectuelle Wahrheiten zu reden, während doch nur das davon aufgenommen wird, was auf die Empfindung Bezug hat. Die Frau lässt Alles gelten, wenn es ihr nur als Brennstoff dient; man muss sich in Acht nehmen vor diesen Schmelzöfen!" Nach seiner Rückkehr von Reisen hatte St. Martin zu Paris im Hause der Herzogin von Bourbon gelebt, die ihn mit Güte überhäufte und ihn gewissermaassen als ihren Haustheosophen ansah. Im Jahre 1795 sprach er seine politischen Ansichten in einem interessanten Schriftchen aus: *„Lettre à un ami, ou considérations politiques, philosophiques et réligieuses sur la révolution française"*, welches von Varnhagen von Ense (St. Martin's Sendschreiben an einen Freund oder höhere Betrachtungen über die französische Revolution in „Denkwürdigkeiten und vermischte Schriften, Bd. VI, S. 411—505) in's Deutsche übersetzt worden ist. Dieses Sendschreiben war in seiner Heimath Amboise abgefasst, wohin sich St. Martin im Jahre 1794 in Folge einer gegen die Adeligen erlassenen Verfügung zurückgezogen hatte. Er wurde zu Amboise zum Professor an der neugegründeten Normalschule erwählt und trat als solcher mit einer Rede gegen den Sensualisten Garat auf, während er mit Mangel zu kämpfen hatte. Eine andere kleine Schrift erschien 1797 unter dem Titel *„Eclair sur l'association humaine"*, die eine Fortsetzung seiner politischen Betrachtungen war. Nachdem sich die politischen Stürme beruhigt hatten, war der Theosoph wieder in seinen Freundeskreis nach Paris zurückgekehrt und lebte auch im grossen Weltverkehr still und zurückgezogen seinen Studien. Er hatte Deutsch gelernt, um die Schriften des *„Philosophus teutonicus"* Jacob Böhme lesen zu können, von welchen er nachmals mehrere übersetzte. Bei seinen Lebzeiten erschienen *„L'aurore naissante ou la racine de la philosophie"* (1800) und *„Les trois principes de l'essence divine"* (1802, in zwei Bänden). Dazu wurden nach seinem Tode noch veröffentlicht *„De la triple vie de l'homme, traduction revue par M. Gilbert"* (1809) und *„Quarante questions sur l'âme"* (1807). Nachdem St. Martin in der Schrift *„Le nouvel homme"* (1796) so ziemlich seine ganze Religionsphilosophie dargestellt hatte, deren Schlüssel er mit dem vorgesetzten Motto bezeichnete: „Wir können nur in Gott selbst lesen", gab er im Jahre 1800 wiederum als der „unbekannte Philosoph" das Werk heraus: *„De l'esprit des choses ou coup-d'oeil philosophique sur la nature des êtres et sur l'objet de leur existence"*, welches auf Veranlassung des Münchener Theosophen Franz Baader, mit einer Vorrede desselben, von G. H. von Schubert unter dem Titel „Vom Geist und Wesen der Dinge, oder philosophische Blicke auf die Natur der Dinge und den Zweck ihres Daseins" (in zwei Theilen, 1811 und 1812) in's Deutsche übersetzt wurde. Der Mensch wird darin überall als die Lösung des Welträthsels betrachtet, da ja (wie das der Schrift vorgegesetzte lateinische Motto besagt) der Geist des Menschen der Spiegel der Dinge des Weltalls ist. Es kann nicht umsonst sein (heisst es darin), dass der Geist des Menschen so sehnlich nach einem Ruhepunkt verlangt, in welchem alle seine Anlagen, alle Bestrebungen seiner Natur volle Befriedigung fänden. Er fühlt die Nothwendigkeit, irgend eine vollkommene, klare Gewissheit in sich aufzufinden, die ihn von den Qualen der Unsicherheit, welcher er sich sonst von allen Seiten ausgesetzt sieht, errette, kurz, er verlangt von ganzer Seele nach Wahrheit, nach vollkommener Wahrheit. Und dieses Verlangen für sich allein beweist, dass der Mensch in sich selber Spuren jener Wahrheit finden und ein sicheres Vorgefühl derselben haben müsse, wie wenig er auch im Stande sei, sich Rechenschaft davon zu geben. Bei jedem Vorgefühle, das wir haben, liegt etwas schon wirklich in uns Vorhandenes zu Grunde, wäre es auch getrübt; desshalb dürfen wir auch unser brennendes Verlangen nach Wahrheit und die unbestimmte Kenntniss von ihr für einen Beweis des Daseins derselben halten. Wenn innere Verwandtschaft Vereinigung fordert und ohne solche zur Pein wird, so muss nothwendig jene höchste Wahrheit ihrer Natur nach ein beständiges Streben haben, in dem Menschen jenen naturwidrigen Zustand aufzuheben. Jeder lichte Strahl, der mein Denken erhellet, entzündete sich erst durch die Verbindung mit dem ausser ihm befindlichen Lichte, und öfter, wenn mein Geist dieses Licht sucht, wird er sich deutlich bewusst, dass dasselbe etwas ganz von ihm Unterschiedenes, wenn auch ihm Homogenes ist. Empfindung bezeichnet also das Resultat der Vereinigung zweier von einander verschiedener und getrennter Wesen, die Wechselwirkung zweier einander ähnlicher, aber von einander abgesonderter Kräfte. Nur aus der innigen Vereinigung derselben kommen uns Empfindung, Idee, Urtheil und jeder moralische Eindruck. Das Prinzip der Dinge ist wesentlich gut und besteht in so schöner Harmonie, dass es sich nicht selber betrachten kann, ohne sich zu lieben, und indem es vermögend und fruchtbar ist, muss es zugleich ein Quell der höchsten Lebenserzeugung sein. In dieser wirken drei ewig mit einander verbundene Grundkräfte nach ihren unwandelbaren Eigenschaften, indem sie in wechselseitiger Anziehung ewig sich selbst gebären und so eins aus dem andern auf immer Dasein erhalten und leben. Der

Grund, warum Gott Millionen geistiger Wesen erschuf, war dieser, damit er in ihrem Dasein ein Bildniss seiner eignen Selbsterzeugung hätte; denn ohne dies würde er sich selbst nicht kennen, weil er unaufhörlich nur vorwärts wandelt. Auch dann noch, wenn schon jene unzähligen Spiegel von allen Seiten seine Strahlen auffangen und jeder sie auf eine eigenthümliche Weise zurückstrahlt, vermag er sich nur in seinen Wirkungen zu erkennen, und ein undurchdringliches Geheimniss verhüllt sein inneres Centrum. Dem Menschen, der mit dem Weltall einen gleichen Beruf hat, ist über sein eignes Wesen eine Obergewalt gegeben, welche dadurch, dass sie das ihm aufgetragene Tagewerk vermehrt, ihm zugleich auch ungemein erfreuende Aussichten eröffnet. Er soll nämlich nicht allein seinen Körper erneuern und demselben alle Eigenschaften der einfachen und reinen Ursubstanz zurückgeben, sondern auch die göttliche Wurzel seines denkenden Wesens soll er wiederum zum Ebenbilde eines ewigen Ursprungs umschaffen, damit dasselbe auf diese Weise fähig werde, seinen Durst nach Bewunderung zu stillen und jene göttlichen Wunder selbst zu betrachten, die ihm verwandt sind und die es deshalb einzig im ganzen Weltall zu empfinden und zu bewundern vermag. Jene Wiedererneuerung besteht aber nur darin, dass er sein Gemüth aus derjenigen Bewunderung, die ihn unter die Trugbilder einer niedern Region herabgestürzt hat, erhebe und es in die höhere Region einer lebendigen und belebenden Bewunderung zurückführe, welche ihn, wenn er sich in ihr zu erhalten verstanden hätte, mit einer Fülle von Wohlthaten überhäuft haben würde. Desshalb geräht der Geist des Menschen, wenn er sich aus der Region der wahrhaften Bewunderung verirrt, in ein Labyrinth von Irrthum und Unwissenheit. Eben dadurch, dass der Mensch das einzige von der Hand Gottes geschriebene Werk ist, wird er auch das natürlichste und einzige Medium zwischen Gott und der Welt. Er ist das Gesetzbuch Gottes und war ursprünglich bestimmt, über die Erhaltung des göttlichsten Gesetzes bei den Bewohnern aller verschiedenen Regionen zu wachen. Er ist das einzige Wesen, in welchem Gott wohnen kann, weil er das einzige Buch ist, welches der lebendige Geist selber erfüllt. Desshalb sucht Gott sosehr sich in dem Menschen selber zu gestalten, damit der Mensch, wenn er lebhaft in sich das Leben, die Kräfte und die Eigenschaften Gottes empfindet, hernach wie ein lebendes Buch von allen diesen Wundern erzählen kann. Hierdurch bekämpft sich zugleich das falsche und thörichte System jener blinden Philosophie, welche das Böse zum Ursprung des Guten machen will, das Dunkel zum Ursprung des Lichtes, die Schatten im Gemälde zum Ursprung der lichten Farben, die Null zum Quell der Zahlen, das leblose Aggregat einer todten Materie zum Erzeuger lebendiger organischer Wesen. Die Zahlen sind nur eine Uebersetzung der Wahrheiten und Gesetze, deren Grundtext in Gott, im Menschen und in der Natur erhalten ist. Gott kann die Zeit blos durch Schmerzen zu ihrem Ziele führen, weil die Zeit eine Thräne Gottes ist. Nur die Thränen der Schmerzen, die wahren Thränen der Zeit, werden uns bleiben und zu Leben werden, während von allen Freuden dieser Zeit keine Spur zurückbleibt. Könnten wir uns erst ganz davon überzeugen, dass unsere Existenz weder in der Zeit, noch im Raume, sondern in Affectionen besteht, so würden wir erkennen, dass wir gleich dem Urquell, aus welchem wir entsprangen, weder dem Raume noch der Zeit angehören, sondern so, wie Er, ohne Raum und Zeit sind. Wir wechseln im Tode blos die Hülle, und unser ganzes Leben, wenn wir es weise anwenden, hat keine andere Bestimmung, als uns jenes neue Gewand zu bilden.

Im Jahr 1802 liess der „unbekannte Philosoph“ sein bedeutendstes Werk erscheinen unter dem Titel *„Le ministère de l'homme esprit“*, welches unter dem Titel „Der Dienst des Geist-Menschen“ 1845 in's Deutsche übersetzt wurde. Descartes (sagt der Mann der Sehnsucht) hat der Naturwissenschaft dadurch einen wesentlichen Dienst erwiesen, dass er die Algebra auf die materielle Geometrie anwandte. Ich weiss nicht, ob ich nicht dem Denken einen ebenso grossen Dienst erweise, wenn ich den Menschen, wie in allen meinen Schriften geschehen ist, auf jene Art lebendiger und göttlicher Geometrie anwende, welche alle Dinge umfasst und als deren wahre Algebra und allgemeines analytisches Werkzeug ich den Geist-Menschen betrachte. Der Mensch ist ein Wesen, das bestimmt ist, Gott fortzusetzen, wo er sich nicht mehr durch sich selbst erkennbar macht. Der Mensch setzt Gott nicht fort in dessen radicaler und göttlicher Ordnung oder in seinem undurchdringlichen Ursprung, weil Gott hier nie aufhört, sich durch sich selbst erkennbar zu machen, indem er dort seine geheime und ewige Erzeugung bewirkt. Wohl aber setzt der Mensch Gott fort in der Sphäre der Offenbarungen und Emanationen, weil sich Gott hier nur durch seine Nachbilder und Stellvertreter erkennbar macht. Er setzt ihn fort oder, wenn man will, er fängt ihn von Neuem an, wie eine Knospe oder ein Keim einen neuen Baum anfängt, indem er unmittelbar und ohne Zwischenglied aus diesem Baum entspringt. Er erneuert ihn, wie ein Erbe seinen Vorfahren erneuert oder wie ein Sohn seinen Vater, jedoch mit dem Unterschiede, dass in der geistigen Ordnung das Leben in der Quelle bleibt, aus der es entsprang, weil

diese Quelle einfach ist, während in der materiellen Ordnung das Leben nicht in der Quelle bleibt, die es erzeugt, da diese Quelle gemischt ist und nur, indem sie sich theilt, zu zeugen vermag. Durch das Eindringen des Geistes in uns und durch den Aufschwung unsers eignen Geistes können wir die Action der Dinge werden, weil wir durch diesen Aufschwung ein jedes Princip von seinen Hüllen befreien und es seine Eigenschaften offenbaren lassen, so dass es in uns bewirkt, was das Athmen in den Thieren oder die Luft in der Natur bewirkt. Die ganze Natur gleicht einem stummen Wesen, das durch seine Bewegung, so gut es kann, uns die Hauptbedürfnisse schildert, von denen es verzehrt wird; da aber das Wort fehlt, so bleibt ihr Ausdruck immer hinter ihrem Verlangen zurück und lässt stets mitten durch ihre Freuden einen gewissen ernsten und traurigen Zug durchblicken, der uns hindert, unsere eignen Freuden zu geniessen.

Der Verfasser des „Menschen der Sehnsucht" und des „Geist-Menschen" hat das Herannahen seines Todes geahnt und seinen Freunden angekündigt; er sah mit ruhigem Bewusstsein seine letzte Stunde kommen und starb am 13. October 1804 zu Aunay bei Chatillon im Landhause des Senators Lenoir-Larothe, wohin er an demselben Tage aus Paris zum Mittagsessen gekommen war. Die *„Oeuvres posthumes de Mr. de Saint-Martin"* erschienen 1807 in zwei Bänden, deren erster unter dem Titel „Des französischen Philosophen Louis Claude de St. Martin nachgelassene Werke, aus der Urschrift und mit Anmerkungen von W. A. Schickedanz" (1837) in's Deutsche übersetzt wurde. Sie enthalten seine Tagebücher, kurze Sätze und Bemerkungen und Bekenntnisse und sind die beste Einführung zur Kenntniss seiner eigenthümlichen Anschauungen und Lehren. Ein anderes *„oeuvre posthume"* erschien unter dem Titel *„Des nombres, par Saint-Martin, auteur de l'ouvrage intitulé: Des erreurs et de la verité"* (1843). Die Zahlen gelten ihm nur als die abgekürzte Uebersetzung oder die consisere Sprache (Zeichensprache) jener Wahrheiten und Gesetze, deren Text und Ideen sich in Gott, dem Menschen und der Natur finden, weshalb er die Zahlen auch als die Weisheit der Wesen bezeichnet, welche sie hindert, dass sie nicht närrisch werden. Er will aber einen Unterschied zwischen wahren und falschen Zahlen gemacht wissen. Jene bringen immer die Ordnung, die Harmonie und das Leben hervor, und wenn sie sich in freien Wesen alteriren, so ändern sie so sehr ihren Charakter, dass eine andere Zahl es ist, die ihre Stelle einnimmt, während denn doch ihre *„essence"* und ihr *„titre radical"* dieselben bleiben, weil sonst Confusion an die Stelle träte. Die falschen Zahlen produciren nicht und haben nur die Macht, das Wahre nachzuäffen, obwohl sie zuweilen auch als Werkzeuge der Gerechtigkeit oder der *„restauration"* dienen, und wo sie für sich allein wirken, können sie Nichts als ihre eigene *„inquité"* wirken. Nichts kann ohne Zahl sein und Gott selbst hat seine Zahl, aber die Gotteszahl ist nicht Gott, wie überhaupt kein Wesen seine Zahl ist. Uebrigens sind Gewicht, Zahl und Maass nur für die Zeit; in der göttlichen Region sind die Zahlen weder getrennt, noch unterschieden, sondern sind Eins; in der Geistesregion sind sie unterschieden, nicht getrennt; aber die Zahlen der göttlichen Ordnung müssen ihre Bilder und Repräsentanten in der Geistes- und der Naturregion haben. Ausführlich lässt sich dann St. Martin über den Geist der Zahlen 1, 2 und 3 aus, erörtert den Sinn der Bibelworte „Tausend Jahr sind vor Gott wie Ein Tag", untersucht die Operations-Elemente des Messias, die geistige und circuläre Progression des Quaternars in dem geistig-göttlichen Zirkel und sucht die Frage zu beantworten, woher die Zahlen ihre Qualität haben. Der Münchener Theosoph Franz von Baader hat sich die Mühe genommen, aus dieser von St. Martin hinterlassenen mystisch-phantastischen Zahlenphilosophie Auszüge zu machen, bei welcher jedoch für die gewöhnlichen Menschenkinder alle Philosophie aufhört. Ueberhaupt gehörte Baader zu den Hauptverehrern und Nachfolgern des *„Philosophe inconnu"* und hat „Erläuterungen zu den sämmtlichen Schriften St. Martin's" hinterlassen, welche als zwölfter Band der sämmtlichen Werke Baader's von Baron Friedrich von Osten-Sacken auf Wormen in Kurland (1860) herausgegeben worden sind. St. Martin's Lehren bilden kein zusammenhängendes Ganze, sondern ein buntes Gemisch von gnostischen, neuplatonischen und kabbalistischen Anschauungen. Auf dem Grunde seines religiös erregten, schwärmerischen Gemüthslebens erhebt sich die lodernde Feuersäule einer trüben, überschwänglichen und wilden Phantasie mit ihren willkürlichen Gebilden. Ich sehe (sagt er) Gott in meinem eignen innern Wesen durch eine thätige geistige Handlung, welche der Keim des Wissens ist. Sein Standpunkt ist ein theosophischer Spiritualismus; er wollte aber nicht Spiritualist, sondern Divinist genannt sein.

L. Moreau, le philosophe inconnu. Reflexions sur les idées de L. Cl. de Saint-Martin le théosophe. 1850.

E. Caro, essai sur la vie et la doctrine de St. Martin le philosophe inconnu. 1852.

J. Matter, Saint Martin le philosophe inconnu, sa vie et ses écrits, son maitre Martinez et leur groupes d'après des documents inédits 1862. Correspondance inédite de St. Martin, publiée par Schauer. 1862.

Saisset, Emile Edmond, war 1814 in Montpellier geboren, in der Normalschule

zu Paris ein Schüler von Cousin und Jouffroy und lehrte dann zu Cahors, Caën und Paris Philosophie, seit 1856 als Nachfolger Damiron's, dessen Lehrstuhl er bis zu seinem im Jahr 1863 erfolgten Tode inne hatte. In seinen philosophischen Anschauungen ein treuer Schüler Cousin's, zeigt er sich als Gegner der theologischen Schule in Frankreich, wie der pantheistischen Richtung, im Sinne der sogenannten eklektischen Schule. Nachdem er als Schriftsteller zuerst mit einer französischen Uebersetzung der „*Oeuvres de Spinoza*" (1842) hervorgetreten war, wozu 1863 ein dritter Band als Nachtrag hinzukam, erschien 1843 sein „*Essai de philosophie et de la religion au 19. Siècle*", 1857 sein *Discours sur la philosophie de Leibniz*; darauf folgten *Mélanges d'histoire, de morale et de critique* (1859), dann *Précurseurs et disciples de Descartes* (1862) und eine in der „*Revue des deux mondes*" (Vol. 37, 1862) erschienene Abhandlung über „*Maimonide et Spinoza*". In seinem Todesjahr erschien noch *L'âme et la vie* (1863).

Salat, Jacob, war 1766 zu Abbtsgemünd bei Ellwangen geboren, seit 1801 Professor der Moral und Pastoraltheologie am Lyceum in München, seit 1807 Professor der Theologie in Landshut, später in München, wo er 1851 starb. Er hat mit dem Theatiner Cajetan von Weiller gemeinsam 1804 und 1805 die Schrift „Geist der allerneuesten Philosophie der Herren Schelling, Hegel und Compagnie", in zwei Bänden herausgegeben, worin Beide ihrem Hasse gegen die Natur- und Identitätsphilosophie Luft machten. Ohne eigentliche Originalität zwischen Kant und Jacobi in der Mitte stehend, hat sich Salat einen oberflächlichen Rationalismus und aufgeklärten Katholicismus zurecht gemacht, welcher gleichermassen gegen den katholischen Obscurantismus, wie gegen die nach kantischen philosophischen Systeme Front machte. In seinen ausserordentlich zahlreichen Schriften hat er als ein Mann der rechten Mitte, wie er meinte, gegen die Extreme einer einseitigen Verstandesphilosophie oder den Standpunkt des Intellectualismus und einer Verachtung des Verstandes oder den Mysticismus gekämpft. Wie er selbst gern Polemik übte und nicht blos gegen Schelling und Hegel, sondern auch gegen seine bayerischen Landsleute Schubert, Baader, Eschenmayer und andere schrieb, so wurde er auch selbst vielfach angegriffen, zuletzt aber ignorirt. Die verschiedenen Verhältnisse, in denen der Mensch zur Natur, zu andern Menschen und zu Gott steht, geben ihm den Eintheilungsgrund für die Philosophie in Moral-, Rechts- und Religionsphilosophie, zu denen die Psychologie die propädeutische Einleitung bildet. Indem er im Sinne Jacobi's eine innere Vernunftoffenbarung festhält, sollen Sinn und Vernunft den Stoff liefern, den der Verstand zu bearbeiten habe. Unter seinen Arbeiten sind noch am Geniessbarsten die „Moralphilosophie" (1809, in 3. Auflage 1821) und der nach der dritten Auflage gemachte Auszug daraus: „Grundlinien der Moralphilosophie" (1827), sowie das „Lehrbuch der höhern Seelenkunde oder die psychische Anthropologie" (1820, in 2. Auflage 1826) und ein Auszug daraus „Grundlinien der psychischen Anthropologie" (1827).

Sales (Delisle de) Jean Baptiste Isoard, war 1743 zu Lyon geboren, früh in den Verein der Oratorier getreten, von denen er sich jedoch bald wieder lossagte, um in Paris sein Glück zu versuchen. Wegen einer von ihm veröffentlichten Schrift angeklagt, die Interessen der Religion und Sitten geschädigt zu haben, wurde er 1797 gefänglich eingezogen. Als er später frei geworden war, ging er auf Voltaire's Rath nach Berlin, ohne jedoch dort eine Stellung erhalten zu können. Nach Paris zurückgekehrt, kam er 1794 abermals vorübergehend in Haft, wurde jedoch 1795 Mitglied des Nationalinstitutes in der Klasse der moralischen und politischen Wissenschaften, wurde jedoch wegen seiner Opposition gegen die Regierung wieder ausgeschlossen. Wie er selbst ausserordentlich viel und vielerlei (auch eine Urgeschichte der Welt und eine Weltgeschichte) geschrieben hat, so brachte er anch eine Büchersammlung von 36,000 Bänden zusammen. Am Meisten Erfolg hatte sein Werk *Philosophie de la nature* (1770), welches bis zum Jahr 1804 sieben Auflagen erlebte und sich von ursprünglich 6 allmälig auf 10 Bänden vermehrte. Ohne Ordnung, Methode und Zusammenhang ist darin Alles bunt durch einander in einem gespreizten und schwülstigen Styl abgehandelt. In der Psychologie von Descartes und Locke ausgehend und zwischen Sensualismus und Spiritualismus schwankend, lässt er die Moral mit Helvetius in der Selbstliebe wurzeln und gründete darauf seine *Philosophie du bonheur* (1796, 2 vols) und seine Theodicee *Mémoire en faveur de Dieu* (1802).

Sallûstios, ein Neuplatoniker war ein Freund des nachmaligen Kaisers Julianus (Apostata), welcher ihm seine vierte Rede gewidmet hat und ihm während seiner kurzen Regierungszeit (361—363 nach Chr.) einige Staatsämter übertrug. In seinem Werke „Von den Göttern und der Welt" stellte er die auf Wiederherstellung der heidnischen Volksreligion bezüglichen Lehren der Schule Jamblich's zusammen, deren Inbegriff ohne philosophisches Interesse ist. Ein anderer Sallûstios war ursprünglich ebenfalls Neuplatoniker, Anhänger des Proklos, trennte sich aber von diesem, ergab sich einer asketischen Lebensweise im Sinne der

Kyniker und bekämpfte die heidnische Volksreligion.

Samuel, ben Jehûdah ben Meschullam, war 1294 in Marseille geboren und lebte abwechselnd in Murcia und Tarascona in Spanien, später in verschiedenen Städten Frankreichs und starb 1370 in Marseille. Handschriftlich in Paris vorhanden sind von ihm eine hebräische Uebersetzung der Abhandlung des Alexander aus Aphrodisias über die Seele und ein Auszug des Organon's von Ibn Roschd.

Samuel ben Tibbon, ein Sohn des berühmten Uebersetzers Jehudah ben Tibbon, lebte in den Grenzjahrzehnten des 12. und 13. Jahrhunderts und hat ebenfalls hebräische Uebersetzungen (des Maimonides, Alfarabi, der aristotelischen Schrift über die Meteore) geliefert, die jedoch nur zum Theil gedruckt sind.

Samuel Zarza (Çarça), genannt Ibn Sneh, lebte in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in der Provinz Valencia in Spanien und schrieb einen philosophischen Commentar zum Pentateuch unter dem Titel *Mekôr chajîm* (1559 in Mantua gedruckt), worin er die Ansichten früherer jüdischer Schriftsteller zusammenstellte, ausserdem unter dem Titel *Michlal jôfî* (Inbegriff des Schönen) einen in der Bodleianischen Bibliothek zu Oxford handschriftlich befindlichen philosophischen Commentar zu einigen talmudischen Tractaten, worin er sich in der Methode an Maimonides anschliesst.

Sanchez, Franz, (lateinisch Sanctius) war um das Jahr 1552 zu Bracara in Portugal, nach Andern in Tuy an der portugiesischen Grenze als der Sohn eines jüdischen Ärztes geboren, hatte in Bordeaux, wohin sein Vater ausgewandert war, seine Studien gemacht, dann mehrere italienische Universitäten besucht und sich auch einige Zeit in Rom aufgehalten. Im Jahr 1578 liess er sich bei der berühmten Arzneischule in Montpellier aufnehmen, wo er Doctor der Medicin wurde und einige Zeit diese Wissenschaft lehrte. Später liess er sich in Toulouse nieder, wo er zuerst Vorsteher eines Krankenhauses, dann Lehrer der Philosophie und Medicin wurde und 1632 starb. Durch seine schon im Jahre 1576 vollendete Schrift „*Quod nihil scitur*“, die jedoch erst 1581 zu Lyon im Druck erschien, hat er sich als Skeptiker, mit dessen Widerlegung sich ein Jahrhundert später Ulrich Wild (1664) und Daniel Gartmarck (1665) befassten, einen Platz in der Geschichte der Philosophie erworben. Ausserdem wurden einige von ihm hinterlassene Abhandlungen philosophischen Inhalts, worunter sich ein Commentar zur Physiognomik des Aristoteles und zu dessen Schrift über die Länge und Kürze des Lebens, sowie eine Schrift über Traumweissagung befinden, unter dem Titel „*Francisci Sanctii tractatus philosophici*“ (1649) gedruckt. Er trat im Zeitalter der absterbenden Scholastik als Vertheidiger freier Forschung gegen die despotische Herrschaft der Autoritäten, namentlich des Aristoteles, mit einem lebhaften Drange nach ernstem Prüfen und Forschen auf, schliesst aber seine kritischen Ueberlegungen stets mit dem Bekenntnisse, dass alles menschliche Wissen nur Stückwerk sei. Das ist (sagt er) der Lohn der vergeblichen und eiteln Mühen, beständigen Nachtwachen, Arbeit, Sorgen und Kummer, Einsamkeit, Entbehrung aller Lust, ein Leben ähnlich dem Tode; indem man mit den Todten lebt, kämpft, spricht, denkt, lässt man die Lebenden, lässt man die Sorge um sein zeitliches Gut; indem man den Geist anstrengt, zerstört man den Körper. Dem folgen Krankheiten, oft Wahnsinn und immer Tod. Und nur dadurch überwindet die arge Mühsal Alles, dass sie das Leben raubt, den Tod beschleunigt, der von Allem befreit. Alles überwindet nur, wer da stirbt. Sanchez streitet gegen die thörichten, spitzfindigen und unnützen Erfindungen der Dialektiker und geschwätzigen Sophisten, er bekämpft den Aberglauben in allen seinen Gestalten, ohne sich zu bestimmtern positiven Anschauungen zu erheben, als sie mit der allgemeinen Grundlage seiner Weltanschauung als einer „christlichen Philosophie“ gegeben sind, welcher der Gottesglaube ebenso feststeht, wie die Selbständigkeit der vom Körper unterschiedenen Seele. In seiner Hauptschrift „*Quod nihil scitur*“ sucht er nachzuweisen, dass das, was man gewöhnlich für Wissenschaft hält, keine Wissenschaft sei, dass man überhaupt eigentlich Nichts weiss und „nicht einmal dies weiss ich, dass ich Nichts weiss!“ Die Wissenschaft ist die vollkommene Erkenntniss einer Sache; dass indessen eine solche nicht möglich ist, ergiebt sich aus der Ueberlegung über „Sache“, über „Erkenntniss“ und über „vollkommen“. Die Sachen oder Dinge sind unendlich an Zahl; wie wäre es aber möglich für uns, Unendliches zu erkennen. Wollten wir jedoch auch zugeben, dass die Dinge endlich an Zahl seien, so hätten wir damit doch Nichts gewonnen. Jedes Ding kann nur im Zusammenhange mit allen übrigen vollkommen erkannt werden; wer aber wäre im Stande, Alles zu erkennen, alle Wissenschaften zu umfassen? Ja selbst nur das Allgemeine derselben, die Gattungen und Arten, was sind sie anders als Phantasiebilder, Erdichtungen? Es giebt in Wirklichkeit nur Einzelwesen, die wir vollkommen erkennen müssten, wenn es eine Wissenschaft geben sollte, und wer vermöchte dies? Wie wenig vermögen wir die trennende Schranke zu überwinden, welche Raum und Zeit zwischen uns und so vielen Dingen aufrichten? Wie viel haben sich die Philosophen über die Frage gestritten, ob die Welt ewig sei

oder einen Anfang genommen habe; die Offenbarung allein hat uns darüber aufklären können. Die einen Dinge befinden sich in einem beständigen Flusse des Werdens und Vergehens, andere wiederum sind von ununterbrochener Dauer; von letztern können wir uns keine Rechenschaft ablegen, weil unser Leben nicht beständig dauert, von erstern nicht, weil sie niemals ganz dieselben bleiben. Manche Erkenntnissgegenstände sind zu gross, andere zu klein für unsere Erkenntniss. Gott z. B., das unendliche Wesen, hat kein Maass, keine Grenze, wir können ihn also auch nicht mit unserm Geiste umfassen; dagegen sind die Accidentien fast Nichts; wie sollten wir also ihre Natur vollkommen entwickeln können? In Hinsicht auf das Erkennen selbst ist ebenso wenig das Ziel zu erreichen. Erkennen heisst, das Wesen des Gegenstandes vollkommen erfassen und durchdringen, mag es nun durch die Sinne vermittelt und auf die Aussendinge gerichtet sein oder unser Inneres zum Gegenstande haben oder endlich als discursives Erkennen auf die äussere und innere Erfahrung gestützt mittelst der Verstandesthätigkeit gewonnen werden. Durch die Sinne erkennen wir nur die Accidentien, aber Nichts vom Wesen der Dinge, und wie oft werden wir durch die Sinne getäuscht. Keine bessere Ausbeute liefert uns die Selbsterkenntniss; die innern Erscheinungen entbehren der bestimmten und festen Umgrenzung und unsere Vorstellung von ihnen geht in's Unbestimmte. In der discursiven Erkenntniss endlich, die der Verstand auf der Grundlage der Erfahrung durch Abstraction und Schlussfolgerung gewinnen soll, ist Alles Nichts, als Verworrenheit, Perplexität und Ungewissheit. Endlich aber fehlt in unserer Erkenntniss allenthalben die Vollkommenheit; weder das Subject des Erkennens, der Mensch, ist vollkommen, sondern nach Seele wie nach Leib unvollkommen, und in Rücksicht auf das Erkenntnissobject häufen sich so viele Hindernisse von aussen an, dass auch von dieser Seite an eine Vollkommenheit der Erkenntniss nicht zu denken ist, dass es der Mensch zu keinem eigentlichen Wissen bringen kann. Unzweifelhafte Wahrheit bietet nur der christliche Glaube, der uns allein aus der Unruhe des Zweifels rettet. Wir müssen unsere schwache und trügerische Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefangen geben.

L. Gerkrath, Franz Sanchez. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Bewegungen im Anfang der neuern Zeit (1860).

Saturninos aus Antiochia (in Syrien) lebte und lehrte daselbst zur Zeit des Kaisers Hadrian und hatte ein gnostisches System aufgestellt, welches den Gegensatz zwischen Gott und Satan an die Spitze stellt, mit welchem letztern die vom „unbekannten Vater" geschaffenen sieben Planetengeister, die mit dem Judengott an der Spitze das untere Aionen-Reich beherrschen, in vergeblichem Kampf begriffen sind, um sich das Licht des ihnen fernstehenden unbekannten Vaters anzueignen. Nach dem Bilde der ihnen vorschwebenden Lichtgestalt schaffen sie den Menschen; aber dagegen lässt Satan ein anderes materielles und böses Menschengeschlecht entstehen, um das mit dem göttlichen Lichtgeist beseelte Menschengeschlecht zu bekämpfen. Um letzteres aus der Gewalt des Satans und dem Dienste der Gestirngeister zu befreien, sendet der unbekannte Gott den Aion Nûs in die Welt, welcher in einem Scheinkörper auf Erden als Heiland auftritt und die strenge Entsagung vom Dienste der Materie, von der Ehe und vom Fleischgenusse den zu erlösenden Lichtmenschen auferlegt.

Satyros hiess ein Peripatetiker aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert, welcher eine Sammlung von Biographien und ein Werk „über Charaktere" geschrieben hatte, woraus uns jedoch nur wenige Bruchstücke geschichtlichen Inhalts erhalten sind.

Schad, Johann Baptist, war 1758 zu Mürsbach im Itzgrunde, zwischen Coburg und Bamberg, als Sohn armer Eltern geboren und von denselben früh zum geistlichen Stande bestimmt worden. Seit seinem 9. Lebensjahre im Benedictinerkloster zu Banz als Chorknabe erzogen, dann auf dem Lyceum und der Universität zu Bamberg hauptsächlich durch Jesuiten gebildet, war er 1778 als Noviz in das Kloster zu Banz getreten, wurde aber nach und nach mit einem solchen Abscheu gegen das wüste Treiben im Kloster erfüllt und durch die ihm wegen seiner freien Ansichten zu Theil gewordene harte Behandlung so erbittert, dass er als ein Vierzigjähriger aus dem Kloster entsprang und nach vorübergehendem Aufenthalt in Ebersdorf und Gotha sich (1799) in Jena als Magister der Philosophie habilitirte. Nachdem er 1802 dort Professor geworden war, wirkte er seit 1804 als ordentlicher Professor der Philosophie an der russischen Universität zu Charkow, wo er jedoch 1817 wegen einiger Stellen in seinen Schriften plötzlich seine Entlassung erhielt. Nach kurzem Aufenthalt in Berlin, kehrte er als Lehrer nach Jena zurück, wo er 1834 als Professor emeritus starb. Als Anhänger Fichte's war er 1799 in der Schrift „Gemeinfassliche Darstellung des Fichte'schen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie" hervorgetreten, ursprünglich zwei Bände, zu denen 1802 noch ein dritter hinzukam. Ausserdem betreffen das System der Wissenschaftslehre die Schriften: „Geist der Philosophie unserer Zeit" (1800), „Grundriss der Wissenschaftslehre" (1800) und „Neuer Grundriss der transscendentalen Logik und der Metaphysik nach den Prinzipien der Wissen-

schaftslehre" (1801), während er sich in der Schrift „Absolute Harmonie des Fichte'schen Systems mit der Religion" (1802) die Rechtfertigung der Religionslehre Fichte's zur Aufgabe setzte. In der nächsten Schrift dagegen, die Schad in Jena veröffentlichte, seinem „System der Natur- und Transscendentalphilosophie, in Verbindung dargestellt", in 2 Bänden (1804 und 5) nähert er sich dem Schelling'schen Standpunkte. Die während seines Aufenthalts in Charkow herausgegebnen Arbeiten, meistens Abhandlungen in lateinischer Sprache, haben keine philosophische Bedeutung.

Schad's Lebensgeschichte, von ihm selbst geschrieben, in 2 Bänden (1828).

Schaden, Emil August von, war 1814 in München, vier Tage vor dem Tode seines Vaters, geboren und unter der Leitung seiner Mutter in Nürnberg erzogen und auf der dortigen Studienanstalt gebildet. Darauf hatte er seit 1834 in München zunächst Rechtswissenschaft studirt, war aber durch die Vorlesungen Schelling's für dessen spätere Lehre gewonnen worden und hatte seit 1835 seine juristischen Studien in Berlin fortgesetzt, wo er daneben auch Heinrich Ritter und Steffens hörte. Im Jahr 1838 veröffentlichte er die in Berlin verfasste Abhandlung „Ueber das natürliche Prinzip der Sprache" und die „Präliminarien zur Gestaltungslehre des Menschen" und promovirte in München zum Doctor der Philosophie. Nachdem er die persönliche Bekanntschaft Baader's gemacht und sich 1839 in Erlangen als Privatdocent für Philosophie habilitirt hatte, verheirathete er sich mit der 18jährigen Tochter von Friedrich Thiersch in München. In seinem „System der positiven Logik" (1841) hat er den Gedanken Baader's aufgenommen, die verschiedenen Formen der Kegelschnitte als geometrische Ausdrücke der verschiedenen Begriffsformen darzustellen. Das Ganze stellt sich als eine durchgreifende Polemik gegen Hegel's Logik dar. Die Denkgesetze liegen ihm in der Region, wo sich das menschliche Denken mit der Natur berührt; tiefer im Innern des Menschen liegen Phantasie und geistige Productivität. Bei einer Abendmahlsfeier zu Pfingsten 1841 bekam Schaden eine tiefe und schmerzliche Empfindung von der in der lutherischen Kirche herrschenden Einseitigkeit und machte seinem Herzen Luft in der während sechs Tagen vollendeten Schrift: „Ueber den Begriff der Kirche und seine praktischen Folgerungen" (1841), die er selbst auf dem Titel als „geflügelte Worte eines Laien an Theologie studirende Jünglinge, die Hoffnung der kirchlichen Zukunft", bezeichnete. Er wollte darin auf ein Heilmittel hinweisen gegen die Gefahr für die protestantische Kirche, zwischen dem Wermuthbecher einer harten und zähen Orthodoxie und dem lauen Wasser des neologischen Rationalismus zu schwanken. Als höchstes Ziel seines Lebens aber sah er ein Werk über die „Theodicee" an, worin er sich die Aufgabe stellte, in Form von Dialogen die Entstehung und das Gefüge des All als eines einheitlichen Organismus aufzuzeigen und damit zugleich den Einklang aller Thatsachen der Natur mit der göttlichen Offenbarung darzuthun, alle Wissenschaften zur Apologie des Christenthums aufzubieten. Der erste Dialog erschien unter dem Titel: „Orion oder über den Bau des Himmels" (1842). Der zweite sollte als „Helios" das Planetensystem, der dritte als „Demeter" die Geologie, der vierte die Pflanzenwelt, der fünfte die Thierwelt, der sechste die Anthropologie, der siebente die Philosophie der Geschichte, der Kunst, der Religion, der letzte das Ende der Dinge und die Zukunft der Welt darstellen. So war der Plan. Aber der Jenaer Professor Apelt machte den Inhalt des Buchs lächerlich in der Schrift „*Anti-Orion,* zum Nutzen und Frommen des Herrn von Schaden" (1843) und dieser gab zwar eine „Antwort auf den Angriff eines Herrn Apelt" (1843), verlor aber die Lust an der Fortsetzung des Werkes. Am Schlusse der Antwort an Apelt heisst es: „Die Zeit, zu welcher Jacob Böhme, Schelling, Franz Baader wahrhaft galten, scheint sich wirklich zu Abend zu neigen. Schon sind hundert Hände bereit, sie von der Höhe ihres Thrones herabzureissen. Für mich ist es zu grosse Ehre, für die äusserste Consequenz dieser Männer erklärt zu werden; ich bin zufrieden, wenn mich solche nicht verleugnen und verlange keine Gleichstellung mit ihnen". Schon zweimal hatte Schaden in Erlangen „Vorlesungen über akademisches Leben und Studium" gehalten; im Jahr 1844 diktirte er sie einem seiner Schüler zur Veröffentlichung im Druck und sie erschienen 1845. Verständlicher gehalten, als seine frühern Schriften und stilistisch musterhaft, fand das Buch auch mehr Anklang. Voll überraschender kühner Combinationen zeigte es zugleich eine glühende Begeisterung für das Leben im Geist. Im zweiten Theil der Vorlesungen sind die Grundlinien des ganzen Systems enthalten, welches sich als eine mit reichem Aufwand von Kenntnissen und scharfsinniger Dialektik vermittelten Theosophie darstellt. Sein Vortrag auf dem Katheder war glänzend und mit allem Reichthum der Sprache, des Schwungs der Rede, der Kühnheit der Ideen und des Glanzes der Poesie auf das Lebensvollste ausgestattet, voll Feuer und Kraft, ein strömender Geisteserguss. Eine kleine, allmälig wachsende Schaar von Schülern, meistens junge Theologen hatten sich um ihn gesammelt, denen an mehreren Wochenabenden sein Haus offen stand. Auch wissenschaft-

liche Conversatorien veranstaltete er und las mit seinen Zuhörern regelmässig an bestimmten Abenden die Schriften von J. Böhme, Hamann, St. Martin und Franz Baader. In hohem Selbstgefühle nannte er sich, dem Magus aus Norden (Hamann) gegenüber, den Magus aus Süden; dabei verzehrte er sich im Hunger danach, verstanden und gewürdigt zu werden und war von einer melancholischen Ahnung eines frühern Todes erfüllt. Im Herbst 1845 machte er mit seinem Schwiegervater Thierisch eine Reise nach Italien bis Neapel und Sicilien. Zu Mailand beim Besuche der Kirche San Ambrogio meinte er in seinem Tagebuch: „So eine Vorhalle wirft, in ihrer Tiefe aufgefasst, alle Zweifler, Neukatholiken und Lichtfreunde in jenes Nichts zurück, welchem ihre erhabne Urreligion entstammt"! In Rom schreibt er: „Während Neapel und sein Volk naturtrunken in der Gegenwart aufgeht und in der Gegenwart ein Paradies findet; während das vorwärts wühlende Deutschland in einer schwindelnden Hoffnung der Zukunft sein Heil sucht; ist das starre Rom der Anker, mit welchem das Schiff der Geschichte in der Vergangenheit wurzelt. Der Satz der römischen Hierarchie, dass ausser der Kirche kein Heil, wandelt sich unter diesem Gesichtspunkt in den Satz um: ohne Vergangenheit keine Gegenwart und noch weniger eine Zukunft". Nach siebenjährigem Privatdocententhum brachte ihm das Jahr 1846 eine ausserordentliche Professur. Die metaphysische Lebensfrage der Gegenwart, ob Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit des Absoluten, bildet den Gegenstand der im Jahr 1848 als ein „Sendschreiben an Herrn Dr. L. Feuerbach" veröffentlichten Schrift: „Ueber den Gegensatz des theistischen und pantheistischen Standpunkts", worin sich der dialektische Theosoph ebenso gegen den herrschenden Materialismus, wie gegen den spiritualistischen Idealismus ausspricht. Nachdem er im Frühjahr 1849 ordentlicher Professor in Erlangen geworden war, erschien die Schrift „Ueber die Hauptfrage der Psychologie" (1849) worin die metaphysische Grundlage des Problems von Vorstellen und Denken erörtert wird. Im Jahr 1850 erschienen die von Schaden als elfter Band von Franz von Baaders Werken herausgegebnen Tagebücher Baaders mit einer Einleitung dazu. In dieser hatte er Gelegenheit, mit der Darstellung der Stellung Baaders zur Zeitphilosophie zugleich seine eigne philosophische Stellung zu formuliren. „In neuerer Zeit (sagt er) begann man einen Nachdruck auf das blos Natürliche (Materielle) zu legen und alles Historische oder Traditionelle nur als Irrthum oder sinnliche Consequenz des rein stofflichen Lebens aufzufassen. Im besten Falle ist es gegenwärtig ein noch sublimerer Pantheismus, im schlimmern oder schlimmsten Falle Materialismus, Sensualismus, Atheismus und Nihilismus, welche sich der Mehrzahl der jetzt Lebenden bemächtigt haben. Jeder Glaube an den Geist als eine individuelle, autonome und substantielle Macht wird in einer nicht allzufernen Zukunft vielleicht nicht nur sehr allgemein bezweifelt, sondern auch als Ammenmährchen und Köhlerstumpfheit bezeichnet und derjenige als der thörichste der Phantasten erklärt werden, welcher noch den Muth hat, die Abhängigkeit des Materiellen vom Geistigen als die erste Grundlage aller Erkenntniss auszusprechen. Das Verdienst Baaders findet Schaden darin, gegen solche gewaltthätige Scheidung der Seele vom Leibe, des Geistes von der Natur, noch mehr gegen alle knechtische Unterwerfung des Geistes unter die Materie als rüstiger Kämpfer aufgetreten zu sein. Und wie sein Streben gewesen sei, die Basis eines philosophisch begründeten christlichen Monotheismus zu gewinnen und die vollste Persönlichkeit Gottes als Product vollendeter philosophischer Einsicht zu begreifen, so müsse derselbe als der rechte „*philosophus christianus*" bezeichnet werden. „Was auch zweifelsüchtiger Scharfsinn oder verbitterte Gesinnung dagegen bemerken mag, ein wohlorganisirter Kopf und ein wohlorganisirtes Herz findet sowohl nach Seiten der Erkenntniss wie des Gefühls in der persönlichen Existenz einer primitiven Intention, eines teleologischen Weltbaumeisters die höchste Befriedigung. Es ist dies die Weisheit auf den Gassen, die Weisheit des *Sensus communis,* dessen Auslegung wenigstens von einer Seite her alle wahre Philosophie ist. Atheist wird nur, wer allzusehr vom lärmenden Strome der Sinnlichkeit übertäubt, die zarte Stimme der leidenden Empfängniss des Geistigen nicht mehr zu hören vermag". Nachdem Schaden im Spätsommer 1850 mit seinem Schwiegervater eine Reise nach London und Paris und im Herbst 1851 mit seiner Frau in die Schweiz gemacht hatte, stellte sich seit dem Herbst 1851 ein quälender Husten ein. Zugleich hatte sich ein Gewächs im Gehirn entwickelt. Im Sommer 1852 kamen Aufregung und Delirien dazu, er reiste Anfang Juni in beständigem Fieberzustande nach Nürnberg in das Haus seiner Mutter, wo er am 13. Juni 1852, im 38. Lebensjahre starb.

Schaden's philosophisches Streben war darauf gerichtet, die Mängel der Baader'schen und Neu-Schelling'schen Lehren zu vermeiden und dadurch die von Baader, nach der Meinung der Verehrer desselben, zuerst begründete „Philosophie der Zukunft" zu verwirklichen. Von der in der Sinneswahrnehmung gegebnen Thatsache des Seins ausgehend, nimmt er die Ausdehnung als die eigentlich active Grundeigenschaft desselben, so dass das Sein als der blinde und in's Un-

gemessene hinausstrebende Trieb sich zeigt, als Ausgedehntes sich setzen zu wollen. Demnach darf das Sein nicht mehr als eine Anhäufung fester, elastischer oder nicht elastischer Atome, nicht mehr als eine todte Masse, als ein stupides Gewordensein aufgefasst werden, sondern es ist vielmehr eine fortgesetzte thätige Kraft, in letzter Instanz kein Stoff, aber eine wirksame, in eine Richtung versenkte Tendenz, ein mächtiger unwiderstehlicher Hauch, von dem man nicht weiss, von wannen er kommt, noch wohin er fährt. Da diesem Triebe Nichts im Wege steht, so ist das ausdehnungskräftige Sein ein zur unendlichen Grösse Erwachsendes und somit den unendlichen Raum Erfüllendes. Sonach unaufhaltsam von sich ausgehend und auf einer beständigen Selbstflucht begriffen, unterliegt die triebkräftige Ausdehnung einer fortwährenden Atomisirung, wobei jedes Atom die gleiche Natur mit der gesammten Ausdehnung besitzt und in diesem Streben mit der Gesammtmasse der übrigen Atome in Conflict geräth. Mit der dadurch im weiten Schoosse der Ausdehnung allenthalben sich geltend machenden Selbsthinderung ist der erste Ansatz zur Schranke gegeben. Das einzelne Ausdehnungsmoment wird durch den Druck des unendlich Grossen völlig comprimirt, durchdrungen und in seiner Existenz als Ausgedehntes aufgehoben, woraus jedoch nicht folgt, dass es vernichtet wäre; denn das Sein oder die Ausdehnung war ja ihrer tiefsten Wurzel nach nicht Ausgedehntes, sondern Kraft der Ausdehnung, also Kraft schlechtweg oder Potenz oder reale Möglichkeit zu sein. Das unendlich Grosse folgt mit Naturnothwendigkeit der Umgestaltung der Minima in Potenzen und verschwindet demnach zu einem materiellen Nichts, welches zwar sein exoterisches Leben verliert, Jedoch dasselbe als esotorisches verdoppelt und verdreifacht wiederfindet. Da die Schranke nur die vereinte Ausdehnungsgewalt der unendlichen Minima ist, gegenüber dem Einzelnen, das sich ausdehnen will, so sind Schranke und Ausdehnung, trotz ihrer oppositionellen Tendenz, völlig identische Potenzen. Je tiefer und durchdringender in der Potenz der Extension die Gewalt des Gegensatzes hervortritt, eine um so mächtigere und intensivere wird auch die Innigkeit der Identität, sowie sich umgekehrt mit dem Wachsthum der Identität auch die Macht des Gegensatzes als eine um so lebendigere und gigantischere entfaltet. Eine solche Existenz, die sich aus dem Selbstprozess der Ausdehnung entwickelt, ist also in vollkommen übersinnliche Seinsweise eingetreten, in welcher Alles Innerlichkeit geworden ist und es besitzt und bewältigt in derselben eine unwiderstehliche unendliche Schrankenkraft die ganze Seinsfülle als eigensten assimilirten Inhalt. Und dass eine solche Existenz Geist und, weil vor Allem seiend, Gott genannt werden müsse, wird auf dem allein möglichen physikalisch-metaphysischen Wege bewiesen. Weil Schranke und Ausdehnungspotenz, Form und Substanz in der innigsten Wechseldurchdringung stehen, so ist beider Identität ein Wissendes, die Schranke oder Form aber das Subject des Wissens. Besitzt nun die Identität von Form und Substanz das Wollen und Können, und ist in allen dreien die Form das Subject, so folgt, dass jene Identität das absolut Freie und Selbständige ist und als persönlicher Geist bezeichnet werden muss, welcher nicht anders, denn Gott genannt werden kann.

Fr. Thiersch, Erinnerungen an E. A. von Schaden. 1853.

Schaller, Julius, war 1810 in Magdeburg geboren und auf dem dortigen Domgymnasium gebildet, hatte seit 1829 zu Halle Theologie studirt, sich jedoch bald der Philosophie zugewandt, in welcher er durch Karl Rosenkranz, der sich damals als Privatdocent in Halle habilitirt hatte, für die Lehre Hegel's gewonnen wurde. Er selbst habilitirte sich dort 1834 als Privatdocent, wurde 1838 ausserordentlicher Professor und erhielt nach 23 Jahren eine ordentliche Professur der Philosophie, verfiel jedoch 1867 in eine Gemüthskrankheit und starb 1868 im Asyl zu Karlsfeld an einer Lungenentzündung. Mit seinen ersten Schriften: „Die Philosophie unserer Zeit, zur Apologie des Hegel'schen Systems“ (1837) und „Der historische Christus und die Philosophie, Kritik der dogmatischen Grundidee des Lebens Jesu von Strauss“ (1838) stellte er sich auf die sogenannte rechte Seite der Hegel'schen Schule, indem er das System des Meisters in theistischem Sinne auffasste und in der christologischen Frage die historische Einzigkeit Christi festhielt. In seiner „Geschichte der Naturphilosophie von Baco von Verulam bis auf unsere Zeit“ (zwei Bände, 1841 und 1846) zeigt er sich zwar mit dem empirischen Detail vertraut, bewegt sich aber noch in dem schwerfälligen Gewande der Hegel'schen Schulterminologie und kam nicht einmal bis zu Kant. Die „Darstellung und Kritik der Philosophie Ludwig Feuerbach's“ (1847) zeigt so wenig Fähigkeit, den eigentlichen Lebensnerv des Feuerbach'schen Philosophirens und die Bedeutung seines Standpunktes zu treffen und zu würdigen, dass er den Egoismus und die principielle Entsittlichung des Geistes für die unabweisbaren Consequenzen der Feuerbach'schen Principien zu erklären sich nicht scheute. In seinem Buche „Seele und Leib; zur Aufklärung über Köhlerglauben und Wissenschaft“ (1855), welches durch den Streit zwischen Karl Vogt und Rudolf Wagner hervorgerufen war, hängte er sich an die schwache Seite des damaligen psychologischen Materialismus,

ohne dass er es verstanden hätte, wie dies später durch Friedrich Albert Lange geschah, sich in den Umkreis der Stärke des Materialismus zu stellen. Im Jahre 1860 erschien von seiner „Psychologie" der erste Band (das Seelenleben des Menschen), während der zweite Band, der den bewussten Geist (im Sinne der Hegel'schen Psychologie) enthalten sollte, nicht mehr bearbeitet wurde.

Schaumann, Johann Christian Gottlieb, war 1768 zu Husum in Schleswig geboren und zuerst als Gymnasiallehrer in Halle, dann als Privatdocent daselbst thätig, seit 1794 ordentlicher Professor der Philosophie in Giessen, wo er seit 1805 auch Pädagogiarch war und 1821 starb. In seinen ersten Schriften stand er unter dem Einflusse der Kant'schen Philosophie. Es sind dies folgende: Ueber die transcendentale Aesthetik *), ein kritischer Versuch (1789); Psyche oder Unterhaltungen über die Seele (zwei Theile, 1791); Ideen zu einer Criminalpsychologie (1792); Wissenschaftliches Naturrecht (1792); Versuch über Aufklärung, Freiheit und Gleichheit (1793); Philosophie der Religion überhaupt und des christlichen Glaubens insbesondere (1793). Weiterhin konnte er sich dem Einflusse der „Wissenschaftslehre" Fichte's nicht entziehen in den Schriften: Elemente der allgemeinen Logik, nebst einem kurzen Abrisse der Metaphysik (1795), Kritische Abhandlungen zur philosophischen Rechtslehre (1795), Versuch eines neuen Systems des natürlichen Rechts (zwei Bände, 1796). Auch eine Schrift „Mann und Weib, oder Deduction der Ehe" (1802) hat er verfasst.

Schegk, Jacob, siehe Degen (Jacob).

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, war 1775 zu Leonberg in Würtemberg geboren, seit 1777 in der ehemaligen Abtei Bebenhausen bei Tübingen erzogen und gebildet, erhielt seit 1785 seine gelehrte Vorbildung in der lateinischen Schule zu Nürtingen bei einem Oheim von väterlicher Seite und seit 1786 wieder in Bebenhausen auf dem von seinem Vater geleiteten niedern Seminar, wo der zwölfjährige Knabe mit 16—18 jährigen Seminaristen zusammen unterrichtet und durch diesen pädagogischen Missgriff mit dem prickelnden Ehrgeiz, der unruhigen Hast und der unmässigen Selbstschätzung behaftet wurde, die er sein Leben lang behalten hat. Mit fünfzehn Jahren trat er (1790) als Student in das theologische Stift zu Tübingen ein, um hier zuerst den für die schwäbischen Theologen vorgeschriebenen zweijährigen philosophischen Cursus durchzumachen. Mit Hegel und Hölderlin zusammen studirte er dort Platon, Leibniz und Kant, des letztern Kritik in dem von Schulze verfassten Auszug, zeigte jedoch zunächst eine besondere Vorliebe, ein gelehrter Orientalist zu werden. Mit einer lateinischen Abhandlung zur kritisch-philosophischen Erklärung des ältesten Philosophems über den Ursprung des Bösen in der Menschenwelt (der biblischen Erzählung vom Sündenfalle) erwarb er 1792 die philosophische Magister- (Doctor-) Würde und veröffentlichte 1793 in den von Paulus herausgegebenen „Memorabilien" einen Aufsatz „über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt". Seitdem trieb er vorzugsweise neutestamentliche Studien in rationalistischer Richtung und wurde erst durch den Dogmatiker Storr in eine positivere theologische Richtung getrieben.

Nach Beendigung seiner theologischen Studien begegnen wir ihm 1794 wieder auf der philosophischen Bahn, indem er sich in den beiden kleinen Schriften „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" (1795) und „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" (1795) des Kerns und Mittelpunktes der Fichte'schen Wissenschaftslehre bemächtigte und als deren Ausleger in die damalige philosophische Bewegung eintrat. Ueber seine Klage, wie weit er noch in der Philosophie zurück sei, hatte ihn Hölderlin brieflich mit den Worten zu trösten gewusst: „Sei du nur ruhig; du bist gerade so weit, als Fichte; ich hab' ihn ja gehört!" In den im Jahr 1795 geschriebenen „Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus" (1796) gab der jugendliche philosophische Streber eine Art von philosophisch-theologischer Confession und liess sich über die schlimmen Folgen aus, die durch den falschen Gebrauch der Kant'schen Philosophie, namentlich des sogenannten moralischen Arguments in der Theologie veranlasst waren. Der Spinozismus gilt ihm als der vollendete und consequente Dogmatismus, der Kriticismus als dessen idealistischer Gegenpol. Aber in Kant sah er nur die Morgenröthe der Philosophie und wollte über Kant hinausgehen; in Fichte dagegen sah er den Mann, welcher die Philosophie auf eine Höhe heben werde, wovor es selbst den meisten Kantianern schwindeln werde. In der Fichte'schen „Wissenschaftslehre" erblickt er die gereinigte, ächte, consequent für sich herausgehobene Lehre Kant's und in der Lehre Fichte's die letzte Hoffnung zur Rettung des Menschengeschlechts, dass die Menschheit endlich anfange, in sich selbst zu suchen, was sie so lange in der objectiven Welt gesucht habe. Mittlerweile hatte Schelling's Vater für den hoffnungsvollen Sohn eine Hauslehrerstelle ausgemittelt. Er begleitete im Frühjahr 1796

*) Das Wort im Sinne der Kritik der reinen Vernunft genommen.

zwei junge Barone von Riedesel zur Leitung ihrer Studien über Jena nach Leipzig. Das weltberühmte Jena (schreibt er in seinem Reisebericht) ist ein kleines, zum Theil hässlich gebautes Städtchen, wo man Nichts als Studenten, Professoren und Philister sieht. In Leipzig hörte er mit seinen Zöglingen rechtswissenschaftliche, naturwissenschaftliche und medicinische Vorlesungen und lebte seinen Studien. Im Jahr 1797 veröffentlichte er in dem von Niethammer in Jena herausgegebnen philosophischen Journal eine „Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur“, eine Arbeit, welcher er in seinen „Philosophischen Schriften“ (1809) den Titel gab: „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre“. Diese Arbeit war es, die besonders Fichte's Aufmerksamkeit erregte und dem jungen Tübinger Magister den Weg zum akademischen Katheder bahnte. Im Winter 1797 schrieb und veröffentlichte er seine „Ideen zur Philosophie der Natur“, womit er in die zweite Periode seiner philosophischen Entwickelung trat und sein Augenmerk auf eine philosophische Deduction der Natur richtete, die er ganz nach der Weise der Fichte'schen Wissenschaftslehre aus dem Wesen des Ich abzuleiten sucht. Er will zeigen, wie die Natur der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sei. Neben allerlei Gedankenexperimenten, die er als Möglichkeiten zur Untersuchung vorlegte, benutzte er zugleich sein verhältnissmässig geringes naturwissenschaftliches Material dazu, um eine ganze Reihe von Hypothesen aufzustellen und den „grossen Kunstgriff“ der Natur darin zu finden, dass sie im Kleinen wie im Grossen, im unorganischen wie im organischen Gebiete die ganze Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen durch Attraction und Repulsion, durch die entgegengesetzten Kräfte der Anziehung und Zurückstossung zu erreichen. Nicht mechanisch-atomistisch, wie Lesage die Natur erklärt hatte, sondern dynamisch soll dieselbe erklärt werden, und die Chemie gilt ihm als augenfällige empirische Widerlegung der mechanischen Naturansicht. An die „Ideen“ schloss sich die Schrift „Von der Weltseele“ (1798) an, worin unter dem Einflusse Hölderlin'scher Anschauungen, die Welt in poëtisch-phantasievoller Weise als ein Organismus aufgefasst wird und zu einem ältesten und heiligsten Naturglauben zurückgekehrt werden soll. Von den Kant'schen Bestimmungen über das Wesen des Organischen ausgehend, fasst Schelling gerade wie Goethe, das Leben als das Wesentliche aller Dinge und als das Band der organischen und unorganischen Natur. Die Welt gilt ihm als die thätige Einheit eines positiven und eines negativen Prinzips, und diese beiden streitenden Kräfte zusammengefasst oder im Conflict vorgestellt, führen auf den Begriff eines organisirenden, die Welt zum System bildenden Prinzips oder einer Weltseele.

Nachdem der 23jährige Schelling im Sommer 1798 als unbesoldeter ausserordentlicher Professor der Philosophie nach Jena gegangen war, lernte er die Romantiker Novalis und Friedrich und August Wilhelm Schlegel kennen. In seiner akademischen Antrittsvorlesung sprach er von der Idee einer Naturphilosophie, von der Nothwendigkeit, die Natur aus der Einheit zu begreifen, und von dem Licht, welches sie über alle Gegenstände werfen würde. Er war erfüllt von dem Gedanken, dass der Weg von der Natur zum Geiste ebenso möglich sein müsse, wie der umgekehrte, den Fichte eingeschlagen hatte. Durch diese erste Vorlesung gewann Schelling die Freundschaft des nur zwei Jahre ältern Henrik Steffens, welcher damals in Jena studirte und ihm sein Leben lang Treue bewahrt hat. Im Winter 1798—99 las der Fichte'sche Naturphilosoph vor etwa 40 Zuhörern, deren Zahl in spätern Semestern bis auf 200 stieg. Die kaum fertigen Entwürfe seiner Vorlesungen trug er auf das Katheder und stückweise in die Druckerei, und der ganze Nothbau eines naturphilosophischen Systems erschien „zum Behuf seiner Vorlesungen“ auf Ostern 1799 unter dem Titel: „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ und unmittelbar darauf folgte eine fünf Bogen starke „Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft“ (1799), worin zunächst dargethan werden sollte, was ihm speculative Physik oder Naturphilosophie bedeute und wie sich dieselbe von der empirischen Physik unterscheide. Der Grundgedanke der naturphilosophischen Anschauungen Schelling's ist der bereits in der Schrift „Von der Weltseele“ durchgeführte Satz, dass die Natur in ihren ursprünglichen Productionen organisch ist und sich als organisirende Thätigkeit die Bedingungen der anorganischen Natur selbst hervorbringt, um nun in der Wechselbestimmung des Organischen und Unorganischen den Process des allgemeinen Lebens zu vollenden. Das in der Wirklichkeit später Hervortretende (Leben und Geist) ist ideell das Frühere und ursprünglich zum Grunde Liegende. Die Intelligenz ist auf doppelte Art, entweder blind und bewusstlos wirkend, oder frei und mit Bewusstsein thätig. Diesen Gegensatz hebt die Philosophie dadurch auf, dass sie die bewusstlose Thätigkeit als ursprünglich identisch mit dem Bewusstsein und gleichsam aus einer und derselben Wurzel mit diesem entsprossen annimmt. Unmittel-

bar nachweisbar zeigt sich diese Identität in der zugleich bewussten und bewusstlosen Thätigkeit des Genies, mittelbar und ausser dem Bewusstsein in den Naturproducten, sofern in ihnen allen die vollkommenste Verschmelzung des Ideellen mit dem Reellen wahrgenommen wird. Da aber danach die Natur nur der sichtbare Organismus des Geistes ist, so kann sie Nichts anders, als nur das Regel- und Zweckmässige hervorbringen. Daraus folgt, dass sich auch in der als selbständig und reell gedachten Natur der Ursprung solcher regel- und zweckmässigen Producte als nothwendig muss nachweisen lassen, dass also das Ideelle auch hier wiederum aus dem Reellen entspringen und aus ihm erklärt werden muss. Und dies eben ist die Aufgabe der Naturphilosophie oder der Naturwissenschaft im strengsten Sinne des Wortes. Man kann aber nur von solchen Objecten wissen, von welchen man die Prinzipien ihrer Möglichkeit einsieht. Da nun die letzten Ursachen der Naturerscheinungen selbst nicht mehr erscheinen, so muss man entweder darauf verzichten, sie je einzusehen, oder man muss sie schlechthin in die Natur hineinlegen. Es muss angenommen werden, dass die Natur, als Inbegriff der Erscheinungen, nicht blos Product, sondern zugleich productiv sei. Das Schweben der Natur zwischen Productivität und Product muss nothwendig als eine Duplicität der Prinzipien erscheinen. Diese absolute Voraussetzung, welche von uns gemacht wird, muss ihre Nothwendigkeit in sich selbst tragen, überdies aber auf eine empirische Probe gebracht werden; denn wofern nicht alle Naturerscheinungen aus ihr sich ableiten lassen, so wäre die Voraussetzung eben dadurch als falsch erklärt. Durch Ableitung aller Naturerscheinungen aus dieser einen Voraussetzung verwandelt sich dann aber unsere Wissenschaft in eine Construction der Natur selbst. Was Gegenstand der Philosophie sein soll, muss als schlechthin unbedingt angesehen werden. Das Unbedingte kann aber nicht in irgend einem einzelnen Dinge gesucht werden, sondern ist das Sein selbst, welches in keinem endlichen Producte sich ganz darstellt und wovon alles Einzelne nur gleichsam ein besonderer Abdruck ist. Es wäre daher unmöglich, die Natur oder den Inbegriff alles Seins als ein Unbedingtes anzusehen, wenn nicht im Begriffe des Seins selbst die verborgene Spur der Freiheit anzutreffen wäre. Darum behaupten wir, alles Einzelne in der Natur sei nur eine Form des Seins, das Sein selbst aber sei absolute Thätigkeit. Die Natur ist ursprünglich nur Productivität; dass dagegen die Evolution der Natur mit endlicher Geschwindigkeit geschehe und so Object der Anschauung werde, ist nicht denkbar ohne ein ursprüngliches Gehemmtsein der Productivität. Ist aber die Natur absolute Productivität, so kann der Grund dieses Gehemmtseins nicht ausser ihr liegen, sondern sie ist ursprünglich schon Product und productiv zugleich. Damit aus einer unendlichen productiven Thätigkeit eine reelle werde, muss sie gehemmt, zurückgehalten werden. Da aber die Thätigkeit eine ursprünglich unendliche ist, so kann es, auch wenn sie gehemmt wird, nicht zu endlichen Producten kommen; und wenn es zu solchen kommt, können es blos Scheinproducte sein, d. h. in jedem einzelnen Producte muss wieder die Tendenz zur unendlichen Entwickelung liegen, jedes Product wieder in Producte zerfallen können und in keinem derselben kann die Natur zur Ruhe kommen. In jedem Punkte der Evolution ist die Natur noch unendlich, und in jedem liegt der Keim des Universums, der Trieb einer unendlichen Entwickelung; das Product erscheint als in unendlicher Metamorphose begriffen. Obgleich die erscheinende Natur nur successiv und in für uns endlosen Entwickelungen gebiert, was in der wahren Natur zumal und auf ewige Weise ist; so ist doch in der Natur das ganze Absolute erkennbar. Da das Product fortgehend thätig ist, so reproducirt es nicht nur sich selbst als Individuum, sondern zugleich sich selbst der Gattung nach in's Unendliche. Der Natur ist das Individuelle zuwider, sie verlangt nach dem Absoluten und ist continuirlich bestrebt, es darzustellen! Die individuellen Punkte, bei welchen ihre Thätigkeit stille steht, können nur als misslungene Versuche, das Absolute darzustellen, angesehen werden. Das Individuum ist Mittel, die Gattung Zweck der Natur. Es kann in der Natur nichts Individuelles bestehen bleiben, der allgemeine Organismus wirkt absolut assimilirend; keine individuelle Natur kann als solche sich behaupten, ohne darauf auszugehen, Alles sich zu assimiliren, Alles in die Sphäre ihrer Thätigkeit einzubegreifen. Die drei Grundfunctionen des Organischen sind der Bildungstrieb oder die Reproductionskraft, die Irritabilität oder Erregbarkeit und die Sensibilität oder die Empfindungsfähigkeit. Den Gegensatz gegen die organische Natur bildet die unorganische, deren Dasein und Wesen durch das Dasein und Wesen der organischen bedingt ist. In der unorganischen Natur ist nicht die Gattung, sondern nur das Individuelle fixirt; es findet sich in ihr eine Mannigfaltigkeit der Materien, aber zwischen diesen ein blosses Neben- und Aussereinander. Die unorganische Natur ist blosse Masse, die durch Schwerkraft zusammengehalten wird. Ihre aufsteigenden Stufen sind der chemische Prozess, die Elektricität und der allgemeine Magnetismus. Organische und unorganische Natur sind mit einander verbunden durch eine letzte

Ursache, die allgemeine Seele der Natur, welche die erste Ursache aller Veränderungen in der unorganischen und den letzten Grund aller Thätigkeit in der organischen Natur enthält. Die todten und bewusstlosen Producte der Natur sind nur misslungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflectiren, die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewusstlos schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Gegenstand zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche Nichts anders als der Mensch oder, allgemeiner ausgedrückt, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche die Natur erst vollständig in sich zurückkehrt. Alle Philosophie muss darauf ausgehen, entweder aus der Natur eine Intelligenz, oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen. —

In den Osterferien 1799, während welcher Schelling's „Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" und die „Einleitung" zu demselben erschienen, hatte Fichte in Folge der gegen ihn erhobenen Anklage wegen Atheismus und seines dabei beobachteten unklugen Verhaltens seine Dienstentlassung in Jena erhalten und ging nach Berlin. Nur ein einziges Semester hatte Schelling neben Fichte in Jena gelehrt. Er ging jetzt daran, das der Naturphilosophie gegenübergestellte System der Transscendentalphilosophie für den Vortrag auf dem Katheder und für den Druck auszuarbeiten. Dasselbe erschien zur Ostermesse 1800 unter dem Titel: „System des transscendentalen Idealismus" und wurde von Jean Paul (Friedrich Richter) in einem Brief an Jacobi für ein Meisterstück von Scharfsinn erklärt. Es nimmt in der That, was die Vollendung in der Form, den leichten Fluss der Sprache, die Reinlichkeit, Klarheit und Anschaulichkeit der Sprache betrifft, unter Schelling's bisherigen Arbeiten den ersten Platz ein. Sachlich war es indessen nichts weiter, als ein Commentar zur „Wissenschaftslehre" Fichte's, wodurch nach Schelling's Meinung der transscendentale Idealismus zu dem erweitert werden sollte, was sein eigentlicher Zweck sei, nämlich zu einem System des gesammten Wissens, worin die gesammte Philosophie als fortgehende Geschichte des Selbstbewusstseins erscheint. Das Eigenthümliche des transscendentalen Idealismus besteht darin, dass er in die Nothwendigkeit versetzt, alles Wissen gleichsam von vorn entstehen zu lassen. Darum geht die Transscendentalphilosophie vom Subjectiven aus und fragt, wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt. Da ihr das Subjective das Erste und der einzige Erklärungsgrund alles Andern ist, so beginnt sie nothwendig mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität alles Objectiven, mit dem absoluten Skepticismus, welcher schlechthin gegen das Grundvorurtheil gerichtet ist, auf welches sich alle andern Vorurtheile reduciren, dass es nämlich Dinge ausser uns gebe. Im transscendentalen Wissen verschwindet über dem Acte des Wissens selbst das Object des Wissens als solches; das transscendentale Wissen ist ein Wissen des Wissens, sofern es rein subjectiv ist. Theoretische Philosophie ist Idealismus; denn sie hat zu erklären, wie die Begrenztheit, die ursprünglich nur für das freie Handeln existirt, Begrenztheit für das Wissen werde; praktische Philosophie ist Realismus, denn sie hat zu erklären, wie die Begrenztheit, die eine blos subjective ist, objectiv werde. Theoretisch verhält sich das Ich, indem es sich durch Anderes bestimmt findet; praktisch verhält es sich, indem es Anderes durch sich selbst setzt und Objectives hervorbringt. Geht uns nun aber über der theoretischen Gewissheit die praktische, über der praktischen die theoretische verloren, so muss dieser Widerspruch aufgelöst werden durch Beantwortung der Frage, wie die Vorstellungen zugleich als nach den Gegenständen sich richtend und umgekehrt die Gegenstände als nach den Vorstellungen sich richtend gedacht werden können. Dieses Problem kann nur in einer Philosophie aufgelöst werden, welche zugleich theoretisch und praktisch ist und zwischen der reellen und ideellen Welt eine vorherbestimmte Harmonie nachweist, wonach dieselbe Thätigkeit, welche im freien Wollen und Handeln mit Bewusstsein productiv ist, im Hervorbringen der objectiven Welt ohne Bewusstsein productiv ist. Der gesuchte Vereinigungspunkt der theoretischen und praktischen Philosophie ist die Philosophie der Naturzwecke und die Theologie. Aber diese Identität muss auch im Ich selbst nachgewiesen und hier jene zugleich bewusste und bewusstlose Thätigkeit aufgezeigt werden, die keine andere als die ästhetische ist. Der Schlussstein der Philosophie ist darum die Philosophie der Kunst. Damit ist die Eintheilung der Transscendentalphilosophie gegeben, bei deren Darstellung jedoch Schelling der theoretischen Philosophie einen grössern Raum giebt, als den drei andern Theilen zusammengenommen.

Im System der theoretischen Philosophie wird vom Begriff des Ich ausgegangen. Ein Wissen, zu dem ich nur durch ein anderes Wissen gelangen kann, ist ein bedingtes Wissen; das Ich ist das Unbedingte, weil es schlechterdings nicht Ding, nicht Sache werden kann. Dieses Wissen ist ein absolut freies, wozu nicht Beweise, Schlüsse und Vermittelung von Begriffen führen, also ein Anschauen, welches als ein sich selbst zum Object habendes Produciren nicht sinnliche, sondern intellectuelle Anschauung und

das eigentliche Organ alles transscendentalen Denkens ist. Alles vorgebliche Nichtverstehen dieses Philosophirens hat seinen Grund in dem Mangel dieses Organs. Das Ich der intellectuellen Anschauung ist nicht der blosse Ausdruck der Individualität, sondern das absolute Ich, der ewige, in keiner Zeit begriffene Act des Selbstbewusstseins, welcher allen Dingen das Dasein giebt und die ganze Unendlichkeit füllt. Das letzte Ziel des endlichen Ich ist Erweiterung bis zur Identität mit dem unendlichen Ich. Nur im endlichen Ich ist Einheit des Bewusstseins oder Persönlichkeit, deren Vernichtung das letzte Ziel alles Strebens ist. So liegt das allen Geistern Gemeinsame ausserhalb der Sphäre der Individualität im Unermesslichen, Absoluten. Was dagegen Geist von Geist scheidet, ist das individualisirende Prinzip in jedem. Die nach Aussen gehende, ihrer Natur nach unendliche, begrenzbare, reelle Thätigkeit ist das Objective im Ich; die auf das Ich zurückgehende, subjective, ideelle Thätigkeit ist Nichts anders, als das Streben, sich in jener Unendlichkeit anzuschauen. Das Ich des Selbstbewusstseins ist selbst dieser Streit entgegengesetzter Richtungen, der nicht in einer einzelnen Handlung, sondern nur in einer unendlichen Reihe von Handlungen vereinigt werden kann. Die Transscendentalphilosophie ist Nichts anders, als ein beständiges Potenziren des Ich; ihre ganze Methode besteht darin, das Ich von einer Stufe der Selbstanschauung bis dahin zu führen, wo es mit allen den Bestimmungen gesetzt wird, die im freien und bewussten Act des Selbstbewusstseins enthalten sind. Die hauptsächlichsten Epochen und Stationen in der Geschichte des Selbstbewusstseins sind folgende: das Selbstanschauen des Ich in der Begrenztheit heisst das Empfinden. Als empfindend schaut das Ich sich selbst an, indem in ihm eine über die Thätigkeit hinausgehende Thätigkeit ist. Erst die productive Anschauung setzt die ursprüngliche Grenze in die ideelle Thätigkeit und ist der erste Schritt des Ich zur Intelligenz. Wie das Ich, um empfindend zu werden für sich selbst, über das ursprünglich Empfundene hinausstreben muss, ebenso muss es, um producirend zu sein für sich selbst, über jedes Product hinausstreben. Die Anschauung bringt die Materie hervor. Die zweite Epoche in der Geschichte des Selbstbewusstseins geht von der productiven Anschauung bis zur Reflexion. Die Anschauung, die über die Grenze hinausgeht, geht zugleich über das Ich selbst hinaus und erscheint insofern als äussere Anschauung. Die einfache anschauende Thätigkeit bleibt innerhalb des Ich und kann insofern innere Anschauung heissen. Alle Anschauung ist in ihrem Prinzip intellectuell, daher die objective Welt nur die unter Schranken erscheinende intellectuelle Welt. Im Selbstgefühl wird der innere Sinn, d. h. die mit Bewusstsein verbundene Empfindung sich selbst zum Object. Daraus werden dann die Begriffe Zeit und Raum abgeleitet. Die dritte Station geht von der Reflexion bis zum absoluten Willensact. Als die erste Bedingung der Reflexion erscheint die Abstraction. Solange die Intelligenz Nichts von ihrem Handeln verschiedenes ist, kann auch kein Bewusstsein derselben stattfinden. Durch diese Abstraction erscheint das Produciren als ein Producirtes. Da das Ich nicht ein von seinem Handeln verschiedenes Substrat ist, so sind die Begriffe nicht der Intelligenz eingepflanzt, sondern sie sind die Intelligenz selbst, und das Ich erhebt sich in der höchsten Abstraction für sich selbst absolut über das Object und erkennt sich damit als Intelligenz. Da nun aber diese Handlung der höchsten Abstraction, eben weil sie absolut ist, aus keiner andern in der Intelligenz mehr erklärbar ist; so reisst hier die Kette der theoretischen Philosophie ab, und es bleibt nur die absolute Forderung übrig, dass eine Handlung in der Intelligenz vorkommen soll. Damit aber wird das Gebiet der praktischen Philosophie betreten, in welcher das Ich nicht mehr anschauend, sondern mit Bewusstsein producirend ist.

Der Anfang des Bewusstseins oder die absolute Abstraction ist nur erklärbar aus einem Selbstbestimmen oder Handeln der Intelligenz auf sich selbst, welches Wollen heisst. Nur durch das Medium des Wollens wird sich die Intelligenz als producirendes Ich selbst Object. Der Act der Selbstbestimmung oder das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz ausser ihr, aus einer vorherbestimmten Harmonie oder Wechselwirkung zwischen verschiedenen Intelligenzen. Indem ich mich durch andere Intelligenzen in meinem freien Handeln eingeschränkt anschaue, ist ein freies Nichthandeln vor der Freiheit als möglich zu denken. Die durch meine Individualität gesetzte Passivität ist Bedingung der Activität, welche ich ausser mir anschaue. In den Einwirkungen der andern Intelligenzen auf mich erblicke ich Nichts anders, als die ursprünglichen Schranken meiner Individualität, und ich muss diese andern Intelligenzen als unabhängig existirend anerkennen. Nur dadurch, dass Intelligenzen ausser mir sind, wird mir die Welt überhaupt objectiv; denn nur Einwirkungen von Intelligenzen auf die Sinnenwelt zwingen mich, etwas als absolut objectiv anzunehmen. So sind für das Individuum die andern Intelligenzen gleichsam die ewigen Träger des Universums, und soviel Intelligenzen, ebensoviel unzerstörbare Spiegel der objectiven Welt. Aber wodurch wird dem Ich das Wollen wieder objectiv?

Im Wollen sind wir gezwungen, bestimmte Objecte darzustellen. In dem Schweben zwischen Unendlichkeit nnd Endlichkeit bringt die Thätigkeit der Einbildungskraft im Dienste der Freiheit die Ideen hervor, die somit Producte der Einbildnugskraft sind. Das reine Selbstbestimmen kann nicht zum Bewusstsein kommen ohne seine Entgegensetzung gegen das, was der Naturtrieb verlangt. Beide Handlungen, sowohl die durch den innern Willen gebotene, als auch die durch den Naturtrieb verlangte, müssen im Bewusstsein als gleich möglich vorkommen. Ein Handeln aber, wodurch dem Ich das ganze Wollen zum Object wird, ist nicht ohne ein Selbstbestimmendes, welches ebenso über die subjective oder ideelle, wie über die objective oder reelle Thätigkeit im Wollen erhaben ist. Der reine Wille kann dem Ich nicht zum Object werden, ohne zugleich ein äusseres Object zu haben, ohne also die Aussenwelt mit sich zn identificiren. Diese Identität des vom Wollen Unabhängigen mit dem Wollen selbst wird im Begriffe der Glückseligkeit gedacht. Als Object des Naturtriebs soll die Glückseligkeit ein und dasselbe sein mit dem reinen Willen selbst, die Identität der Anssenwelt mit dem reinen Willen. Dieser in der Aussenwelt herrschende reine Wille ist das einzige und höchste Gnt. Der Erfolg meiner Handlungen ist nicht von mir, sondern vom Willen aller Uebrigen abhängig, und ich vermag Nichts zu dem letzten Zweck meiner Handlungen, wenn nicht alle Uebrigen denselben Zweck wollen. Als Bedingung zur Erreichung jenes Zwecks wird eine moralische Weltordnung erfordert; denn der äussere Erfolg der Handlungen muss durch ein Bewusstloses gesichert sein, und dieses kann nur durch die Gattung, d. h. in der Geschichte verwirklicht werden und kann nur ein in allen handelnden Intelligenzen Gemeinschaftliches sein. Dies ist eben nur die Intelligenz an sich, durch welche die objective Gesetzmässigkeit der Geschichte ein für allemal vorherbestimmt ist. Dieses Höhere aber kann selber weder Subject, noch Object, anch nicht beides zugleich sein, sondern nnr die absolute Identität, welche nie zum Bewusstsein gelangen kann, weil in ihr gar keine Dnplicität ist. Dieses ewig Unbewusste, welches gleichsam die ewige Sonne im Reiche der Geister, durch sein eignes ungetrübtes Licht sich verbirgt, ist zugleich für alle Intelligenzen die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind. Erhebt sich die Reflexion bis zu jenem Absoluten, welches der gemeinschaftliche Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Intelligenten ist, so entsteht uns das System der Vorsehung, d. h. Religion in der einzig wahren Bedeutung des Wortes. Hätte sich jenes Absolute in der Geschichte jemals wirklich und vollständig geoffenbart, so wäre es eben damit um die Erscheinung der Freiheit geschehen und das freie Handeln würde mit der Vorherbestimmung vollständig zusammentreffen. Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmälig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Gott **ist** nie; denn wäre er, so wären wir nicht; aber er offenbart sich fortwährend; der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis vom Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann. In ihrer blindeu und mechanischen Zweckmässigkeit repräsentirt die Natur eine ursprüngliche Identität der bewussten und bewusstlosen Thätigkeit; aber der letzte Grund dieser Identität wird nicht dem Ich objectiv. Nun ist aber die Aufgabe der ganzen Wissenschaft eben die, wie das Ich selbst der ursprünglichen Harmonie zwischen Subjectivem und Objectivem bewusst werden könne. Es muss sich also in der Intelligenz selbst eine Anschauung aufzeigen lassen, durch welche in einer und derselben Erscheinung das Ich für sich selbst bewusst und bewusstlos zugleich ist. Diese Anschauung ist die Kunstanschauung, deren Product die Charaktere des Naturproducts und des Freiheitsproducts in sich vereinigt. Das Unbekannte aber, welches hier die objective und die bewusste Thätigkeit in unerwartete Harmonie setzt, ist Nichts anders, als das Absolute, und so ist die Knnst die einzige und ewige Offenbarung, die es giebt, nnd das Wunder, das uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen muss, welches nie selbst objectiv wird, aber Ursache alles Objectiven ist. Darum ist die Kunst der Philosophie und dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm gleichsam das Allerheiligste öffnet, wo in ewiger nnd ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur nnd Geschichte gesondert ist und was im Leben nnd Handeln ebenso, wie im Denken sich ewig fliehen muss.

Gleichzeitig mit dem Systeme des transscendentalen Idealismus, zur Ostermesse 1800 trat auch Schelling's „Zeitschrift für speculative Physik" in's Leben, deren erstes und zweites Heft von ihm eine naturphilosophische Abhandlung: „**Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik**" brachten, während er in den „Miscellen" des zweiten Hefts das Bruchstück eines Gedichts zum Besten gab, welches seine Fichtisch-Goethisch-Spinozische Weltanschauung in poetisch-populärer Form zum Ausdruck brachte und aus seinem Nachlasse zum ersten Male in dem Werke „Aus Schelling's Leben, in Briefen" (Bd. I. S. 282 ff) vollständig unter dem Titel „Epikurisch Glaubensbekenntniss Franz Widerporstens" veröffentlicht wurde. In der Welt (heisst es darin) steckt ein Riesengeist,

Ist aber versteinert mit allen Sinnen,
Kann nicht aus dem engen Panzer heraus,
Noch sprengen sein eisern Kerkerhaus,
Obgleich er oft die Flügel regt,
Sich gewaltig dehnt und bewegt,
In todten und lebendigen Dingen
Thut nach Bewusstsein mächtig ringen....
Die Kraft, wodurch Metalle sprossen,
Bäume im Frühling aufgeschossen,
Sucht wohl an allen Ecken und Enden
Sich an's Licht herauszuwenden....
Und hofft durch Drehen und durch Winden,
Die rechte Form und Gestalt zu finden;
Und kämpfend so mit Füss' und Händ'
Gegen widrig Element,
Lernt er im Kleinen Raum gewinnen,
Darin er zuerst kommt zum Besinnen.
In einen Zwergen eingeschlossen
Von schöner Gestalt und geradem Sprossen
(Heisst in der Sprache Menschenkind)
Der Riesengeist sich selber find't;
Von eisernem Schlaf, von langem Traum
Erwacht, sich selber erkennet kaum,
Ueber sich selbst gar sehr verwundert ist,
Möcht' alsbald wieder mit allen Sinnen
In die grosse Natur zerrinnen,
Ist aber einmal losgerissen,
Kann nicht wieder zurückefliessen
Und steht Zeitlebens eng und klein
In der eignen grossen Welt allein....
Weiss nicht, dass er selber es ist,
Seiner Abkunft ganz vergisst,
Thut sich mit Gespenstern plagen,
Könnt' also zu sich selber sagen:
Ich bin der Gott, der die Welt im Busen hegt,
Der Geist, der sich in Allem bewegt.
Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguss der ersten Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt,
Ist Eine Kraft, Ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach innerm Leben. —

Im Januar 1801 war Schelling's Landsmann und um fünf Jahre älterer Freund Hegel nach Jena gekommen, wo er sich im Sommer als Privatdocent habilitirte und, in seinen philosophischen Anschauungen an Schelling sich anschliessend, sich mit diesem im Jahr 1801 zur gemeinsamen Herausgabe einer Zeitschrift „Kritisches Journal der Philosophie" verband, von welchem jedoch 1801—2 nur sechs Stücke erschienen. Beide Herausgeber gaben ihre Arbeiten ohne Namensunterschrift und waren damit gewillt, als Ein Mann vor das philosophische Publikum zu treten, indem sie sich im innersten Kern ihrer Anschauungen Eins wussten. Doch waren die meisten Beiträge aus Hegel's Feder geflossen, indem Schelling seit 1802 eine „Neue Zeitschrift für speculative Physik" herausgab, worin er im eignen Namen „fernere Darstellungen" seines Systems niederlegte, nachdem er bereits 1801 im zweiten Bande der vorausgegangenen „Zeitschrift für speculative Physik" die unvollendet gebliebene „Darstellung des Systems der Philosophie" veröffentlicht hatte. Diese Darstellung sollte die beiden Theile seines Systems, die bis dahin neben einander hergelaufen waren, mit einander in Verbindung bringen und als sogenanntes „Identitätssystem" das System als Ganzes vorführen und wurde auch später von ihm als die einzig authentische Darstellung seiner Lehre bezeichnet. Der wesentliche Inhalt derselben fasst sich in folgenden Sätzen zusammen. Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der Vernunft, und ihre Erkenntniss ist eine Erkenntniss der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind. Ich nenne aber Vernunft die absolute Vernunft, sofern sie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird. Ausser ihr ist Nichts, in ihr ist Alles. Es ist die Natur der Philosophie, alles Nacheinander und Aussereinander, allen Unterschied der Zeit und überhaupt jeden Unterschied, den die blosse Einbildungskraft in das Denken einmischt, völlig aufzuheben, das Subjective in sich selbst zu vergessen und in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken. Es giebt keine Philosophie, als vom Standpunkt des Absoluten, und sofern eben die Vernunft als die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird, ist sie das Absolute. Die Vernunft ist schlechthin Eine in sich selbst und schlechthin sich selbst gleich. Das höchste Gesetz für das Sein der Vernunft und (da ausser der Vernunft Nichts ist) für alles Sein, sofern es in der Vernunft begriffen ist, ist das Gesetz der Identität. Das einzige Sein, welches hierdurch gesetzt wird, ist das der Identität selbst, wovon der Beweis in der „Wissenschaftslehre" geführt worden ist. Denn diese Identität ist das einzige, wovon nicht abstrahirt werden kann, und das einzig absolut Gewisse. Darum ist die einzige absolute Erkenntniss die der absoluten Identität, zu deren Wesen es eben gehört, zu sein, deren Sein also eine ewige Wahrheit ist. Mit dieser absoluten Identität ist die Vernunft sowohl dem Sein, als dem Wesen nach Eins. Die absolute Identität ist schlechthin unendlich, so gewiss als sie ist; sie kann als Identität nie aufgehoben werden, weil sonst das Sein aufhören müsste, zu ihrem Wesen zu gehören. Darum ist auch Alles, was ist, nicht etwa Erscheinung der absoluten Identität, sondern die absolute Identität selbst. Dem Sein nach ist Nichts entstanden; Nichts ist darum auch an sich betrachtet endlich. Die absolute Identität oder das Unendliche treten nie aus sich heraus, sondern Alles, was ist, ist die Unendlichkeit selber, ein Satz, den nur Spinoza erkannt, wenn auch nicht vollständig bewiesen hat. Was nur zur Form oder Seinsweise der absoluten Identität, nicht aber zu ihrem Wesen gehört, ist nicht an sich gesetzt. Es giebt eine ursprüngliche Erkenntniss der absoluten Identität, welche nur in der absoluten Identität selbst ist, d. h. unmittelbar aus ihrem Sein folgt, also

zur ursprünglichen Form ihres Seins gehört. Die absolute Identität kann sich nicht unendlich selbst erkennen, ohne sich unendlich als Subject und Object zu setzen. Zwischen Subject und Object aber ist keine andere, als quantitative Differenz, d. h. nur eine solche in Ansehung der Grösse des Seins möglich; dagegen ist in Bezug auf die absolute Identität keine quantitative Differenz denkbar, denn sie ist eben nur unter der Form der absolut quantitativen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, und es ist in ihr weder das Eine, noch das Andere zu unterscheiden. Die quantitative Differenz ist nur ausserhalb der absoluten Identität und nur in Ansehung des einzelnen Seins, nicht in Ansehung der absoluten Totalität möglich. Die absolute Identität ist nur als Alles oder als Universum selbst, d. h. sie ist absolute Totalität, denn sie ist Alles selber, was ist. Es giebt kein einzelnes Sein oder Ding an sich; denn das einzige Ansich ist die absolute Identität, die in ihrem untheilbaren Wesen nur als Totalität ist, d. h. unter keiner andern Form, als der des Universums. Sie ist das, was schlechthin und in Allem ist. Also sind auch die Dinge, die uns verschieden erscheinen, nicht wahrhaft verschieden, sondern wirklich Eins, so dass alle in der Totalität die eine ungetrübte Identität selbst darstellen. Diese Identität ist nicht das Producirte, sondern das Ursprüngliche; sie ist schon in Allem, was ist; sie ist das erste Sein. Der Gegensatz des Reellen und Ideellen erscheint als Gegensatz nur dem, welcher sich ausser der Indifferenz befindet und sich von der Totalität absondert und aus dem absoluten Schwerpunkte gewichen ist, also die absolute Identität nicht selbst als das Ursprüngliche erblickt. Nichts Einzelnes hat den Grund seines Daseins in sich selbst, sondern jedes einzelne Sein ist bestimmt durch ein anderes einzelnes Sein und ist als solches eine bestimmte Form des Seins der absoluten Identität, nicht aber ihr Sein selbst, welches nur in der Totalität ist. Die quantitative Indifferenz des Subjectiven und Objectiven ist Unendlichkeit, die quantitative Differenz beider ist der Grund aller Endlichkeit. Alles Einzelne ist zwar nicht absolut, aber in seiner Art unendlich; denn es ist in Bezug auf sich selbst eine relative Totalität. Jede bestimmte Potenz bezeichnet eine bestimmte qualitative Differenz der Subjectivität und Objectivität oder ein bestimmtes Ueberwiegen derselben nach entgegengesetzten Richtungen. Die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen; alle Potenzen sind absolut gleichzeitig. Die erste relative Totalität ist die Materie; sie ist relative Totalität überhaupt oder das, was zuerst gesetzt wird, sowie Potenz überhaupt gesetzt ist. Sie ist das erste Existirende und ursprünglich flüssig. Alle Potenzen sind der Möglichkeit nach in ihr enthalten. Das Wesen der absoluten Identität, sofern sie unmittelbarer oder immanenter Grund von Realität ist, ist Kraft, und zwar äussert sich dieselbe zunächst als construirende oder Schwerkraft. In ihr sind Attraction und Expansion als Momente enthalten', deren quantitatives Setzen in's Unendliche geht. In vollkommenem Gleichgewichte befinden sie sich in nichts Einzelnem, sondern nur im ganzen materiellen Universum, welches durch einen ursprünglichen Cohäsionsprocess gebildet ist. Die Cohäsion, als Function der Länge, activ gedacht, ist Magnetismus, und die Materie in Bezug auf sich selbst als Ganzes gedacht, ist ein unendlicher Magnet. Alle Körper sind blosse Metamorphosen des Eisens, der Magnetismus ist das Bedingende der Gestaltung. Cohäsionsverminderung, absolut betrachtet, ist Erwärmung; die Wärme wird auf dieselbe Weise geleitet und mitgetheilt, wie die Elektricität. Wärme und Elektricitätserregung stehen in einem umgekehrten Verhältnisse; der Wärmeleitungsprocess, als Erkältungsprocess, ist ein elektrischer Process. Durch die Cohäsion ist die Schwerkraft als seiend gesetzt. Im Licht ist die absolute Identität selbst, d. h. das Licht ist dieselbe als Thätigkeit, nicht als Kraft. Die Wärme ist eine blosse Existenzweise des Lichts. Die Natur sucht im dynamischen Process wechselseitig alle Potenzen durcheinander aufzuheben und strebt also nothwendig zur absoluten Indifferenz. Weder durch Magnetismus, noch durch Elektricität wird aber die Totalität des dynamischen Processes dargestellt, sondern durch den chemischen Process, welcher jene beiden in sich aufnimmt, durch beide vermittelt wird und mit dem Galvanismus identisch ist. Alle sogenannten Qualitäten der Materie sind blosse Potenzen der Cohäsion; alle Materie ist sich nach innen gleich und differirt blos durch den nach aussen gehenden Pol, d. h. durch die einzelne Form der Existenz. Durch keinen dynamischen Process kann in den Körper etwas kommen, was nicht der Möglichkeit nach schon in ihm ist; kein Entstehen im chemischen Process ist ein Entstehen an sich, sondern blosse Metamorphose. Alle chemische Zusammensetzung ist Depotenzirung der Materie, alle sogenannte Zerlegung ist eine Potenzirung derselben. Nicht der dynamische Process ist das Reelle, sondern die durch ihn gesetzte relative dynamische Totalität. Die Schwerkraft wird als Form der Existenz der absoluten Identität, als blosse Potenz oder als blosser Pol gesetzt, d. h. nach entgegengesetzten Richtungen. Diese entgegengesetzten Pole sind in Ansehung des Ganzen Pflanze und Thier, in Ansehung des Einzelnen die beiden Geschlechter. Hieraus erhellt, dass das Totalproduct der Organismus sei, dessen Ursache die absolute Iden-

tität als Identität von Kraft und Thätigkeit ist. Die Ursache, wodurch die Substanz des Organismus als Substanz erhalten wird, liegt nothwendig ausser ihm, d. h. in der Natur. Durch Einschlagen des Lichts in die Schwerkraft ist der Organismus das zweite Existirende und als solches ebenso ursprünglich, wie die Materie. Die unorganische Natur als solche existirt nicht, denn das einzige Ansich dieser Potenz ist die Totalität, d. h. der Organismus; alle sogenannte unorganische Natur ist wirklich organisirt, und von ihr unterscheidet sich die organische Natur nur dadurch, dass jede Stufe der Entwickelung, welche in jener durch eine Indifferenz erkennbar ist, in dieser durch relative Differenz, nämlich die des Geschlechts, bezeichnet ist. Die Weltkörper sind Organe der absoluten Identität. Die Organisation jedes Weltkörpers ist das herausgekehrte Innere des Weltkörpers selbst und durch innere Verwandlung gebildet. Das Geschlecht, welches die Pflanze mit der Sonne verknüpft, heftet umgekehrt das Thier an die Erde, deren potenzirtester Pol das Gehirn der Thiere ist. Das Geschlecht ist die Wurzel des Thiers, die Blüthe das Gehirn der Pflanze. —

Als Freund Hegel alsbald nach dem Erscheinen der Schelling'schen „Darstellung" in einer Schrift „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie" (1801) den Unterschied des „absoluten Identitätssystems" vom „subjectiven Idealismus" der Fichte'schen Wissenschaftslehre klar, präcis und bündig dargethan hatte, wurde durch die Zeitungen die Nachricht verbreitet, Schelling habe sich aus seinem Vaterlande einen rüstigen Vorfechter geholt und thue durch denselben dem staunenden Publikum kund, dass auch Fichte tief unter seinen Ansichten stehe! Im Winter 1801—2 arbeitete Schelling eine kleine dialogische Schrift „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge" (1802) aus, welche jedoch nur das erste Drittel einer von Schelling beabsichtigten dialogischen Trilogie enthielt, deren beiden andern Theile unausgeführt blieben. Ausgegangen wird von der Idee der absoluten Einheit, als worin alle Gegensätze noch unmittelbar Eins und ungetrennt enthalten sind und welche als Einheit des Ideal- und Realgrundes, des Denkens und Anschauens, des Unendlichen und Endlichen bezeichnet wird. In dieser höchsten Einheit als der allervollkommensten Natur und dem heiligen Abgrunde, aus welchem Alles hervorgeht und in den Alles zurückkehrt, schläft wie in einem unendlichen fruchtbaren Keime das Universum mit dem Ueberflusse seiner Gestalten und der Fülle seiner zeitlich endlosen Entwickelungen unter einer gemeinschaftlichen Hülle noch ungetrennt beisammen. Alle in dieser Unendlichkeit von Ewigkeit her eingriffenen Dinge sind durch ihr Sein in den Ideen auch belebt und dadurch fähig, sich loszusagen von jener zeitlosen Unendlichkeit, die bei dem Unendlichen ist, und zum zeitlichen Dasein zu gelangen. Jedes Ding, mit dem relativen Gegensatze des Endlichen und Unendlichen behaftet, sondert sich von der Allheit ab, trägt aber in dem, wodurch es beide Gegensätze vereint, das Gepräge des Ewigen an sich. So zieht das einzelne Ding die Idee, worin Anschauen und Denken Eins sind, mit in die Zeitlichkeit herein, die dann als das Reale erscheint. Jemehr das Endliche an einem Einzelwesen von der Natur des Unendlichen hat, desto mehr nimmt es auch von der Natur des Ganzen an, desto dauernder und in sich vollendeter erscheint es und um so unbedürftiger dessen, was ausser ihm ist. Von dieser Art sind die Gestirne und alle Weltkörper, deren jeder das ganze Universum in sich darzustellen nicht nur bestrebt ist, sondern wirklich darstellt, sodass sie selige Geschöpfe und unsterbliche Götter sind. In der Mitte als Sphären entzündete sich das unsterbliche Licht, welches die Idee aller Dinge und der Substanz ist. Dasjenige aber, was unaufhörlich die Differenz in die allgemeine Indifferenz aufnimmt, ist die Schwere. Das Licht ist das göttliche oder wirkende, die Schwere das natürliche oder leidende Prinzip der Dinge. Dasjenige aber, was aus der Beziehung des Endlichen auf das Unendliche und Ewige entspringt, ist der Raum, als das ewig ruhende, nie bewegte Bild der Ewigkeit. Der Raum ist die absolute Gleichheit der drei Dimensionen Länge, Breite und Tiefe, deren Gerüst das auseinander gezogene Bild der innern Verhältnisse des Absoluten ist. Sofern das Ding blos die relative Gleichheit mit sich selbst behauptet, wird ihm das Allgemeine und das Besondere nicht anders, als wie die Linie dem Winkel, mithin zum Dreieck verbunden. Sofern es dagegen dem unendlichen Begriffe der Dinge verknüpft wird, kann ihm jener nur als das Quadrat von ihm verknüpft werden. Wird aber das Quadrat mit dem, wovon es das Quadrat ist, vervielfacht, so entsteht der Würfel, welcher das sinnliche Abbild der Idee oder der absoluten Einheit des Gegensatzes oder der Einheit selber ist. Daher wird dasjenige, was wir an jedem Ding zu seiner Wirklichkeit erfordern, durch drei Stufen oder Potenzen ausgedrückt, sodass jegliches Ding das Universum nach seiner Weise darstellt. Die reale Dimension ist allein die Vernunft, welche das unmittelbarste Abbild des Ewigen ist. Vom unendlichen Denken dagegen ist ein stets bewegtes, wie frisches, harmonisch fliessendes Bild die Zeit, welche in uns dem Selbstbewusstsein entspricht. Die Seele ist ein Theil des unendlich organischen Leibes, der in der Idee ist.

Sofern sich die Seele auf den Leib bezieht, ist sie die Möglichkeit dessen, wovon im Leibe die Wirklichkeit ausgedrückt ist. Sie ist der unmittelbare Begriff des Leibes als eines Dinges; dagegen die Seele, sofern sie unendlich ist, stellt sich als Möglichkeit der endlichen Seele der Wirklichkeit gegenüber. Das Zusichselberkommen des Unendlichen spricht sich in dem Begriffe des Ich aus, in welchem mit einem Zauberschlage die Welt sich öffnet. Das Ich beruht auf dem zugleich Unendlich- und Endlichsein. Auch die endlichen und erscheinenden Dinge sind für das Ich nur durch das Ich, da sie in das zeitliche Erkennen nur durch jenes Objectivwerden des Unendlichen im Endlichen gelangen. An allen endlichen Dingen muss der Ausdruck des Unendlichen, aus welchem, und des Endlichen, in welchem sie reflectirt werden, und des Dritten oder des Ewigen, worin sie Eins sind (und welches freilich im Absoluten das Erste ist) erkannt werden. In dem Wesen jenes Einen, welches von allem Entgegengesetzten weder das Eine, noch das Andere ist, werden wir den ewigen Vater aller Dinge erkennen, der nie aus seiner Ewigkeit heraustritt und in einem und demselben Acte des göttlichen Erkennens Unendliches und Endliches begreift. Und das Unendliche zwar ist der Geist, welcher die Einheit aller Dinge ist; das Endliche aber an sich ist zwar gleich dem Unendlichen, durch seinen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott. Diese drei sind Eins in einem Wesen, und auch das Endliche als solches ist gleichwohl ohne Zeit bei dem Unendlichen. Die Dreieinigkeit des Unendlichen, Endlichen und Ewigen ist im Anschauen dem Endlichen, im Denken dem Unendlichen, in der Vernunft dem Ewigen untergeordnet. Der Verstand bleibt nothwendig der Vernunft untergeordnet; in der Vernunft allein gelangt Alles zu der gleichen Einheit des Denkens und Seins, wie im Absoluten. Im Absoluten ist das Reale auch das Ideale und das Ideale auch das Reale; Wesen und Form werden nur im Endlichen unterschieden, im Absoluten sind sie Eins. In dem absoluten Erkennen, der Philosophie schlechthin, sind Denken und Sein nur der Potenz nach, nicht aber dem Sein nach. Nur in einer intellectuellen Anschauung ist die Einheit des Denkens mit dem Sein; in der Wirklichkeit ist sie immer nur als relative Ichheit. —

Im ersten und zweiten Hefte der im Jahr 1802 erschienenen „Neuen Zeitschrift für speculative Physik“ setzt Schelling dieses Thema der Identitätslehre unter dem Titel „Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie“ fort. Es galt, um in die Identitätsphilosophie Methode zu bringen, zuerst das Prinzip der Philosophie nach Inhalt und Form als die Möglichkeit einer Wissenschaft im Absoluten darzustellen und dann zu zeigen, wie daraus ein Ganzes der Erkenntniss zu Stande komme, d. h. wie alle Dinge im Absoluten construirt werden müssen. Es wird darum von der höchsten und absoluten Erkenntnissart im Allgemeinen gehandelt, dann ein Beweis versucht, dass es einen Punkt gebe, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst Eins sind, weiterhin der Inhalt der Idee des Absoluten wiederum erörtert nnd untersucht, wie aus dem schlechthin identischen und durchaus einfachen Wesen des Absoluten der Stoff einer Wissenschaft, des absoluten Idealismus, zu nehmen sei, und endlich von der absoluten Form gehandelt, welche das Wesen aufschliesst und die Erkenntniss mit dem Absoluten selbst vermitteln soll. — Ein „System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“ hatte Schelling im Jahr 1802 aus seinen Jenaer Collegienheften herauszuarbeiten begonnen, aber erst 1804 und 5 aus den Würzburger Vorlesungen vollständig redigirt, es blieb jedoch nngedruckt und ist erst in der Gesammtausgabe seiner Werke (Bd. 6, S. 131—576) an die Oeffentlichkeit gelangt. Vielleicht hielt er die Veröffentlichung deshalb für überflüssig, weil der zweite Abschnitt von Klein's Schrift „Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des Alls“ (1805) ziemlich vollständig dasjenige bietet, was in dieser nachgelassenen Darstellung Schelling's enthalten ist. Dagegen erschienen die von ihm im Sommer 1802 gehaltenen öffentlichen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (1803) im Druck. Es sind ihrer vierzehn im Ganzen, in welchen zwar der eigentliche Gegenstand, das akademische Studium, nur beiläufig abgefertigt, über die einzelnen akademischen Wissenschaften jedoch viel Treffendes mit der rhetorischen Leichtigkeit einer frischen, anmuthigen Sprache und wirklichen Formvollendung gesagt wird. Das einzig Neue, was diese Vorlesungen bieten, ist die historische Construction des Christenthums in der achten und die Anwendung dieser Construction auf die speculative Begründung der Theologie in der neunten Vorlesung. Die zugleich historische und absolute Beziehung der Theologie gründet sich darauf, dass im Christenthume das Universum überhaupt als Geschichte, als moralisches Reich angeschaut wird. In der griechischen Mythologie wurde das Unendliche nur im Endlichen angeschaut und auf diese Weise selbst der Endlichkeit untergeordnet. Dagegen geht das Christenthum unmittelbar an sich selbst auf das Unendliche, und wird in dieser Religion das Endliche nicht als Symbol des Unendlichen zugleich um seiner selbst willen, sondern nur als Allegorie des Unendlichen und in gänzlicher Unterordnung unter dasselbe ge-

dacht. Da, wo das Unendliche selbst endlich werden kann, ist Polytheismus möglich; dagegen da, wo das Unendliche durch das Endliche nur bedeutet wird, bleibt es nothwendig Eins und ist kein Zugleichsein göttlicher Gestalten möglich. In der christlichen Religion hat das Göttliche aufgehört, sich in der Natur zu offenbaren und ist nur in der Geschichte erkennbar; darum ist das Christenthum seinem innersten Geiste nach und im höchsten Sinne historisch. In der idealen Welt, also vornehmlich in der Geschichte, legt das Göttliche die Hülle ab; sie ist das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reiches. Das Christenthum ist das geoffenbarte Mysterium und seiner Natur nach esoterisch, wie das Heidenthum seiner Natur nach exoterisch. In dem Verhältniss, als die ideelle Welt offenbar wurde, musste im Christenthum die Natur als Geheimniss zurücktreten. Die höchste Religiosität, die sich im christlichen Mysticismus ausdrückte, hielt das Geheimniss der Natur und das der Menschwerdung Gottes für eins und dasselbe. Drei Perioden der Geschichte müssen wir annehmen, die Periode der Natur, des Schicksals und der Vorsehung. Diese drei Ideen drücken dieselbe Identität, aber auf verschiedene Weise aus. Auch das Schicksal ist Vorsehung, aber im Realen erkannt, sowie die Vorsehung auch Schicksal ist, aber im Idealen angeschaut. Die ewige Nothwendigkeit offenbart sich in der Zeit als Natur, wo der Widerstreit des Unendlichen und Endlichen noch im gemeinschaftlichen Keime des Endlichen verschlossen ruht. So in der schönsten Blüthe der griechischen Religion und Poesie. Mit dem Abfalle von der Natur offenbart sie sich als Schicksal, indem sie mit der Freiheit in wirklichen Widerstreit tritt. Dies war das Ende der alten Welt. Die neue Welt beginnt mit einem allgemeinen Sündenfalle, einem Abbrechen des Menschen von der Natur. Das Bewusstsein über die Hingabe an die Natur hebt die Unschuld auf und fordert unmittelbar die Versöhnung und die freiwillige Unterwerfung. Diese bewusste Versöhnung, die an die Stelle der bewusstlosen Identität mit der Natur und an die Stelle der Entzweiung mit dem Schicksale tritt und auf einer höheren Stufe die Einheit wiederherstellt, ist in der Idee der Vorsehung ausgedrückt. Das Christenthum also leitet in der Geschichte jene Periode der Vorsehung ebenso ein, wie die im Christenthume herrschende Anschauung des Universums, die Anschauung als Geschichte und als einer Welt der Vorsehung ist. Auch die Geschichte kommt aus einer ewigen Einheit und hat ihre Wurzel ebenso im Absoluten, wie die Natur oder irgend ein anderer Gegenstand des Wissens. Die zufälligen empirischen Ursachen sind nur die Werkzeuge einer ewigen Ordnung der Dinge. Die historische Construction des Christenthums gründet sich auf den Gegensatz der alten und neuen Welt. Die alte Welt ist die Naturseite der Geschichte. Der Schluss der alten Welt und die Grenze einer neuen Zeit, deren herrschendes Princip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, dass das Unendliche in das Endliche kam, um dasselbe in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch Gott zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt, als Grenze der beiden Welten. Er selbst geht zurück in's Unsichtbare und verheisst statt seiner den Geist, das ideale Princip, welches das Endliche zum Endlichen zurückführt und als solches das Princip der neuen Welt ist. Die Vollendung der ganzen christlichen Ansicht des Universums und der Geschichte desselben liegt in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deswegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes ist das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott erscheint, der im Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schliesst und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet. An diese erste Idee knüpfen sich alle Bestimmungen des Christenthums. Keine Idee kann auf zeitliche Weise entstehen; es ist das Absolute, d. h. es ist Gott selbst, der sie offenbart, und darum der Begriff der Offenbarung ein schlechthin nothwendiger im Christenthume, welches auf Anschauung des Unendlichen im Endlichen gerichtet ist. Das ursprüngliche Symbol aller Anschauung ist im Christenthume die Geschichte. Aber diese ist endlos, unermesslich; sie muss also durch eine zugleich unendliche und doch begrenzte Erscheinung repräsentirt werden, die selbst nicht wieder real ist, wie der Staat, sondern ideal, und die Einheit Aller im Geiste bei der Getrenntheit im Einzelnen als unmittelbare Gegenwart darstellt. Diese symbolische Anschauung ist die Kirche als lebendiges Kunstwerk. Die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit; der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben; denn von ihm aus sollte sie sich dadurch fortsetzen, dass alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären. Die Idee des Christenthums ist nicht in den ersten Büchern der Geschichte und Lehre des Christenthums enthalten, deren Werth vielmehr erst nach dem Maass bestimmt werden muss, in welchem sie jene ausdrücken und ihr angemessen sind. Eigentlich waren es diese Bücher, welche als Urkunden, deren nur die Geschichtsforschung, nicht der Glaube

bedarf, beständig von Neuem das empirische Christenthum an die Stelle der Idee gesetzt haben, welche durch die ganze Geschichte der neuen Welt im Vergleich mit der alten lauter, als durch jene Bücher verkündigt wird, in denen sie nur noch sehr unentwickelt liegt. Der Geist der neuen Zeit geht mit sichtbarer Consequenz auf Vernichtung aller blos endlichen Formen, und es ist Religion, ihn auch hierin zu erkennen. Der Protestantismus war zur Zeit seines Ursprungs eine neue Zurückführung des Geistes zum Unsinnlichen. Die Göttlichkeit des Christenthums kann schlechterdings nur auf eine unmittelbare Weise und im Zusammenhange mit der absoluten Ansicht der Geschichte erkannt werden. Beim Studium der Theologie muss an die Stelle des Aeusserlichen und Buchstäblichen im Christenthume das Innere und Geistige treten. Der ewig lebendige Geist aller Bildung und Erschaffung wird dasselbe in neue und dauerndere Formen kleiden, da es dem Geiste der neuen Welt nicht am Stoffe fehlt, das Unendliche in ewig neuen Formen zu gebären. Die nicht auf die Vergangenheit eingeschränkten, sondern auf eine ungemessene Zeit sich erstreckenden Bestimmungen des Christenthums lassen sich deutlich genug in der Poesie und Philosophie erkennen. Jene fordert die Religion als die oberste, ja einzige Möglichkeit auch der poetischen Versöhnung; die Philosophie dagegen hat mit dem wahrhaft speculativen Standpunkt auch den der Religion wieder errungen, den Empirismus und Naturalismus aufgehoben und die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums, wie die Verkündigung des absoluten Evangeliums in sich vorbereitet.

Schelling hatte in Jena viel mit der Familie A. W. Schlegel's verkehrt, dessen Gattin Karoline mit ihrer jungen Tochter aus erster Ehe auf Schelling besondere Anziehungskraft ausübte. Obwohl seine Neigung eigentlich der Mutter galt, verlobte er sich doch mit der Tochter, die jedoch bald darauf im Bade Bocklet an der Ruhr plötzlich starb. Das Verhältniss zur Mutter wurde nach dem Tode der Tochter fortgesetzt und Schlegel selbst besorgte für seinen Freund Schelling die Einleitung zur Ehescheidung, die durch Goethe's Vermittelung im Sommer 1803 ausgesprochen wurde. Karoline wurde dem Philosophen des Absoluten angetraut, welcher nach einer mit seiner Gattin nach Italien gemachten Reise im Herbst 1803 eine ordentliche Professur der Philosophie in Würzburg antrat. Die Uebersiedelung nach dem katholischen Würzburg bezeichnet einen bedeutsamen Wendepunkt in Schelling's philosophischer Entwickelung. Obwohl seine akademische Wirksamkeit im Anfang die besten Erfolge versprach, war sie doch keine nachhaltige. Schon im Jahre 1804 klagte er brieflich gegen Hegel darüber, dass die Würzburger Studenten seine Philosophie noch gewaltig unverständlich fänden. Auch war die Regierung mit der Richtung, in welche Schelling die Jugend leitete, keineswegs zufrieden und sie dachte daran, einen praktischen Mann zu berufen, der die unfruchtbare Speculation bei den jungen Leuten mit der praktischen Tendenz vertauschte. Daneben war er von den verschiedensten Seiten her mit literarischen Angriffen nicht verschont geblieben. Einen eifrigen Gegner hatte er sogar in nächster Nähe an seinem geistlichen Collegen Franz Berg, der mit kaustischem Witz in seiner anonymen Schrift „Sextus oder die absolute Erkenntniss von Schelling" (1804) gegen dessen intellectuelle Anschauung zu Felde zog. Inzwischen hatte Schelling, dessen Stärke überhaupt nicht der logische Verstand, sondern das Phantasiedenken war, das Studium der Neuplatoniker und Jacob Böhme's begonnen, von deren Einflüssen die kleine Schrift „Philosophie und Religion" (1804) zeugt, in welcher auf dem Boden der intellectuellen Anschauung eine Ableitung der Dinge aus dem Absoluten versucht wurde, wobei jetzt ausdrücklich erklärt wird, dass es vom Absoluten zum Wirklichen keinen stetigen Uebergang gebe und der Ursprung der Sinnenwelt nur als ein vollkommenes Abbrechen vom Absoluten durch einen Sprung denkbar sei. Denn (so wird bemerkt) in Gott liegt nur der Grund der Ideen, und diese produciren wieder nur Ideen, und keine positive von ihnen ausgehende Wirkung macht eine Brücke vom Unendlichen zum Endlichen. Die Philosophie hat daher zu den erscheinenden Dingen nur ein negatives Verhältniss; sie beweisst nicht sowohl, dass sie sind, sondern dass sie nicht sind. Sind sie aber nicht real, so kann ihr Grund auch nicht in einer Mittheilung von Realität an sie Seitens des Absoluten liegen, sondern nur in einer Entfernung, einem Abfall vom Absoluten, und der Grund der Möglichkeit dieses Abfalls liegt darin, dass mit der Einbildung des absolut Idealen in das Reale die ursprüngliche Selbstständigkeit und Freiheit des Realen gesetzt ist. Der Grund seiner Wirklichkeit dagegen liegt einzig im Abgefallenen selbst, welches daher auch nur durch und für sich selbst das Nichts der sinnlichen Dinge, Bilder seiner eigenen Nichtigkeit, producirt und sich durch die Endlichkeit fortgeleitet in seiner höchsten Potenz als Ichheit ausdrückt. Dieser Abfall ist übrigens so ewig, d. h. so sehr ausser aller Zeit, wie die Absolutheit selbst und die Ideenwelt; er ist ausserweltlich für das Absolute, wie für das Urbild, denn er verändert nichts in Beiden. Der Punkt der äussersten Entfernung von Gott, die Ichheit, ist auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme in's Ideale. Die grosse Absicht des Universums

und seiner Geschichte ist keine andere, als die vollendete Versöhnung und Wiederaufnahme in die Absolutheit. Nur durch Ablegung der Selbstheit und durch Rückkehr in ihre ideale Einheit gelangt die Seele wieder dazu, Göttliches anzuschauen und Absolutes zu produciren. Wer das gute Princip ohne das böse zu erkennen meint, befindet sich in dem grössten aller Irrthümer; denn, wie in dem Gedichte des Dante, geht auch in der Philosophie nur durch den Abgrund der Weg zum Himmel. Religion ist ein blosses Erscheinen Gottes in der Seele, sofern diese noch in der Sphäre der Reflexion und der Entzweiung ist. Dagegen ist die Philosophie nothwendig eine höhere und gleichsam ruhigere Vollendung des Geistes; denn sie ist immer in jenem Absoluten, ohne Gefahr, dass es ihr entflieht, weil sie sich selbst in ein Gebiet über der Reflexion geflüchtet hat. Sittlichkeit und Seligkeit verhalten sich nur als die zwei verschiedenen Ansichten einer und derselben Einheit; Beide sind die gleich unendlichen Attribute Gottes. Denn in ihm ist keine Sittlichkeit denkbar, welche nicht eine aus den ewigen Gesetzen seiner Natur fliessende Nothwendigkeit, d. h. die nicht als solche zugleich absolute Seligkeit wäre. Da Gott die absolute Harmonie der Freiheit und Nothwendigkeit ist, so ist auch nur die Geschichte im Ganzen und auch diese nur eine successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes. Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet, und seine zwei Hauptpartieen sind die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem höchsten Centrum bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, während die andere Partie die Rückkehr darstellt. Die Geschichte des Universums ist die Geschichte des Geisterreichs. Die Seele, welche sich unmittelbar auf den Leib bezieht oder das Producirende desselben ist, unterliegt nothwendig der gleichen Nichtigkeit mit diesem. Das wahre Wesen der blos erscheinenden Seele ist die Idee oder der ewige Begriff von ihr, der in Gott ist, und darum nothwendig ewig. Aber es giebt eine Palingenesie der erscheinenden Seele, worin diese, wenn sie Alles, was blos auf den Leib sich bezieht, von sich abgesondert hat, unmittelbar in das Geschlecht der Ideen zurückkehrt und rein für sich in der Intellectual-Welt ewig lebt. —

Nachdem am ersten Januar 1806 Würzburg an einen österreichischen Erzherzog, den vormaligen Grossherzog Ferdinand III. von Toscana, übergegangen war, wurden die dortigen Professoren aus dem bayerischen Staatsdienst entlassen und an Chur-Würzburg gewiesen. Schelling that die nöthigen Schritte, um von der bayerischen Regierung mit seinem vollen Gehalte im Pensionsstande übernommen zu werden, was ihm auch gelang. Eine von ihm gewünschte Professur in Landshut erhielt er nicht, dagegen Aussicht auf die Mitgliedschaft an der Akademie der Wissenschaften in München und siedelte dorthin über. Im Sommer 1806 fasste er mit seiner unter dem Titel „Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre“ (1806) veröffentlichten Streitschrift gegen Fichte, die zugleich ein Absagebrief von demselben war, auf dem Terrain der neubayerischen Bildung in München festen Fuss. Indem er das Sonst und das Jetzt des Fichte'schen Standpunktes in mehreren Punkten gegenüberstellt, begleitet er dessen literarische Thätigkeit in Berlin mit hämischen Seitenblicken und verschmilzt bei der Gegenüberstellung des eigenen Standpunktes der Naturphilosophie nunmehr mit der absoluten Identitätslehre vom Jahre 1801 die aus dem platonischen „Timaios“ aufgenommene Anschauung vom absoluten Bande. Er bezeichnet die auf die logische Copula gegründete Identität im Absoluten, die Untrennbarkeit des Unendlichen und Endlichen als die Copula oder das absolute Band, welches dann selber wieder mit jedem der beiden verbundenen Eins sei. Unendliches, Endliches und Band sind identisch; Ist ist Ist. Dieses Band wird dann mystisch auch die unendliche Liebe seiner selbst genannt; das Ist liebt unendlich das Ist, das Unendliche liebt unendlich das Endliche; das Band ist Totalität in der Identität und Identität in der Totalität. Auch in einer Abhandlung über das Verhältniss des Realen und Idealen in der Natur, welche Schelling der im Jahre 1806 erschienenen zweiten Auflage seiner Schrift „Von der Weltseele“ beifügte, wurde diese neue Lehre vom Bande ebenfalls vorgetragen. Auch die Materie (so heisst es hier) drückt kein anderes, noch geringeres Band aus, als jenes, das in der Vernunft ist, die ewige Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen. Die All-Copula ist in uns selbst als die Vernunft und giebt Zeugniss unserm Geiste. Wir erkennen in den Dingen erstlich die reine Wesentlichkeit, die nicht weiter erklärt werden kann, sondern sich selbst erklärt. Wir erblicken aber diese Wesentlichkeit nie für sich, sondern stets und überall in einem wunderbaren Verein mit dem, was nicht von sich selbst sein könnte und nur beleuchtet ist von dem Sein, ohne je für sich eine Wesenheit werden zu können. Wir nennen dieses das Endliche oder die Form. Das Unendliche kann nicht zu dem Endlichen hinzukommen, denn es müsste sonst aus sich selbst zum Endlichen herausgehen, d. h. es könnte nicht Unendliches sein. Ebenso ist es undenkbar, dass das Endliche umgekehrt zu dem Unendlichen hinzukomme; denn es kann vor diesem überall nicht sein und ist überhaupt erst Etwas in der Identität mit dem Endlichen. Wir nennen diese Nothwendigkeit das absolute

Band oder die Copula. Das Band und das Verbundene machen aber nicht ein gedoppeltes und verschiedenes Reales aus; sondern dasselbe, was in dem Einen ist, das ist auch in dem Andern. Die Wesentlichkeit besteht in der absoluten Identität des Unendlichen und Endlichen, also auch in der absoluten Gleichheit des Bandes und des Verbundenen. Das Band ist die unendliche Liebe seiner selbst, die in allen Dingen das Höchste ist, als unendliche Lust, sich selbst zu offenbaren. Der Abdruck dieses ewigen und unendlichen Sichselberwollens ist die Welt, welche insofern nur die vollständige und in fortschreitender Entwickelung ausgebreitete Copula ist, die Unendlichkeit der Formen, in denen das ewige Band sich bejaht. Universum also, d. h. wirkliche Ganzheit, ist die Welt nur durch das Band, d. h. die Einheit in der Vielheit, die selbst nicht Vieles wird. Das Band, das alle Dinge bindet und in der Allheit Eins macht, ist in der Natur die Schwere. Am Einzelnen, sofern es Schwere ist, ist Bewegung in der Ruhe der Ausdruck des Bandes. In der Schwere aller Dinge stellt sich das Band an sich dar als die unendliche und freie Substanz. Das Lichtwesen dagegen setzt die Ruhe in die Bewegung, es ist der Lebensblick im allgegenwärtigen Centrum der Natur. Aber in keinem Dinge der Natur wirken Schwere oder Lichtwesen für sich allein, sondern das eigentliche Wesen der Dinge ist immer das Identische dieser beiden Prinzipien. In jedem von beiden liegt das ewige Band, jedes ist für sich absolut. Die absolute Copula der Schwere und des Lichtwesens ist die eigentliche schaffende Natur selbst. Ja, eben diese Copula ist gerade alle in die Existenz selbst und Nichts anders; Gott ist die Existenz selbst, und dieses Band ist das eigentlich Absolute im Absoluten. —

Mit dieser Lehre vom Bande glaubte nun Schelling der Welt den „tiefsten und klarsten Aufschluss“ über das Räthsel der Existenz gegeben zu haben! Er schloss seine Streitschrift gegen Fichte im Hinblick auf sein Studium Jacob Böhme's mit dem Geständnisse: „Ich schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und will mich rühmen, von ihnen gelernt zu haben. Habe ich ihre Schriften bisher nicht ernstlich studirt, so will ich mir diese tadelnswerthe Nachlässigkeit ferner nicht zu Schulden kommen lassen. In den Geistern und Herzen vieler Menschen liegt ein Geheimniss, das da ausgesprochen sein will, und es wird ausgesprochen werden.“ Nach der Herausgabe einer Festrede „Ueber das Verhältniss der bildenden Kunst zur Natur“ (1807) wurde Schelling Generalsecretär der Akademie der bildenden Künste. Die akademische Musse in München brachte den 35jährigen Schwaben auf den Gedanken, seine bisher schon gedruckten philosophischen Schriften, soweit sie nicht zur Naturphilosophie gehörten, zu sammeln. Der im Frühjahr 1809 erschienene erste (und einzig gebliebene) Band enthielt zugleich eine neuhinzugekommene Abhandlung in philosophischen Untersuchungen „Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit“, eine Abhandlung, die er zugleich für das Wichtigste erklärte, was er bisher geschrieben habe. Durch Franz Baader, den Münchener Theosophen, mit welchem Schelling zu München verkehrte, war er vom Studium des „dürren Spinoza“ zur „saftigen Weide“ Jacob Böhme's fortgeschritten, und obwohl Schelling in der ganzen Abhandlung den Namen Böhme's nicht nennt, sind diese Untersuchungen augenscheinlich aus dem Studium dieses *„philosophus teutonicus“* hervorgegangen. In der Einleitung zu derselben wird in der Freiheit der letzte potenzirende Act gefunden, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. Es giebt (sagt Schelling) in letzter und höchster Instanz gar kein anderes Sein, als Wollen; Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben, wie Grundlosigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung; die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden. Die Naturphilosophie unserer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es blos Grund von Existenz ist. Da Nichts vor und ausser Gott ist, so muss er den Grund seiner Existenz in sich selber haben. Das sagen alle Philosophen; aber sie reden von diesem Grunde als einem blossen Begriffe, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott als absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt. Denn es ist ja nur der Grund seiner Existenz, nur die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, so ist es weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Cirkel, daraus Alles wird, ist es kein Widerspruch, dass das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm erzeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil Alles sich gegenseitig voraussetzt, keines das Andere und doch nicht ohne das Andere ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, welcher insofern ihm als Existirendem vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Frühere des Grundes, indem der Grund auch als solcher nicht sein könnte, wenn Gott nicht schon wirklich existirte. Der Begriff des Werdens

ist der einzige der Natur der Dinge angemessene Begriff; aber die Dinge können nicht werden in Gott, absolut betrachtet, indem sie unendlich von ihm verschieden sind. Um von Gott geschieden zu sein, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch Nichts ausser Gott sein kann, so können die Dinge ihren Grund nur in dem haben, was in Gott nicht er selbst ist, d. h. nur in dem, was Grund seiner Existenz ist. Menschlich gedacht ist dieses Wesen die Sehnsucht, die das Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine, aber doch gleich ewig mit ihm. Sie will Gott d. h. die unergründliche Einheit gebären, und insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie ist für sich betrachtet Wille, in welchem kein Verstand ist, aber doch Sehnsucht und Begierde desselben, d. h. ein Wille, dessen Ahnung der Verstand ist, und dessen Sehnsucht sich nach dem Verstande richtet, ohne ihn schon zu erkennen. Aber der Sehnsucht entsprechend erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche sich Gott selbst in einem Ebenbilde erblickt. Die Sehnsucht aber, vom Verstande erregt, strebt nunmehr danach, den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten und sich in sich selbst zu verschliessen, damit immer ein Grund bleibe. Indem also der Verstand, als das in die anfängliche Natur gesetzte Licht, die zu sich selbst zurückstrebende Sehnsucht zur Scheidung der Kräfte erregt, entsteht zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes. Die in dieser Scheidung getrennten Kräfte sind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das lebendige Band aber, das in der Scheidung, also aus der Tiefe des natürlichen Grundes als Mittelpunkt der Kräfte entsteht, ist die Seele, die ein besonderes, für sich bestehendes Wesen bleibt. Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entstandenen Wesen hat ein doppeltes Prinzip in sich. Das erste Prinzip ist das, wodurch sie von Gott geschieden oder wodurch sie im blossen Grunde sind. Da aber zwischen dem, was im Grunde und dem, was im Verstande vorgebildet ist, doch eine ursprüngliche Einheit stattfindet und der Process der Schöpfung nur auf eine innere Umwandlung oder Verklärung des anfänglich dunkeln Prinzips in das Licht geht, so ist das seiner Natur nach dunkle Prinzip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide sind in bestimmtem Grade Eins in jedem Naturwesen. Das aus dem Grunde stammende dunkle Prinzip ist der Eigenwille der Creatur, welcher aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Lichte oder dem Prinzip des Verstandes erhoben ist, blosse Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Creatur steht der Verstand als Urwille oder Universalwille entgegen, der sich jenen als blosses Werkzeug unterordnet. Wenn aber endlich durch fortschreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der innerste und tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Wesen ganz in Licht verklärt ist, so ist der Wille desselben Wesens, sofern es ein einzelnes ist, ebenfalls ein Particularwille, an sich aber oder als Centrum aller andern Particularwillen mit dem Urwillen oder dem Verstande Eins, sodass aus beiden jetzt ein einziges Ganze wird. Diese Erhebung des allertiefsten Centrums in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Creaturen, ausser im Menschen. In ihm ist die ganze Macht des finstern Prinzips und die ganze Kraft des Lichts, der tiefste Abgrund und der höchste Himmel. Dadurch dass er aus dem Grunde entspringt, d. h. creatürlich ist, hat der Mensch ein in Beziehung auf Gott unabhängiges Prinzip in sich; dadurch aber, dass eben dieses dunkle Prinzip in Licht verklärt ist, geht in ihm ein Höheres auf, der Geist. Dass nun diese Einheit der Prinzipien, welche in Gott unzertrennlich ist, im Menschen zertrennlich sein muss, liegt die Möglichkeit des Guten und Bösen. Dadurch aber, das der Eigenwille oder die Selbstheit Geist ist, ist sie zugleich aus dem Creatürlichen in's Uebercreatürliche gehoben, sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und ausser aller Natur ist. In der Identität mit dem Universalwillen bleibt der Eigenwille im Centrum, als Particularwille ist er in der Peripherie oder als Creatur. Dadurch aber, dass die Selbstheit den über Licht und Finsterniss herrschenden Geist hat, kann sie sich vom Lichte trennen; d. h. der Eigenwille kann streben, dasjenige als Particularwille zu sein, was er doch nur in der Identität mit dem Universalwillen ist. Bleibt jedoch der Eigenwille als Centralwille im Grunde, sodass das göttliche Verhältniss der Prinzipien besteht, so ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung. Jene Erhebung des Eigenwillens ist das Böse, diese Unterordnung dagegen das Gute. Der Mensch ist also auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicher Weise in sich hat. Er kann jedoch nicht in der Unentschiedenheit bleiben, denn Gott muss nothwendig sich offenbaren. Aber der Wille der Liebe in Gott kann dem Willen des Grundes nicht widerstehen, kann denselben nicht aufheben, sondern der Grund muss wirken, damit die Liebe sich wirksam zeigen kann. Dieses Wirkenlassen des Grundes ist der einzig denkbare Begriff der Zulassung des Bösen, und hier ist der einzige Punkt, wo die Sollicitation des eignen Willens der Creatur zum Bösen liegen kann.

Der Mensch hat, nach dem einmal in der Schöpfung durch Reaction des Grundes zur Offenbarung das Böse allgemein erregt worden, sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und Alle, die geboren werden, werden mit dem anhaftenden finstern Prinzip des Bösen geboren. Sind die beiden Prinzipien in Zwiespalt, so schwingt sich ein anderer Geist an die Stelle, da Gott sein sollte, der umgekehrte Gott nämlich. Dadurch tritt der Mensch aus dem Licht in die Finsterniss über, um selbstschaffender Grund zu werden und mit der Macht des Centrums, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen. Denn es bleibt auch dem aus dem Centrum Gewichenen immer noch das Gefühl, dass er alle Dinge gewesen ist, nämlich in und mit Gott. Darum strebt er wieder dahin, aber für sich, nicht wo er's sein könnte, in Gott. Daraus entsteht der Hunger der Selbstsucht. Das Ende der Offenbarung ist die Ausstossung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität. Wenn aber dies erreicht ist, dann zeigt es sich, dass auch der Geist noch nicht das Höchste ist; er ist nur der Hauch der Liebe, die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe der Grund und ehe das Existirende als getrennte waren; sie ist Eins in Allem, das Mysterium der göttlichen Persönlichkeit. Es muss vor allem Grunde und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität der Anfänge und Prinzipien in Gott ein Wesen sein, das wir nicht anders bezeichnen können, als den Urgrund oder vielmehr Ungrund, als die absolute Indifferenz beider Gegensätze, ein von allen Gegensätzen geschiedenes Wesen, an welchem sich alle Gegensätze brechen. Aus dieser absoluten Indifferenz bricht unmittelbar die Dualität als Zweiheit der Prinzipien in der Art hervor, dass der Ungrund in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, damit dieselben in Liebe Eins werden. —

Im Herbst 1809 verlor Schelling nach sechsjähriger Ehe während eines Besuches bei seinem Vater in Maulbronn seine Gattin. Nachdem er im Winter 1809—10 in Stuttgart Privatvorlesungen gehalten und im Frühjahr 1810 nach München zurückgekehrt war, wurde sein Verhältniss zu dem Glaubensphilosophen Fr. H. Jacobi, dem Präsidenten der Münchener Akademie, innerlich immer gespannter, und als dieser in seinem Buche „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ (1811) deutlich genug zu verstehen gegeben hatte, dass die „absolute Identitätsphilosophie“ wesentlich auf Atheismus hinauslaufe, obwohl ihr Urheber dies nicht Wort haben wolle; so liess Schelling im December 1811 die Gegenschrift „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn J. H. Jacobi und der darin gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus“ (1812) vom Stapel laufen, worin er mit wenig Ehrlichkeit und viel Gewaltsamkeit von den während seiner Jenaer Periode veröffentlichten Schriften den Vorwurf atheistischer Grundlage abzuweisen suchte und schliesslich in einer allegorischen Vision die ganze Angelegenheit in einen bis zum Possenhaften sich verirrenden Spass verwandelte, um seinen Gegner lächerlich zu machen. Er konnte sich, seiner philosophischen Vergangenheit gegenüber, bei der Thatsache beruhigen, dass er in der Abhandlung „über das Wesen der menschlichen Freiheit“ an der Hand J. Böhme'scher Anschauungen bereits die Begründung des Theismus in Angriff genommen hatte. Im Sommer 1812 schloss Schelling eine zweite Ehe, nicht wiederum mit einer Emancipirten, sondern mit der ebenso hochbegabten, als frommen Pauline Gotter aus Gotha, mit der er seit dem Tode seiner ersten Gattin in Briefwechsel gestanden hatte. Das Jahr 1813 brachte von Schelling eine „Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche“, welche jedoch bei dem „gesammten deutschen Gelehrtenpublikum“, welchem sie gewidmet war, so wenig Anklang fand, dass sie mit dem vierten Hefte wieder zu erscheinen aufhörte. Seit seiner zweiten Verheirathung ist Schelling'sLeben fast nur eine einfache Familiengeschichte gewesen. Er stand mit Franz Baader in freundschaftlichem Verkehr und mit Schubert, Steffens und Tieck in Briefwechsel, knüpfte 1818 mit dem damals Deutschland durchreisenden Victor Cousin eine Verbindung an und studirte fleissig die Mystiker und Theosophen Tauler, Angelus Silesius, Jacob Böhme, Hamann und Oetinger. Seit dem Erscheinen von Hegel's „Phänomenologie des Geistes“, worin sich derselbe mit deutlichen Fingerzeigen auf Schelling, von der philosophischen Romantik losgesagt hatte, trennte sich Schelling innerlich von dem Fortsetzer und Vollender der Philosophie des Absoluten. Der einstmalige Freund galt ihm fernerhin als ein reines Exemplar äusserlicher und innerlicher Prosa. Da das Münchener Klima auf Schelling's Gesundheit nicht günstig wirkte, so gestattete ihm die bayerische Regierung bereitwillig die Uebersiedlung als Professor nach Erlangen, wo er 1820—27 lebte, auch einige Male Vorlesungen hielt, seit 1823 aber von allen amtlichen Verpflichtungen frei war. Seine schriftstellerische Thätigkeit hatte fast ganz aufgehört. Seit dem Jahr 1812 trug er sich zwar mit dem Plane, seinen veränderten philosophischen Standpunkt in einer Schrift unter dem Titel „Die Weltalter“ im Ganzen auszuführen und darin das Ursystem der Menschheit nach wissenschaftlicher Entwickelung, womöglich auf geschichtlichem Wege aus langer Ver-

dunkelung an's Licht zu ziehen. Er hatte aber nur ein kleines Bruchstück seiner Philosophie der Mythologie unter dem Titel „Ueber die Gottheiten von Samothrake, eine Beilage zu den Weltaltern" (1815) veröffentlicht. Im Jahr 1827 rief ihn der König Ludwig I. von Bayern von seinem Erlanger Ruheposten als Professor der Philosophie an die neue Universität nach München zurück, wo der Geheimerath von Schenk, als Chef der Münchener Camarilla, im Jahr 1828 öffentlich erklärte, dass die dortige Universität dazu bestimmt sei, die Wissenschaft wieder in den Dienst der Kirche zurückzubringen und dass diese Universität künftig von allen protestantischen Lehrern gereinigt werden müsse. Nur mit Schelling und Schubert (so hiess es, wie Anselm Feuerbach erzählt) mache man eine Ausnahme, weil beide zwar dem äussern Bekenntnisse nach Protestanten, doch ihrer Gesinnung und dem Geist ihrer Lehre nach mit den Rechtgläubigen auf den gleichen Zweck hinarbeiteten. Schelling hatte in München zunächst mythologische Vorlesungen gehalten, deren Erscheinen im Druck der Leipziger Messkatalog für 1830 angekündigt hatte. Sie waren in der That bis zum 16. Bogen gedruckt, als Schelling vom Verleger das Manuscript zurückverlangte und die gedruckten Bogen vernichten liess. Ein Exemplar, das sich erhalten hat, ist bei Versteigerung der Lachmann'schen Bibliothek in Halle in den Besitz von Professor Erdmann in Berlin gekommen. Nach Hegel's Tode brach Schelling sein bis dahin über philosophische Dinge eingehaltenes literarisches Schweigen durch eine Vorrede, die er zu seines Schülers H. Beckers' Uebersetzung von „Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie" drucken liess. In die Erörterungen über die Eigenthümlichkeit der Philosophie Cousin's wird hier von Schelling ein Manifest gegen die Philosophie des „Spätergekommenen" (Hegel) eingeflochten, welches neben dem, was er noch durch ihn selbst zu Leistendes in Aussicht stellt, den eigentlichen Kern der Vorrede bildet. Trotz mancher treffender Bemerkungen zur Kritik der Hegel'schen Philosophie wird jedoch der positiv gewordene Urheber des Identitätssystems weder den Leistungen Hegel's gerecht, noch ist er im Stande, dessen Philosophie zu widerlegen oder zu beseitigen. Diese (Hegel'sche) Episode in der Geschichte der neuen Philosophie (so äussert sich Schelling), wenn sie nicht gedient hat, sie weiter zu führen, hat wenigstens gedient, auf's Neue zu zeigen, dass es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen. Aber gleich wie alle jene Formen, die man als apriorische bezeichnet hat, eigentlich nur das Negative aller Erkenntniss, d. h. dasjenige, ohne welches keine möglich ist, nicht aber das Positive, d. h. das, wodurch sie entsteht, in sich schliessen; so kann man in jenem absoluten Prius, welches nur das Seiende selbst sein kann, ebenfalls nur das negativ Allgemeine, d. h. dasjenige erkennen, ohne welches Nichts ist, aber nicht das, wodurch irgend etwas ist. Verlangt man nun aber das Letzte, d. h. verlangt man die positive Ursache von Allem und daher auch positive Wissenschaft, so ist leicht einzusehen, dass man zu dem positiven Anfange, der aber den negativen in sich trägt, weder auf dem Wege des Empirismus allein, noch auf dem des Rationalismus, der über die blosse Denknothwendigkeit nicht hinauskann, zu gelangen vermag. In diesem Sinne also steht der Philosophie noch eine grosse, aber in der Hauptsache letzte Veränderung bevor, welche einerseits die positive Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird, ohne dass andrerseits der Vernunft das grosse Recht entzogen wird, im Besitze des absoluten Prius, selbst des der Gottheit, zu sein. Hierbei wird Empirismus nicht als Sensualismus, d. h. nicht als ein alles Allgemeine und Nothwendige in der menschlichen Erkenntniss läugnendes System, sondern in jenem höhern Sinne genommen, in welchem man sagen kann, dass der wahre Gott nicht blos das allgemeine Wesen, sondern selbst zugleich ein besonderes und empirisches ist.

Im Jahr 1836 stand die „Philosophie der Mythologie" unter Schelling's Namen im Messkatalog als Schrift, die herauskommen sollte; aber sie kam nicht. Im Jahr 1840 wurde dem Geheimerath von Schelling der Vortrag über die Philosophie der Offenbarung untersagt, da das Ministerium Abel nur katholischen Priestern religionsphilosophische Vorlesungen gestatten wollte. Hatte sich in Berlin allmälig gegen das Ende der dreissiger Jahre ein Umschwung der Stimmung gegen die Hegel'sche Philosophie vorbereitet und der damalige preussische Kronprinz längst den Wunsch gehegt, den Münchener Philosophen der Romantik nach Berlin zu ziehen, so glaubte Friedrich Wilhelm IV. nach seiner Thronbesteigung (1840) in Schelling den Mann zu finden, dessen Preussen bedürfe, um die „Drachensaat des Hegel'schen Pantheismus, der flachen Vielwisserei und der gesetzlosen Auflösung häuslicher Zucht zu bekämpfen und eine wissenschaftliche Wiedergeburt der Nation herbeizuführen". Um eine Probe in Berlin zu machen, erhielt Schelling im Herbst 1841 einen einjährigen Urlaub in München. Seine Berliner Antrittsvorlesung wurde als eine 22 Seiten starke Flugschrift (1841) „zur Beruhigung seiner Zuhörer" gedruckt und von einem der erbittersten Gegner Schelling's mit den Worten charakterisirt: „Schellings Antrittsrede in Berlin wurde in Deutschland so begierig gelesen, wie eine Thronrede, und die Aehn-

lichkeit war gross genug: der Redner sprach mit vieler Würde von sich selbst, machte grosse Versprechungen und umging die Fragen, die ihn in Verlegenheit bringen konnten!“ Er erklärte darin, die Erfindung seiner Jugend, das Identitätssystem, das durch Hegel nur auf eine abstracte logische Formel gebracht worden sei, nicht aufgeben, wohl aber als negative Philosophie durch die positive Philosophie ergänzen zu wollen, welche über die blosse Vernunftwissenschaft durch Aufnahme einer höhern Erfahrungsphilosophie hinausgehe. So muss ich (sagte er) der Philosophie eine Burg bauen, in der sie fortan sicher wohnen kann! Mit dem Beginn des Wintersemesters 1842 trat der Philosoph der Romantik als wirklicher geheimer Oberregierungsrath mit 4000 Thalern Gehalt in die Reihe der Unviversitätsprofessoren und Akademiker ein, ohne feste Verbindlichkeiten eingehen zu müssen. Die nächsten Jahre brachten eine Menge von Oppositions- und Widerlegungsschriften der neuesten Philosophie Schelling's wie sie aus dem Hörsaale bekannt wurde, zum Vorschein. Der theologische Privatdocent Bruno Bauer in Bonn liess sich anonym mit einer ironischen Schrift vernehmen, die den Titel führte: „Schelling, der Philosoph in Christo oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit“. Wer hätte nach menschlicher Einsicht (so heisst es darin) jemals voraussagen können, dass der Mann, der um den Anfang des Jahrhunderts mit seinem damaligen Freunde, dem berüchtigten Hegel, den Grund zu jener schnöden Weltweisheit legte, die jetzt nicht mehr im Finstern schleicht, sondern deren Pfeile am Mittag verderben, dass dieser Mann dermaleinst noch sein Kreuz auf sich nehmen und Christo nachfolgen werde? Und doch ist es so gekommen: Gott hat ihn zu seinem Streiter gegen den Unglauben und die Gottlosen gemacht. Der Herr hat gerade Schelling auserkoren, weil dieser mit der Weisheit dieser Welt vertraut, am Besten geeignet war, die stolzen hochmüthigen Philosophen zu widerlegen; er hat ihnen durch Schelling gezeigt, wie schwach und nichtig die menschliche Vernunft sei.

Noch bis zum Jahr 1846, seinem ein und siebenzigsten Lebensjahre, hielt Schelling Vorlesungen. Er bezeichnete diese letzte Gestalt seines Philosophirens selber als „positive Philosophie“ oder als „Philosophie der Mythologie und Offenbarung.“ Seine Berliner Vorlesungen aus dem Wintersemester 1841—42 sind ohne Wissen und Willen Schelling's durch seinen schwäbischen Landsmann und ehemaligen Freund und Collegen Paulus, der damals Professor der Theologie in Heidelberg war, unter dem Titel „die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung“ (Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der Schelling'schen Entwickelungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums) 1843 herausgegeben worden, nachdem schon vorher J. Frauenstädt eine Darstellung und Kritik der Hauptpunkte der Schelling'schen Vorlesungen in Berlin (1842) veröffentlicht hatte. Schelling stellte gegen Paulus bei Gericht Klage wegen Nachdruck an, weil (wie er sich brieflich äusserte) ich weiss, dass gegen die vollkommene Ehr- und Schamlosigkeit des verhärteten 82jährigen Sünders durch kein Mittel etwas zu gewinnen ist, als durch pecuniären Verlust. Das Blatt drehte sich jedoch um, der Verlust war auf Schelling's Seite; er verlor den Process und wurde in die Kosten verurtheilt. Seitdem hüllte er sich in literarisches Schweigen und liess den Sturm der Polemik der Hegel'schen Schule stumm über sich ergehen. Nur in einem Vorworte zu den „Nachgelassenen Schriften von Heinrich Steffens“ (1846), welcher im Jahr 1845 zu Berlin gestorben war, erinnert er sich des „bedeutenden Rucks“, den die Philosophie vor 50 Jahren durch Schelling gethan habe und kommt dann wiederum auf das, was noch durch ihn für dieselbe zu thun sei, um über die blos negative Philosophie oder eine blosse Prinzipienlehre hinaus zur positiven Philosophie fortzuschreiten. Dagegen las Schelling in der Akademie der Wissenschaften viele Abhandlungen, welche sämmtlich (wie sich aus der Veröffentlichung seines Nachlasses herausstellte) Bruchstücke seiner Einleitung in die Philosophie der Mythologie sind. In seinen letzten Lebensjahren kam er allmälig zu der Ueberzeugung, die er in seinen Briefen aussprach, dass diese Welt nur eine Gestalt sei, die da vergeht, und dass die wahre Welt diejenige sei, die uns bevorsteht und in der kein Tod und keine Trennung sein wird und gegen deren innere und wirkliche Dauer die flüchtige Dauer des gegenwärtigen Zustandes nur als ein Augenblick zu betrachten sei. Im Bade Ragatz in der Schweiz, wohin er im Sommer 1854 gereist war, ereilte ihn am 20. August 1854 der Tod. Ein Denkmal, das ihm dort der König Max II. von Bayern setzen liess, schmückt sein Grab. Durch zwei seiner Söhne wurden seine sämmtlichen Werke (1856—1861) in vierzehn Bänden herausgegeben, wovon die zehn ersten als erste Abtheilung alles bereits von Schelling Gedruckte in chronologischer Ordnung, mit Einschaltung des in früherer Zeit ungedruckt Gebliebenen an richtiger Stelle, enthalten. Unter diesen ungedruckten Arbeiten aus früherer Zeit sind namentlich die nach dem Erscheinen der Abhandlung „über das Wesen der menschlichen Freiheit“ im Winter 1809 bis 10 in Stuttgart gehaltenen Privatvorlesungen (im 7. Bande), sowie die Münchener Vor-

lesungen „Zur Geschichte der neuern Philosophie" (im 10. Bande) hervorzuheben. In der zweiten Abtheilung (Band 11—14) finden sich nach Schelling's eigner Bestimmung die Einleitung in die Mythologie, die Philosophie der Mythologie und die Philosophie der Offenbarung. Diese Bände enthalten die in der Hauptsache bereits von Paulus richtig bekannt gemachte letzte Form der Schelling'schen Philosophie, welche eine Spur in der Geschichte zurückgelassen hat. Er unterscheidet zwei Theile des philosophischen Systems: die rein aprioristische Vernunftwissenschaft oder die negative Philosophie, die es nur zur Erkenntniss des Was der Dinge bringe, und ihr gegenüber die positive Philosophie als diejenige, welche auf dem Wege eines metaphysischen Empirismus durch freies Denken das Dass der Dinge oder das Wirkliche erkenne. Den Nachweiss, wie sich die negative und positive Philosophie zu einem systematischen Ganzen zusammenschliessen und ergänzen, ist Schelling schuldig geblieben. Sie fallen als zwei Hälften des Systems auseinander. Ueberdies brachte dieses neuschelling'sche System die Philosophie auf die Gestalt zurück, die sie im Mittelalter hatte, es ist wesentlich Religionsphilosophie und fehlen die Naturphilosophie und die Ethik. Die Grundgedanken dieser neuschelling'schen Lehre sind diese.

Die Vernunftwissenschaft construirt das Seiende *a priori*; die Controle aber, dass das *a priori* Gefundene nicht eine Chimäre sei, ist die Erfahrung. Darüber jedoch, dass Gott existire, kann die Vernunft nicht an die Erfahrung verweisen. Wie kommt nun die Vernunftwissenschaft zu diesem Punkt? Der unmittelbare und eingeborne Inhalt der Vernunft ist die unendliche Potenz des Seins oder das unendliche Seinkönnen, welches nicht etwa blos die Fähigkeit zu existiren ist, sondern das unmittelbare Prius des Seins selbst. Das über sich selbst hinausgehende Seinkönnen geht eben damit auch über die Vernunft hinaus, sie hat aber damit nur den Schein des Seins, das blos Mögliche, und ist noch nicht das Seiende selbst. Sie kann dieses nicht anders erlangen, als nur durch successive Ausschliessung des Andern, was nicht das Seiende selbst ist. Sache der positiven Philosophie ist es, dieses im Gedanken erfasste Seiende, die Idee des Seienden, nun auch in seiner Reinheit als über dem blos wesenhaften oder zufälligen Sein existirend zu erkennen. Die positive Philosophie geht von dem schlechterdings transscendentalen Sein aus, welches seinen Uebergang in das Sein in Folge einer freien That vollbringt. Sie geht also der Erfahrung zu und in diese hinein; sie erwächst mit ihr und beweist, dass das hinter oder vor ihr Liegende Gott oder das Ueberseiende ist, welches vor und über aller Erfahrung liegt und für welches es daher nur ein Uebergang durch freie That giebt. Und von diesem eben leitet die positive Philosophie das in der Erfahrung Vorkommende als das Wirkliche ab. Der wahre Empirismus beschränkt sich keineswegs auf das Sinnenfällige und schliesst keineswegs alle Erkenntniss des Uebersinnlichen aus. Was nicht durch reines Denken zu Stande zu bringen ist, worin also Erfahrung zuzulassen ist, muss ein durch freie That Begründetes sein. Es giebt also einen höhern, auf das Uebersinnliche gerichteten, metaphysischen und zugleich mystischen Empirismus. In diesem oder der positiven Philosophie kommt die Offenbarung in keinem andern Sinne vor, als auch die Natur und die Gesammtgeschichte der Menschheit in ihr vorkommen, nicht aber als Erkenntnissquelle. Als Philosophie der Offenbarung strebt die positive Philosophie einzusehen, dass die Offenbarung eine Realität, ein wirklich Thatsächliches ist und zwar ein solches, welches schon im Ueberweltlichen, d. h. vor Grundlegung der Welt vorhanden und vorbereitet war. Die negative Philosophie muss am Ende ihres Fortganges die von vornherein gewollte positive Philosophie selbst setzen, also selbst positiv werden, und erst mit dem Uebertritt in die positive Philosophie kommen wir in das Gebiet der Religion und können erst jetzt erwarten, dass uns die philosophische Religion oder Philosophie der Religion als diejenige entstehe, für welche das Christenthum ebenso die Vorstufe bildet, wie die Mythologie für dieses. In der Voraussetzung, dass das Heidenthum nicht eine menschliche Erfindung oder Zufälligkeit war, stimmt die Philosophie der Mythologie mit der Philosophie der Offenbarung überein. Beide entstehen nicht durch Vernunft, sondern durch einen realen Vorgang; die Mythologie ist etwas Wirkliches, das nur besiegt wird durch die wirkliche That des Christenthums als Zurechtstellung des Heidenthums. Die Realität einer Befreiung oder Erlösung steht in ganz gleichem Verhältniss mit der Realität der Macht oder Gewalt, von der sie uns befreit oder erlöst. Der vollkommene und absolut freie, über jedes besondere Sein hinausgehende und an keines gebundene, in sich beschlossene und vollendete Geist ist eine wahre Allheit, für den es aber zunächst noch gar kein Ausser-ihm giebt, indem er noch ganz frei und ledig von aller Beziehung und Verbindung ist, nur aber, dass in ihm zugleich das Zukünftige verborgen ist, das, was sein wird. Nichts verhindert aber, dass nach der Hand sich ihm an seinem eignen Sein die Möglichkeit eines andern, also nicht ewigen Seins darstelle, welches anzunehmen oder nicht anzunehmen er in völliger Freiheit ist. Weil Gott seiner Natur nach das Ansichseiende ist, so kann dieses auch für den blossen Willen Gottes ausser sich sein. Als

dieses aus seinem Ansichsein herausgetretene Wesen hat es jedoch die Möglichkeit, in sein Ansich zurück überwunden zu werden. Verhindert nun aber Nichts, dass Gott durch seinen blossen Willen das Aussersichseiende sei, so ist er es doch nicht, um zu sein, sondern damit Erkenntniss in Gott komme, als Gegenstand seiner Lust. Das Motiv des Herausgehens ist die Schöpfung, deren Möglichkeit nur darauf beruht, dass die drei Potenzen (das unmittelbare Seinkönnen, das in's Sein übergehende Seinkönnen und das zwischen beiden als Geist frei Schwebende), obwohl sich gegenseitig ausschliessend, doch nicht wirklich auseinander können, dass also ihre ursprüngliche Einheit eine unzerreissbare ist. Der Hergang des durch freiwillig gesetzte Spannung bewirkten Schöpfungsprozesses ist nun dieser: Das blind Seiende in Gott wirkt bei seinem Hervortreten ausschliessend auf die zweite Potenz, das blos Seiende der Gottheit, welches dadurch genöthigt wird, ein für sich Seiendes zu sein; ein Sein- und Wirkenmüssendes. Der von ihrem Sein ausgeschlossenen dritten Potenz wird die Wiederherstellung in das Sein durch die zweite Potenz vermittelt, welche jenes nicht Seinsollende wieder zum Sitz und Thron des Höchsten macht, welches eigentlich sein sollte, nämlich des Geistes. Die drei Potenzen sind weltbildende Mächte, aus deren Zusammenwirken die ideale Welt in Gott gebildet wird. Das Ziel des ganzen Prozesses ist der ideale Mensch. Indem dieser frei ist von den drei Ursachen in ihrer Differenz und insofern als Herr über sie gestellt, kann er sich gegen den Schöpfer oder gegen die Potenzen wenden. Da er sich aber ebenso Herr der Potenzen glaubt, wie es Gott in der Einheit war, so wendet er sich gegen diese, um selbst als Gott zu sein und ebenso, wie Gott, die Potenzen in Spannung zu setzen, was ihm nicht gegeben ist. Er fällt also unter das äussere Regiment der Potenzen, die sich nun selber des Urmenschen und seines Bewusstseins bemächtigen. Da sich der Mensch hierdurch als isolirtes Medium zwischen die Natur und das göttliche Leben stellte, so ist der Natur die Erhebung in das göttliche Leben unmöglich gemacht und sie konnte doch nicht in Nichts zurückgehen; so war sie genöthigt, sich als eigne von Gott getrennte Welt zu constituiren. Die ursprünglich blos beziehungsweise aussergöttlichen Potenzen werden jetzt als wirklich aussergöttliche Mächte gesetzt, welche nun die Ursachen des im Bewusstsein vor sich gehenden mythologischen Prozesses sind. Dieser aber ist insofern, als durch denselben zugleich das Gott setzende Prinzip des Urbewusstseins hergestellt werden soll, zugleich ein theogonischer Prozess, durch den Gott im Bewusstsein erzeugt wird. So wirkt seit der Schöpfung der Sohn in der Welt. Während der Zeit des Heidenthums dauert sein Leiden; seit der Zeit des Christenthums ist er wieder zum Herrn der Zeit geworden. Die letzte Krisis des mythologischen Bewusstseins waren die Mysterien, welche die esoterische Geschichte der Mythologie darstellen und den mythologischen Prozess erst wahrhaft beendigen. Hinge der Mensch im Allgemeinen mit Gott nicht noch auf andere Weise, als durch das Verhältniss des reinen Erkennens zusammen, so wäre das besondere reelle Verhältniss in der Offenbarung unbegreiflich. Ganz allein die Person Christi ist der Inhalt des Christenthums. Die selbständige und vom Vater abgeschnittene, aussergöttliche Existenz, in welcher sich die vermittelnde Potenz befindet, indem sie als Christus erscheint, machte ihn zum wahren Vermittler. Dieser vom Vater unabhängigen Existenz entschlägt er sich durch die Menschwerdung. Damit kam die Zeit für jenes grosse Opfer, in welchem die vermittelnde Potenz mit dem Sein, das sie sich unterworfen hat, in einer und derselben That zugleich ihr eignes aussergöttliches Sein aufhebt und so die bleibende Versöhnung stiftend, Alles zu Gott zurückführt. In jenem grossen, ein für alle Male vollbrachten und ewig gültigen Opfer wurde erst alle Spannung gelöst und selbst in ihrem Grunde aufgehoben, weil derjenige, welcher dieses Opfer brachte, sein aussergöttliches Sein Gott unterwirft und im Tode dasselbe als kosmische Potenz aufhebt. Indem sich Christus zum Bürgen für das Menschengeschlecht machte, erlangte er dessen Erhaltung, und indem er sich für die Erhaltung der Menschheit verbürgte, hat er zugleich auch alle Sünde derselben auf sich genommen. In diesem Opfer, das ein Wunder der göttlichen Gesinnung ist, durchbricht das Göttliche das Natürliche, und mit diesem höchsten Acte der Offenbarung ist durch die Ausgiessung des heiligen Geistes die Spannung ganz und ein für alle Male aufgehoben. Nun erst kann die Religion des Geistes und der Freiheit anfangen; nun erst ist der grosse Pan, das blinde kosmische Prinzip, völlig gestorben. Das nach dem Tode Christi nur erst blos innerlich daseiende Reich Gottes sollte jedoch auch äusserlich da sein und musste also auf's Neue in die Wirkungssphäre des innerlich besiegten, aber eben darum in's Aeussere geworfenen Geistes gerathen, welcher dem Christenthume offen und verlarvt entgegentrat. In der geschichtlichen Kirche muss eine Folge der Zeiten sein: auf den Felsen Petri war sie gegründet, durch Paulus wird der Bau weitergeführt, durch Johannes wieder vollendet werden, und in Deutschland werden sich die Schicksale des Christenthums entscheiden.

G. L. Plitt, Aus Schelling's Leben. In Briefen (3 Bände) 1869 und 1870.

K. Rosenkranz, Schelling's Vorlesungen. 1843.

Mignet, Notice historique sur la vie et les travaux de Mr. de Schelling, 1859.

L. Noack, Schelling und die Philosophie der Romantik. Ein Beitrag zur Culturgeschichte des deutschen Geistes (zwei Bände) 1859.

K. Fischer, F. W. Schelling. (6. Band der Geschichte der neuern Philosophie) zwei Theile (1872 und 78).

Die Naturphilosophie Schelling's hatte alsbald nach der Veröffentlichung der darauf bezüglichen Schriften neben heftigen Gegnern auch eifrige Anhänger gefunden, welche sich deren Prinzipien und Methode aneigneten und im empirischen Detail der Naturwissenschaften und Medicin zu verarbeiten suchten. Die berühmtesten Namen von Naturphilosophen, die durch Schelling angeregt waren, sind: Troxler, Oken, Görres, Steffens, Schubert und Schelver. Auf dem Standpunkt des Schelling'schen Identitätssystems bewegten sich unter Andern Schad, Ast, Klein, Blasche, Daumer, J. J. Wagner, Molitor, Windischmann. Der neuschelling'schen Lehre waren zugeneigt: Beckers, Deutinger, Schaden, Wilh. Rosenkrantz (in München), K. Ph. Fischer, J. Sengler u. A.

Schelver, Franz Joseph, war 1778 zu Osnabrück geboren, nach vollendeten medicinischen Studien 1802 Privatdocent in Halle, 1803 ausserordentlicher Professor der Philosophie in Jena geworden und lebte seit 1807 als ordentlicher Professor der Medicin in Heidelberg, wo er 1832 starb. Von seinen naturwissenschaftlichen und medicinischen Arbeiten abgesehen, hat er sich in seinen das philosophische Gebiet berührenden Schriften als einen der selbständigern Anhänger der Schelling'schen Naturphilosophie gezeigt. Von seiner „Elementarlehre der organischen Natur“ erschien 1800 ein erster und einzig gebliebener Band, welcher die „Organonomie“ enthielt. In Jena gab er 1803 eine ebenfalls nicht weiter fortgesetzte „Zeitschrift für organische Physik“ heraus und in Heidelberg eine „Philosophie der Medicin“ (1809). In seinen beiden kleinen Schriften „Von den Geheimnissen des Lebens“ (1814) und „Von den sieben Formen des Lebens“ (1817) zeigt er ein besonderes Geschick, den Reichthum der deutschen Sprache für den Ausdruck solcher philosophischen Anschauungen und Gedanken, die man bislang nur in fremdländischen Gewande darzustellen gewohnt war, mit so glücklichen Erfolge auszubeuten, dass sich das Studium dieser Arbeiten für diejenigen, die sich eines philosophischen Gedankenausdrucks in reinem Deutsch befleissigen wollen, noch heute empfiehlt.

Schemtôb ben Falaqêra (Falakeira) war im dritten Jahrzehnt des dreizehnten Jahrhunderts (um 1225) in Spanien geboren und hat sich hauptsächlich durch einen in hebräischer Sprache verfassten Auszug aus Ibn Gabirols arabisch geschriebenem Werke, das die Scholastiker unter dem Titel „*Fons vitae*“ kannten, bekannt gemacht. Ausserdem sind von ihm gedruckt worden: ein Commentar zum „*Môreh nebûchim*“ des Moses Maimonides, eine Abhandlung „Balsam des Kummers“ und ein Gespräch zwischen einem Theologen und einen Philosophen über die Uebereinstimmung der Religion und Philosophie. Andere die Philosophie, namentlich die Psychologie und Ethik berührende Arbeiten von ihm sind nur handschriftlich vorhanden.

Scherb, Philipp, aus Bischofszell in der Schweiz gebürtig, war 1605 als Professor der Medicin, Logik und Metaphysik in Altorf gestorben. In der Philosophie schloss er sich vorzugsweise an die italienischen Peripatetiker, im Gegensatz zu den Anhängern Melanchthon's an und trat in seiner Abhandlung „*Pro philosophia peripatetica adversus Ramistas*“ als Gegner der Ramisten auf. Ein unvollendeter Commentar zur aristotelischen Politik erschien nach seinem Tode unter dem Titel „*Discursus politici*“ (1610).

Schiller, Friedrich, der deutsche Sophokles (1759—1805) hatte in seiner Bildungszeit seine philosophischen Anschauungen durch das Studium der englischen Moralisten, Lessing's und Garve's, sowie Rousseau's, zuletzt auch aus Kant's Schriften, insbesondere der „Kritik der Urtheilskraft“ gewonnen. In den „philosophischen Briefen zwischen Julius [Schiller] und Raphael“ (1786) kämpfen pantheistisch-theosophische Anschauungen mit skeptischen Gedanken. Die Früchte seines durch das Studium Kant's angeregten philosophischen Nachdenkens sind in Schillers ästhetischen Abhandlungen niedergelegt, welche für die neuere Ausbildung der Aesthetik als Wissenschaft von besonderer Wichtigkeit geworden sind. Abgesehen von den Aufsätzen „Ueber den Grund unsers Vergnügens an tragischen Gegenständen“ (1792) und „Ueber die tragische Kunst“ (1792) sind besonders folgende hervorzuheben. In der Abhandlung „Ueber Anmuth und Würde“ (1793) wird die Kant'sche Bestimmung dieser Begriffe weiter ausgeführt. Schönheit (sagt Schiller) ist die Bürgerin zweier Welten, der Welt der Sinnlichkeit und der Vernunft. Anmuth ist durch Vernunft bestimmte Sinnlichkeit, Würde ist Vernunft, die sich zur Sinnlichkeit herablässt. In dem Aufsatze „Ueber naive und sentimentalische Dichtung“ (1796) gab Schiller die Grundzüge einer Poëtik nach den Prinzipien der Kant'schen Kritik der Urtheilskraft. Die wichtigste philosophische Leistung Schillers waren die „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts“

(1795), worin er über den einseitig moralischen Standpunkt Kant's hinausgeht, indem er zu zeigen sucht, wie die ächte Schönheit zur Sittlichkeit hinführt und die ächte Sittlichkeit zur Schönheit sich vollenden muss. Doch blieb ihm Kant immer der Reiche, der die Bettler in Nahrung setzt, der König, der den Kärrnern zu thun giebt, und an Goethe schreibt er: die Fundamente der Kant'schen Philosophie werden niemals zerstört werden; denn so alt als das Menschengeschlecht ist und so lange es eine Vernunft giebt, hat man jene stillschweigend anerkannt und im Ganzen danach gehandelt. Die Anlage zur Gottheit trägt der Mensch zugleich mit seiner Persönlichkeit in sich. Er soll alles Innere veräussern, zur Erscheinung bringen und alles Aeussere formen, Alles in sich vertilgen, was blos Welt ist. Aus einem Sclaven der Natur, so lange er sie blos empfindet, wird der Mensch ihr Gesetzgeber, sobald er sie denkt. Die ihn vordem nur als Macht beherrschte, steht jetzt als Object vor seinem Blick und musss seine Macht erfahren. Sowie er anfängt, seine Selbständigkeit gegen die Natur zu behaupten, so behauptet er auch gegen die Natur als Macht seine Würde und mit edler Freiheit richtet er sich auf gegen seine Götter. Sie werfen die Gespensterlarve ab, womit sie seine Kindheit geängstigt haben, und überraschen ihn mit seinem eignen Bilde, indem sie seine Vorstellung werden. Das eben macht den Menschen zum Menschen, dass er nicht stille steht bei dem, was die blosse Natur aus ihm machte, sondern die Fähigkeit besitzt, die Schritte, die jene mit ihm anticipirte, durch Vernunft wieder rückwärts zu thun, das Werk der Noth in ein Werk der freien Wahl umzuschaffen nnd die physische Nothwendigkeit zu einer moralischen zu erheben. Der Wille ist der Geschlechtscharakter des Menschen, und die Vernunft ist nur die ewige Regel desselben. Vernünftig handelt die ganze Natur; sein Prärogativ ist, dass er mit Bewusstsein und Willen vernünftig handelt. Die Cultur soll den Menschen fähig machen, seinen Willen zu behaupten. Kann er den physischen Kräften keine verhältnissmässige physische Kraft mehr entgegensetzen, so bleibt ihm, um keine Gewalt zu leiden, Nichts anders übrig, als eine Gewalt, die er der That nach erleiden muss, dem Begriffe nach zu vernichten, d. h. sich derselben freiwillig zu unterwerfen. Dazu macht ihn die moralische Cultur geschickt; nur der moralisch gebildete Mensch ist ganz frei. Entweder ist er der Natur als Macht überlegen, oder er ist einstimmig mit derselben. Nichts, was sie an ihm ausübt, ist Gewalt; denn ehe es bis zu ihm kommt, ist es schon seine eigne Handlung geworden. Jeder einzelne Mensch trägt die Anlage und Bestimmung zu einem rein idealischen Menschen in sich, der Mensch in der Zeit soll sich zum Menschen in der Idee veredeln. In der Kunst, in der Schönheit hat er die vollständige Anschauung seiner Menschheit. Die Freuden der Sinne geniessen wir als Individuum und als Gattung zugleich. Die Schönheit allein beglückt alle Welt und jedes Wesen vergisst seiner Schranken, so lang es ihren Zauber erfährt. Für die Resultate des Denkens giebt es keinen andern Weg zum Willen und in das Leben, als durch die selbstthätige Bildnngskraft. Nichts, als was in uns selbst schon lebendige That ist, kann es ausser uns werden. Das Siegel der vollendeten Menschheit wäre die schöne Seele; in einer schönen Seele ist es, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmoniren, und Anmuth ist der Ausdruck ihrer Erscheinung. Die schöne Seele hat kein anderes Verdienst, als dass sie ist. Sie hat kein Bedürfniss nach jenen Trostgründen, die aus der Speculation geschöpft werden müssen; sie hat Selbständigkeit, Unendlichkeit in sich. Nur wenn sich das Sinnliche und Moralische im Menschen feindlich entgegenstreben, mnss bei der reinen Vernunft Hülfe gesucht werden. Die gesnnde, schöne Natur braucht keine Moral, kein Naturrecht, keine politische Metaphysik, und man darf hinzufügen, sie braucht keine Gottheit, keine Unsterblichkeit, um sich zu stützen und zu halten. Und um diese drei Punkte dreht sich zuletzt alle Speculation.

K. Fischer, Schiller als Philosoph. 1858.
K. Tomascheck, Schiller in seinem Verhältniss zur Wissenschaft. 1863.
K. Twesten, Schiller in seinem Verhältniss zur Wissenschaft. (In der Zeitschrift: „Deutsche Jahrbücher", Bd. 2) 1863.

Schilling, Gustav, war 1815 in Köthen geboren und zuerst im dortigen Gymnasium, dann in der Nicolaischule zu Leipzig gebildet, hatte daselbst Anfangs Medicin studirt, war aber durch die Herbartianer Drobisch und Hartenstein für das Studium der Herbart'schen Philosophie gewonnen worden, deren Urheber er 1837 in Göttingen hörte. Im Jahr 1840 habilitirte er sich in Giessen als Privatdocent, wurde 1846 ausserordentlicher, 1851 ordentlicher Professor und starb 1872 in Giessen. Im Jahr 1846 hatte er die Schrift veröffentlicht „Leibniz als Denker; Auswahl seiner kleinen Aufsätze, zur übersichtlichen Darstellung seiner Philosophie"; darauf war 1851 das „Lehrbuch der Psychologie" gefolgt, worin eine glatt und gefällig geschriebene und leicht verständliche Darstellung der Herbart'schen Psychologie ohne deren mathematischen Apparat geliefert wurde. Die Abhandlung über „die verschiedenen Grundansichten vom dem Wesen des Geistes" (1863) war eine Rectoratsrede. In dem Schriftchen „Beiträge zur Geschichte und Kritik des Materialismus" (1863) verarbeitete

er den Inhalt seiner mehrmals über diesen Gegenstand gehaltenen öffentlichen Vorlesungen, band aber zugleich mit A. Lange, dem Verfasser der „Geschichte des Materialismus" an und musste sich dessen herbe öffentliche Zurechtweisung gefallen lassen. Seine literarischen Pläne einer kurzgefassten Geschichte der griechisch-römischen Philosophie und einer Einleitung in die Philosophie und ihre Geschichte nahm er mit sich in's Grab.

Schlegel, Friedrich, war 1772 in Hannover geboren und studirte, nachdem er sich kurze Zeit für den Kaufmannsstand auszubilden begonnen hatte, in Göttingen und Leipzig Philologie und privatisirte bis 1796 in Dresden, habilitirte sich dann in Jena als Privatdocent, von wo er 1799 nach Berlin ging. Hier verkehrte er mit Fichte und Schleiermacher und lernte Frau Dorothea Veit, eine Tochter Moses Mendelssohn's kennen, die er in seinem Roman „Lucinde" schilderte und später heirathete. Im Jahr 1800 ging er als Privatdocent nach Jena zurück und hielt philosophische Vorlesungen. Nachdem er 1797 ein Buch „Die Griechen und Römer; historische Versuche über das Alterthum" und 1788 eine „Geschichte der Poesie der Griechen und Römer" veröffentlicht hatte, gab er mit seinem ältern Bruder August Wilhelm das „Athenäum" (1798—1800) in drei Bänden, und mit ebendemselben „Charakteristiken und Kritiken" (1801) in zwei Bänden heraus und 1799 den fragmentarischen Roman „Lucinde", welcher eine Reihe von Reflexionen und Phantasien enthielt, worin er in den Verhältnissen des genialen, emancipirten Weibes und des genialen Künstlers die Liebe in ihrer vollendeten Entwickelung als sinnlich-geistige Geschlechtsliebe darstellen wollte. Seine philosophischen Anschauungen hat er hauptsächlich in Form von Fragmenten im „Athenäum" ausgesprochen. Schon seit 1796 war er eifrig bemüht, ein philosophisches System im Sinne des Idealismus auszubilden. In der Kant'schen Philosophie sah er einen blossen Synkretismus Locke'scher, Hume'scher und Berkeley'scher Lehren, sodass von einer Uebereinstimmung der Kant'schen Philosophie mit der aus Einem Gusse hervorgegangenen Wissenschaftslehre Fichte's keine Rede sein könne. Erst diese galt ihm als wirklicher Idealismus und er nennt sie neben der französischen Revolution und Goethe's „Wilhelm Meister" eine der grössten Tendenzen des Zeitalters. Indessen genügte ihm der Fichte'sche Idealismus nicht, indem er die Trennung des unbedingten oder absoluten Ich vom bedingten oder endlichen Ich für unphilosophisch hielt. Hatte schon Fichte in seinem Systeme der Sittenlehre gelegentlich der Kunst das Privilegium ertheilt, die Kluft zwischen Philosophie und Leben, Idealismus und Realismus dadurch auszufüllen, dass sie den Standpunkt des transscendentalen Ich zum gemeinen mache und an die Stelle des strengen Gehorsams gegen das Sittengesetz den heitern und anmuthigen Genuss setze; so hat diesen hingeworfenen Gedanken Fichte's Friedrich Schlegel aufgegriffen und ausgeführt, indem er den ästhetischen Standpunkt mit dem philosophischen identificirte. Der Künstler ist ihm der wahre Mensch; der Entschluss, sich vom Gemeinen abzusondern, macht den Künstler, den genialen Menschen, in welchem die Stimme der Gottheit spricht, sodass er allein der wahrhaft Religiöse und der wahre Geistliche ist. Jeder ächte, vollendete Mensch hat seinen Genius, und die wahre Tugend ist Genialität, welche nicht an die sittlichen Bestimmungen gebunden ist, wie der Gemeine, Platte, sondern sich zur Freiheit erhebt, die nicht durch Gesetze als ein Fremdes oder Nicht-Ich beschränkt ist. Weil das geniale Ich Alles selbst setzt, steht es über der Grammatik der Tugend und hat gar Nichts als Absolutes zu respectiren. Für gemeine Naturen giebt es Nichts Höheres, als die Arbeit; bei dem Genialen tritt an die Stelle der Arbeit der Genuss. Wie die Götter Griechenlands müssig gehen, so streben die Dichter, Weisen und Heiligen danach, den Göttern darin ähnlich zu werden. Des Menschen Trieb nach Ruhe ist eine Reliquie des verlornen göttlichen Ebenbildes. Das Recht des Müssigganges ist es, was Vornehme und Gemeine unterscheidet, das eigentliche Prinzip des Adels; das höchste volle Leben ist das reine Vegetiren; Fleiss und Arbeit sind die Todesengel, die dem Menschen die Rückkehr in das Paradies verwehren. Der eigne Sinn, die eigne Kraft, der eigne Wille ist das Ursprüngliche, das Menschliche, das Heilige in ihm. Was sie Gewissen nennen, kenne ich nicht mehr, so braucht mich keins zu mahnen. Vorausgesetzt nur, dass Alles an sich gut und schön ist, muss Jeder leben, wie ihm zu Muthe ist, und dichten, wie ihm die Gottheit eingegeben hat. Das Leben des gebildeten und sinnigen Menschen ist ein stetes Bilden und Sinnen über das schöne Räthsel seiner Bestimmung. Die Natur selbst will, dass jeder einzelne in sich vollendet, einzig und neu sei, ein treues Abbild der höchsten untheilbaren Individualität. Dieses Verhalten des genialen Subjects ist der Standpunkt der Ironie, durch die man sich über Alles hinwegsetzt. In ihr verschwinden die Härten des der Arbeit gewidmeten Lebens; denn sich zur Ironie erheben, heist: den Grazien opfern. Das Ich verhält sich ironisch, indem es, wo es irgend etwas gelten lässt, zugleich darüber hinaus ist, sodass es ihm nicht Ernst ist mit dieser Hingabe. Nur dem Geistlosen gilt etwas als Gesetz; der Geistreiche weiss Alles von ihm selber gesetzt und darum ist es, wenn er nicht will, nicht gültig; jeder Zweck ist endlich und

eitel. Dieses ironische Hinwegsetzen über alles Gesetzliche ist die eigentliche Sittlichkeit, deren erste Regung darum Opposition gegen die positive Gesetzlichkeit und conventionelle Rechtlichkeit ist.

Dieser Standpunks der „Ironie", wie er am Reinsten und Vollständigsten in der „Lucinde" dargestellt ist, war eigentlich eine geistreiche Parodie des Fichte'schen „Ich". Da nun aber, wenn dem genialen Subject Alles eitel ist, auch das Ich selbst die Erfahrung seiner eignen Eitelkeit machen muss; so kam es, dass sich Schlegel selbst ironisirte und selbst parodirte und späterhin in das Gegentheil umschlug. Nachdem Schlegel 1802 seine Stellung in Jena aufgegeben und mit seiner Dorothea einige Zeit in Dresden gelebt hatte, wo er Vorlesungen hielt, ging er mit seiner Gattin nach Paris, wo er ebenfalls Vorlesungen hielt, sich mit romanischer und indischer Literatur beschäftigte und eine Sammlung romantischer Dichtungen des Mittelalters (1804) herausgab. Schon in den „philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1803—6, welche aus Schlegel's Nachlasse von Windischmann (1836) herausgegeben wurden, tritt ein veränderter Standpunkt hervor. Statt der genialen Behauptungen und des fragmentarischen Philosophirens zeigt sich das Bedürfniss eines methodischen Verfahrens. Von einer Logik für das genetische Denken, dessen Formen zugleich als Formen des Seins gelten sollen, also metaphysische Bedeutung hätten, erwartet jetzt Schlegel das Heil der Philosophie und verlangt, dass die philosophische Construction in Dreieinigkeiten sich bewegen solle. Zugleich sollen Unendliches und Endliches als Werden gefasst und des Menschen Bestimmung im Aufgeben der Einzelpersönlichkeit und in der Hingabe an das unendliche Welt-Ich gefunden werden. Nachdem der bekehrte Philosoph der romantischen Ironie in Köln mit seiner Dorothea zum Katholicismus übergetreten war, ging er nach Wien, wo er wissenschaftliche Vorträge hielt, den österreichischen Beobachter redigirte und durch Abfassen diplomatischer Schriftstücke das Vertrauen der Regierung gewann, sodass er in den Adelstand erhoben wurde, mehre Aemter am Hofe bekleidete und 1815 als Legationsrath beim Deutschen Bund in Frankfurt a. M. thätig war. Seit 1818 hielt er wieder in Wien öffentliche Vorlesungen und gab die im Jahr 1827 gehaltenen unter dem Titel „Vorlesungen über die Philosophie des Lebens" (1828), diejenigen aus dem Jahre 1828 unter dem Titel „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" (1829) heraus. Im Jahre 1828 war er nach Dresden gereist und hatte daselbst wissenschaftliche Vorträge begonnen, in deren Mitte ihn im Januar 1829 der Tod überraschte. Die unvollendet geschriebenen Dresdener Vorlesungen erschienen im Jahr 1830 unter dem Titel „philosophische Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes" im Druck. Während die Vorlesungen aus den Jahren 1803—6 noch mehr einen mystischen Pantheismus zeigen, bewegen sich die spätern ganz auf dem Boden des Positiven in Staat und Kirche, sodass Daub in Heidelberg das Schlegel'sche Philosophiren ein Verzuckern des Fetischdienstes der Monstranz nennen mochte, während Schlegel selbst seine spätere Philosophie Erfahrungswissenschaft genannt wissen wollte. In den ersten fünf Vorlesungen über die „Philosophie des Lebens" werden die psychologischen Grundlagen entwickelt. Der Seele als dem Prinzip des Lebens werden Vernunft und Phantasie, dem Geiste Verstand und Wille beigelegt. Der Vernunft werden dann Gedächtniss und Gewissen, der Phantasie aber die Triebe zugewiesen, welche alle vier hauptsächlich in der Liebe, als der höchsten Bethätigung der Seele, dann aber auch im Wissen, namentlich im Gebiete der Sprache, zusammenwirken. Während die Vernunft als ein Vernehmen und Verknüpfen von Unterschieden bestimmt wird, erscheint der Verstand als ein Durchdringen und im höchsten Grade als ein Durchschauen. Darum ist unser Wissen von Gott ein Verstehen oder ein Erfahrungswissen, welches auf die Offenbarung Gottes gewiesen ist, welche ebenso in der Natur, wie im Gewissen, in der heiligen Schrift und in der Weltgeschichte an uns ergeht. Noch mehr aber ist der Wille das Organ zur Aufnahme der Offenbarung. Der innere Zwiespalt unter den Seelenkräften, sowie das Verhältniss der Seele zur Natur und zu Gott zeigen jedoch unverkennbar, dass diese Welt nur eine über den Abgrund des ewigen Todes ausgespannte Brücke und ein Haus der Verwerfung ist, welches nur durch eine höhere Macht unter Vermittlung von Glaube, Liebe und Hoffnung zur Leiter der Auferstehung werden kann. In der sechsten bis achten Vorlesung wird eine Art von natürlicher Theologie vorgetragen und von der göttlichen Ordnung in der Natur, vom Verhältniss der Natur zur unsichtbaren Welt, von der göttlichen Ordnung im Reiche der Wahrheit, in der Menschengeschichte und im Staatsleben gehandelt. Die neunte bis elfte Vorlesung geben unter dem Namen der Logik und Ontologie eine Art von angewandter Theologie, handeln vom Verhältniss zwischen Glauben und Wissen, vom zwiefachen Geiste der Wahrheit und des Irrthums in der Wissenschaft und vom Verhältniss der letztern zum Leben. In der zwölften bis fünfzehnten Vorlesung endlich wird die Metaphysik des Lebens dargestellt, welche die übernatürlichen Prinzipien in der Wirklichkeit, in der Kunst, dem kirchlichen und dem staatlichen Leben aufzeigen soll.

Hatte die „Philosophie des Lebens“ die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im innern Bewusstsein nachzuweisen, so will die „Philosophie der Geschichte“ dieselbe in den verschiedenen Weltperioden historisch aufzeigen, so zwar, dass die Geschichtsphilosophie die Weltbegebenheiten nicht blos als Naturereignisse, sondern zugleich als die Macht des freien Willens betrachten und dabei die Gewalt des Bösen ebenso, wie die leitende Vorsehung Gottes berücksichtigen müsse, um die leitenden Ideen oder die Signatur jeder Zeit richtig zu erkennen. Nach einer unbefangenern und gerechtern Würdigung der Reformation und Luther's, als man solche sonst bei Convertiten zu finden gewohnt ist, erwartet Schlegel das Heil für die Welt von einer Wissenschaft, welche den Wahn des Absoluten, möge dieses nun als Ichheit oder als Natur-All oder als Vernunftbegriff gefasst werden, aufgiebt und durch Anerkennung des lebendigen Gottes eine Philosophie der Offenbarung begründet. In seinen letzten Vorlesungen über „Philosophie der Sprache“ wird von der Philosophie die Anerkennung des nicht abzuleugnenden Factums gefordert, dass im gegenwärtigen Zustande des Menschen sich Vernunft, Phantasie, Verstand und Wille im Zwiespalte befinden, aus welchem sich unser Bewusstsein erst wieder zur innern Einheit zurückfinden müsse. Als ein Mittel zu diesem sich Heimfinden wird die Sprache aufgefasst, welche als Gespräch ein Ausgleichen des Gegensatzes und darum in seinen höchsten Erzeugnissen, als sokratisch-platonisches Gespräch, jene wahre und heitere Ironie zeigt, die aus dem Gefühl der eignen Endlichkeit und dem scheinbaren Widerspruch dieses Gefühls mit der Idee eines Unendlichen entsteht. Damit hat die Ironie eine dem frühern philosophischen Jugendstandpunkte Schlegel's entgegengesetzte Bedeutung erhalten. Es ist jetzt gleichsam die bekehrte Ironie, welcher wir auch bei Solger begegnen. Indem Schlegel die siebente dieser letzten Dresdener Vorlesungen mit dem Faustischen Worte „Gefühl ist Alles“ eröffnet und aller strengen Schulterminologie den Krieg erklärt, wird die eigentliche Aufgabe seiner philosophischen Vorträge dahin bestimmt, jenes Grundgefühl hervorzurufen, welches sich in dem Dreiklange des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung offenbart und den Menschen der vierfachen Offenbarung durch Schrift, Natur, sittliches Gefühl und Andacht zugänglich macht. Mitten in dem Satze, der vom vollkommenen Verstehen handeln sollte, wurde Schlegel vom Schlage gerührt.

Schleiermacher, Friedrich (Daniel Ernst) war 1768 zu Breslau geboren und auf dem Gymnasium der Brüdergemeinde zu Niesky gebildet, auf deren Seminar zu Barby er (1785) auch seine theologischen Studien begann. Er trat jedoch 1787 wieder aus dem Verbande aus und widmete sich in Halle neben der Theologie auch philologischen und philosophischen Studien. Nach Vollendung seiner Universitätsstudien wurde er (1790) Erzieher des jungen Grafen Dohna-Schlobitten zu Finkenstein, 1794 Hülfsprediger zu Landsberg an der Warthe, 1796 Prediger an der Charité in Berlin, wo er bis 1802 blieb und nicht blos an der von den Gebrüdern Schlegel herausgegebnen Zeitschrift „Athenäum“ (1798—1800) als Mitarbeiter Theil nahm, sondern auch mit Friedrich Schlegel den Plan zu einer gemeinsamen Uebersetzung Platon's entwarf, den er nachher allein ausführte. Im Jahr 1802 ging er als Hofprediger nach Stolpe, von wo er 1804 als ausserordentlicher Professor der Theologie und Philosophie nach Halle versetzt wurde. Nachdem er diese Stellung in Folge der Kriegsereignisse (1806) aufgegeben hatte, siedelte er nach Berlin über und beschäftigte sich mit literarischen Arbeiten, wurde 1809 Prediger an der Dreifaltigkeitskirche und verheirathete sich. Gleich Fichte, welcher seit 1800 in Berlin privatisirte, betrieb er die Gründung einer Universität in Berlin und verfasste in diesem Sinne 1808 die kleine Schrift „Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinne, nebst einem Anhange über eine neu zu gründende“. Als dieselbe 1810 in Berlin errichtet worden war, wurde er ordentlicher Professor der Theologie und 1811 Mitglied der Akademie der Wissenschaften und 1814 Secretär der philosophischen Klasse derselben. Neben seinen theologischen Vorlesungen hielt er auch solche über Geschichte der Philosophie, über Dialektik, über philosophische Sittenlehre, über Psychologie, über Aesthetik, über Politik und über Erziehungslehre. Als akademischer Lehrer hatte Schleiermacher durch seinen freien Vortrag, dem auch der kunstvollste Periodenbau gelang, einen bedeutenden Einfluss auf seine Zuhörer, welcher sich jedoch nach Schleiermacher's eigner Aeusserung darauf beschränkte, Eigenthümlichkeit zu wecken und zu beleben, nicht aber auf die Stiftung einer Schule ausging. In der Berliner Akademie hat er seit 1811 verschiedene Abhandlungen aus dem Gebiete der alten Philosophie, z. B. über den jonischen Philosophen Anaximander, über Herakleitos den Dunkeln aus Ephesos, über Diogenes von Apollonia, über Sokrates gelesen. Von seiner mit Einleitungen versehenen Uebersetzung platonischer Dialogen waren die erste und zweite Abtheilung des ersten und die erste bis dritte Abtheilung des zweiten Bandes in den Jahren 1804—10 erschienen, in neuer und verbesserter Auflage 1817—24, wozu die den Staat enthaltende erste Abtheilung des dritten Bandes 1828 hinzukam. Der an einer Lungen- und Unterleibsentzündung Erkrankte starb, nach

dem Genuss und der Austheilung des Abendmahls an seine Umgebung am 12. Febr. 1834.

(**L. Jonas** und **W. Dilthey**) Aus Schleiermacher's Leben; in Briefen (4 Bände) 1858—63.
W. Dilthey, Leben Schleiermachers. I. (1870).
C. A. Auberlen, Schleiermacher, ein Charakterbild. 1859.
Fr. Schenkel, Friedrich Schleiermacher, ein Charakterbild. 1868.

Was Schleiermacher's philosophische Anschauungen und Lehren betrifft, so war derselbe in Halle (1787—89) durch Eberhard in die Leibniz-Wolf'sche Philosophie eingeführt worden, wurde jedoch mehr durch das Studium der Kant'schen Kritiken und seit 1796 Spinoza's und der Jacobi'schen Schrift über die Lehre Spinoza's gefesselt. Daneben wurde er durch Fichte's Schriften und ebenso lebhaft durch Platon und nachmals durch Schelling angeregt. Von allen diesen Denkern zeigen sich die freilich eigenthümlich verarbeiteten Spuren in seinen philosophischen Arbeiten, in welchen die bedeutendsten Gedanken der Zeitphilosophie auf der sittlich-religiösen Grundlage seiner geistigen Natur durch verständige Reflexion eklektisch verarbeitet sind. In seiner philosophischen Geistesentwicklung und schriftstellerischen Thätigkeit sind aber zwei Perioden zu unterscheiden. In den ersten von ihm in den Jahren 1799 und 1800 veröffentlichten Schriften bewegt er sich auf dem Boden der Wissenschaftslehre Fichte's in einem ebenso von Spinoza wie von Novalis (Fr. von Hardenberg) angeregten Gedankenkreise, und sein Prinzip der Eigenthümlichkeit ist ähnlich, wie bei Friedrich Schlegel, nur eine mit spinozistischen Anschauungen verschmolzene Modification der Fichte'schen Ichheitslehre. In der kleinen (1800) anonym erschienenen Schrift „Vertraute Briefe über die Lucinde“ (d. h. den fragmentarischen Roman Friedrich Schlegel's) wollte Schleiermacher eigentlich nur „Variationen über das grosse Thema der Lucinde“ geben und zugleich aus Freundschaft für den darüber hart angegriffenen Verfasser eine Rechtfertigung der Tendenz des Buches liefern, dessen Inhalt Schleiermacher persönlich mitberührte, da er sich zu der kinderlosen Gattin des Predigers Grunow, Eleonore, in einem ähnlichen Verhältnisse befand. Und wie Eleonore selbst in der „Lucinde“ einen reinen und schönen Spiegel der Liebe fand, so erschien das Buch dem Verfasser der „Briefe“ als ein ernstes, würdiges und tugendhaftes Werk, welches in Bezug auf die Geschlechtsliebe eine Umwälzung der ganzen bisherigen Denkweise, eine völlig neue Lebensansicht ankündige. Die Liebe solle auferstehen, ihre zerstückten Glieder solle ein neues Leben vereinigen und beseelen, dass sie froh und frei herrsche im Gemüthe der Menschen und in ihren Werken und die leeren Schatten vermeinter Tugenden verdränge. Dass die „göttliche Pflanze“ der Liebe hier zum ersten Male in ihrer vollständigen Gestalt dargestellt sei, die Liebe ganz und aus Einem Stück, das Geistigste und das Sinnlichste derselben in jeder Aeusserung und jedem Zuge auf's Innigste verbunden, darin findet Schleiermacher die riesenhafte und ungeheure Moral, auf welcher die „Lucinde“ als auf ihrem ewigen Fundamente ruhe. Die wahre Unendlichkeit wird nur in der Liebe gefunden; in ihr kann das ganze Leben, die ganze Menschheit mit ihren unendlichen Geheimnissen angeschaut werden, und aus ihr sollen alle übrigen bürgerlichen Verhältnisse neu gestaltet hervorgehen; nur müssen zu dem Ende die bisherigen Formen weggeworfen werden. Das Sinnliche erhält durch seine innige Verwebung in das Geistige ganz neue Eigenschaften und wird über alle Gefahr des Abstumpfens und Veraltens hinausgewiesen. Wer nicht so in der Liebe in's Innere der Gottheit und der Menschheit hineinschauen und die Mysterien dieser Religion der Liebe nicht fassen kann, der ist nicht würdig, ein Bürger der neuen Welt zu sein. So ist die Liebe allgewaltig, das Höchste im Menschen, seine Gottheit und die Schönheit des Lebens; der Gott muss in den Liebenden sein, und ihre Umarmung ist eigentlich seine Umschliessung. Zwei Misstöne hebt übrigens Schleiermacher in dem Duett zwischen Julius und Lucinde hervor: die Liebe dürfe nicht, wie Lucinde, bereit sein dem Geliebten zu entsagen; sie dürfe nicht, wie Julius, neben der Einen noch Raum haben für eine Zweite. In seiner den Schein verachtenden und der Verläumdung trotzenden Tapferkeit vergleicht Schleiermacher die öffentliche Verurtheilung der Lucinde mit den Hexenprozessen, wo die Bosheit die Anklage bildete und die fromme Einfalt das Urtheil vollzog. Gelegentlich weist er auch die Behauptung zurück, dass es zwischen Männern und Frauen ausser der Liebe keine reine und blosse Freundschaft geben könne, wofür er sein eignes Freundschaftsverhältniss zur Frau Henriette Herz als Erfahrungsbeweis anführen konnte. In seinem „Katechismus der Vernunft für edle Frauen“, der im Schlegel'schen Athenäum um dieselbe Zeit, wie die „vertrauten Briefe“ erschienen war, fordert Schleiermacher von den Frauen, das sie sich von den Schranken des Geschlechts unabhängig machen sollen und stellt die Achtung der Eigenthümlichkeit und der Willkür der Kinder als Erziehungsprinzip auf, indem er zugleich gegen die weibliche Schwärmerei der Mädchen ebenso protestirt, wie gegen die unselbständige Hingebung der Frauen an die Männer, und dagegen die Heiligkeit der Liebe und Ehe betont.

In den gleichfalls anonym erschienenen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (1799) geht Schleiermacher von der Liebe der Geliebten zur Liebe des Universums über, mit welchem sich das Ich ebenso Eins fühlt, wie mit seinem geschlechtlichen Widerpart. Er stellt sich auf den Standpunkt der Bildung im schärfsten Gegensatz zur einseitigen Verstandesaufklärung, auf deren Standpunkt, wie ihn auch Kant in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ festgehalten hatte, das eigenthümliche Wesen der Religion vernichtet und ihr Werth verkannt wurde. Es galt dem Redner um die „Entdeckung der reinen Religion“ und der ihr eignen Provinz im menschlichen Gemüthe und um die Darstellung und Begründung der Unabhängigkeit der Religion von jeder Metaphysik. Die Anschauung des Universums ist ihm die allgemeinste und höchste Formel der Religion, in welcher er die tiefste und gewaltigste Kraft des menschlichen Wesens erkennt. In einer verschiedenen Richtung des Gemüths zeigt er den Grund der Thatsache auf, dass einige Menschen Gott die Persönlichkeit beilegen, andere nicht; keine dieser Richtungen hindere aber die Religion, deren wahres und tiefstes Wesen den Vorwurf der Irreligiosität selbst von dem offenen Bekenntniss des Atheismus, selbst von einem Spinoza und Lukrez zu entfernen gestattete. Die erste Rede enthält die Rechtfertigung des Unternehmens, die zweite handelt über das Wesen der Religion, die dritte über die Bildung zur Religion, die vierte über das Gesellige in der Religion, d. h. über Kirche und Priesterthum, die fünfte über die verschiedenen Religionen. In der Religion schafft der Mensch seiner überflüssigen Kraft einen unendlichen Ausweg und stellt das Gleichgewicht und die Harmonie seines Wesens aus allem einseitigen Streben wieder her. Die religiösen Gefühle der Ehrfurcht, Demuth, Liebe, Dankbarkeit, des Mitleids und der Reue sollen wie eine heilige Musik alles Thun des Menschen begleiten; er soll Alles mit Religion thun, Nichts aus Religion. Ein Privatgeschäft ist nach den Grundsätzen der wahren Kirche die Mission des Priesters in der Welt; ein Privatzimmer sei auch der Tempel, wo seine Rede sich erhebt, um seine Religion auszusprechen. Die Kirche soll eine fliessende Masse werden, wo es keine Umrisse giebt, wo jeder Theil bald hier, bald dort sich befindet und Alles friedlich untereinander mengt. Zuletzt fällt die religiöse Geselligkeit mit der Familie zusammen. Nicht derjenige hat Religion, welcher an eine heilige Schrift glaubt, sondern welcher keiner solchen bedarf und wohl selbst eine machen könnte. Schon hier unsere Persönlichkeit zu vernichten und im Einen und Allen zu leben, mitten in der Endlichkeit Eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig zu sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion.

Indem die Schleiermacher'sche „Anschauung des Universums“ nach der Eigenthümlichkeit jedes Einzelnen sich anders gestaltet und zuletzt jede Religion in einem Jeden eine eigne, durchaus bestimmte Persönlichkeit hat, kehrt die Liebe zum Universum wiederum in sich selbst zurück und ihr Gegenstand wird die Betrachtung der Eigenthümlichkeit des Subjects in den „Monologen, eine Weihnachtsgabe“ (1800), worin das innere Handeln des Ich in seinem eigenthümlichen Leben, Weben und Streben als die Mitte des Daseins betrachtet wird. Der sittliche Mensch bewegt sich aus eigner Kraft um seine Achse; sein Sollen und sein Sein sind Eins. Jeder Mensch soll auf eigne Art die Menschheit darstellen, in einer eignen Mischung ihrer Elemente, damit sie sich auf jede Weise offenbare. Wer sich zu einem bestimmten Wesen bilden will, dem muss der Sinn geöffnet sein für Alles, was er nicht ist. Die innere Bildung, die innere vollendete Darstellung des reinen Wesens der Menschheit ist das Ziel, an welchem sich der Werth aller Gemeinschaft messen muss. Die Bedingung zur Verbesserung der Welt ist hülfreiche Gemeinschaft der Geister; es gilt, die Gemeinschafts-Verhältnisse der Menschen, Freundschaft, Ehe, Staat zu verinnerlichen, zu vergeistigen, zu verklären durch das Walten von Sinn und Liebe. Ueberall soll an die Stelle äusserlicher mechanischer Wechselbeschränkung lebendige positive Wechselbereicherung treten, entspringend aus der ineinander greifenden Kraft der nach Vollendung ringenden Eigenthümlichkeiten. Beginne darum schon jetzt dein Leben in steter Selbstbetrachtung; sorge nicht um das, was kommen wird; weine nicht um das, was vergeht, aber sorge, dich selbst nicht zu verlieren, und weine, wenn Du dahin treibst im Strome der Zeiten, ohne den Himmel in Dir zu tragen. Nothwendig ist der Tod; dieser Nothwendigkeit mich näher zu bringen, sei der Freiheit Werk, und sterben wollen können meine höchste Idee. Nur des Willens Kraft kann festhalten bis an den letzten Athemzug die geliebte Göttin der Jugend. Bis an's Ende will ich stärker werden und lebendiger durch jedes Handeln und liebender durch jedes Bilden an mir selbst; die Jugend will ich dem Alter vermählen, dem Werden der Weisheit und der Erfahrung. Jetzt schon sei im starken Gemüthe des Alters Kraft, dass sie dir erhalte die Jugend, damit später die Jugend dich schütze gegen des Alters Schwäche!

Schleiermacher's Aufenthalt als Hofprediger in Stolpe (1802—1804) bezeichnet einen Wendepunkt in seiner literarischen Thätigkeit, welche seitdem einen vorwaltend wissenschaftlichen Charakter annahm, zu-

gleich aber die Theologie von der Philosophie streng unterschied. Der Theologe und theologische Schriftsteller Schleiermacher ging mit dem Philosophen nicht Hand in Hand, sondern beide gingen selbständig neben einander her. Diesen Wendepunkt bezeichnet nicht blos die Uebersetzung Platon's, deren Anfang im Jahr 1804 im Druck erschien, sondern die im Jahre 1803 veröffentlichte Schrift „Kritik der bisherigen Sittenlehre“, worin er die Ethik in ihren bisherigen Hauptgestalten von Sokrates bis Fichte, mit Ausschluss der „Ethik der Gottseligkeit“, als blosser Darstellung des gebietenden Inhalts einer Offenbarung, mit dem Augenmerke prüft, über die allgemeinen Gesetze des menschlichen Handelns auf eine neue Art zu reden. Neben der Kritik der bisherigen ethischen Standpunkte und Systeme enthält aber das Buch zugleich des Positiven und Keimkräftigen gar Manches und Bedeutendes, obwohl er seine Voraussetzungen wie seine Resultate nicht als Theoreme und Lösungen, sondern vielmehr als Aufgaben oder Probleme und heuristische Hypothesen beurtheilt wissen wollte. Das hindert ihn jedoch nicht, die Ethik in ihrer bisherigen Entwickelung zu zeihen, dass sie noch fast gänzlich verfehle, was sie sein solle. Die wahre Darstellung der Ethik darf sich auf keine bestimmte Zeit beschränken, sondern muss den Inhalt einer jeden Zeit umfassen, und in demselben Maasse, als sich die Gegenwart durch sie bestimmen lässt, muss sie auch die Vergangenheit und prophetisch die Zukunft bestimmen. Es liegt im Begriffe des Menschen als Gattung, dass Alle miteinander das gemein haben, dessen Inbegriff die menschliche Natur genannt wird, dass es aber innerhalb derselben auch Anderes gebe, wodurch sich Jeder von den Uebrigen eigenthümlich unterscheidet. Das Allgemeine und das Eigenthümliche nach einer Idee, einem ethischen Grundsatze mit einander zu vereinigen, scheint noch nirgends in einer Sittenlehre geschehen zu sein. Auch ist noch von Keinem in einem wissenschaftlichen Gebäude versucht worden, die besondere Bestimmtheit eines Jeden als ein schlechthin Gegebnes zum Grunde zu legen, ohne irgend eine Rücksicht auf ein Allgemeines, sodass dann das Sittliche nur in Beziehung auf diese Eigenthümlichkeit, als Erhaltung, Entwickelung und Darstellung derselben bestimmt ist. Neben dem sittlichen Gesetze gehören die Ideen des höchsten Gutes und das Ideal des Weisen allen philosophischen Schulen auf gleiche Weise an. Mangelt einem sittlichen Gesetze die ihm entsprechende Idee des Weisen, so entsteht mit Recht der Argwohn, dass die nach dem Gesetze gebildeten Handlungen sich nicht als ein eigenthümliches Inneres aufdringen und nicht eine gleiche Kraft und Richtung des Menschen der beharrliche Grund derselben ist, ihre Gleichartigkeit vielmehr von irgend etwas Aeussern abhängt. Fehlt aber zu einem sittlichen Gesetze die Idee des höchsten Gutes, dann lässt sich schliessen, dass die Aufgabe nicht in ihrer unzertrennlichen Vollständigkeit gedacht worden ist. Das höchste Gut aber kann nicht bestimmt ausgebildet und abgeschlossen sein, wo es nur als ein Aggregat, nicht aber als eine Reihe gegeben ist, als die Gesammtheit dessen, was durch die ethische Idee hervorgebracht werden kann.

Während Schleiermacher in den spätern Auflagen seiner Reden „Ueber die Religion“ durch Anmerkungen das Anstössige seines mystischen Gefühls-Pantheismus zu mildern und sich dem specifisch-christlichen und kirchlichen Standpunkt zu nähern versuchte, sehen wir ihn in seinem zweibändigen Werke „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche“ (1821) den Versuch machen, unabhängig von aller Schulphilosophie die geschichtlich überlieferten Glaubenslehren nur auf sogenannte Thatsachen des Bewusstseins zu gründen und als Ausdrucksformen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls nach ihrem Zusammenhange zu entwickeln. Die Frömmigkeit an sich ist weder ein Wissen, noch ein Thun, sondern eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls oder unmittelbaren Selbstbewusstseins. Das Gemeinsame aller frommen Erregungen, also das Wesen der Frömmigkeit ist dieses, dass wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig bewusst sind, d. h. eben nichts anders, als dass wir uns abhängig fühlen von Gott. Durch die erregende Kraft der Aeusserungen des frommen Selbstbewusstseins bildet sich die Frömmigkeit zur Gemeinschaft. Eine bestimmte und begrenzte Gemeinschaft der Frömmigkeit ist eine Kirche. Die in der Geschichte erscheinenden, bestimmt begrenzten frommen Gemeinschaften verhalten sich zu einander theils als verschiedene Entwicklungsstufen, theils als verschiedene Arten. Diejenigen Gestalten der Frömmigkeit, welche alle fromme Erregungen auf die Abhängigkeit alles Endlichen von Einem Höchsten und Unendlichen zurückführen, sind die monotheistischen Religionen, zu denen sich alle übrigen wie untergeordnete Entwickelungsstufen verhalten. In Beziehung auf die Arten entfernen sich am Weitesten von einander diejenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, welche hinsichtlich der frommen Erregungen entgegengesetzt sind, sofern die teléologischen Religionen das Natürliche in den menschlichen Zuständen dem Sittlichen unterordnen, die ästhetischen dagegen das Sittliche dem Natürlichen unterordnen. Im Christenthume ist das bedeutsame Bild des Reiches Gottes nur der allgemeine Ausdruck davon, dass aller Schmerz und alle Freude nur insofern

fromm sind, als sie auf die Thätigkeit im Reiche Gottes sich beziehen und dass jede vom leidentlichen Zustande ausgehende fromme Erregung im Bewusstsein eines Uebergangs zur That endigt. Das Christenthum hat seine eigenthümliche Gestaltung der Frömmigkeit darin, dass alles Einzelne in ihr auf die Erlösung bezogen wird. Das Geoffenbarte im Christenthum beschränkt sich nur auf die Person Christi, und die Offenbarung in Christo ist wesentlich Mittheilung seiner Lebensgemeinschaft, nicht durch die Lehre, sondern durch die ganze Person Christi, und als solche ist die christliche Offenbarung weder etwas schlechthin Uebernatürliches, noch Ueberverntünftiges. Uebernatürlich ist sie, weil Alles, was sonst für Offenbarung gilt, in Beziehung auf Christus kein Sein, sondern ein Nichsein ist; natürlich ist sie, denn in der menschlichen Natur muss die Kraft liegen, sie aufzunehmen. Ueberverntünftig ist sie, als momentane Einwohnung Gottes oder des Logos (göttlichen Wortes) in Christus und als Bewusstsein der Gläubigen vom heiligen Geist; vernünftig ist sie, denn das höchste Ziel der Erlösung ist, dass die Vernunft eins sei mit dem göttlichen Geiste, der heilige Geist somit selbst die höchste Steigerung menschlicher Vollkommenheit ist. In dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle ist mit dem eignen Sein als endlichem zugleich das unendliche Sein Gottes mitgesetzt. Das ursprüngliche Abhängigkeitsgefühl ist nicht zufällig, sondern ein wesentliches Lebenselement und in allem entwickelten Bewusstsein wesentlich dasselbe, so dass alle Gottlosigkeit des Selbstbewusstseins nichts als Wahn und Schein ist. Die Anerkennung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls als wesentlicher Lebensbedingung vertritt für uns die Stelle aller Beweise für das Dasein Gottes. Alle christlich frommen Gemüthszustände schliessen Abhängigkeitsgefühl in sich; daher im ganzen Umfange der christlichen Frömmigkeit die Beziehung auf Gott und auf Christus unzertrennlich sind. Im Bewusstsein unsers Gesetztseins im allgemeinen Naturzusammenhange stellt unser Selbstbewusstsein zugleich die Gesammtheit alles endlichen Seins dar. Die Allgemeinheit des Abhängigkeitsgefühls enthält den Glauben an eine ursprüngliche Vollkommenheit der Welt, d. h. die Einheit und Vollständigkeit der Zusammenstimmung des Gesetzten in sich. Dass im ursprünglichen Verhältniss der Welt zur menschlichen Organisation der Tod der menschlichen Einzelwesen und was damit zusammenhängt bedingt ist, thut der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt in Bezug auf den Menschen keinen Abtrag. Wirklich erfüllt ist jeder Augenblick eines einzelnen Lebens nur durch eine bestimmte, jenen Grundton des allgemeinen Abhänngigkeitsgefühls offenbarende That. Sofern das uns wesentlich einwohnende Bewusstsein Gottes in jedem wirklich fromm erfüllten Augenblicke, mit unserm Selbstbewusstsein vereinigt, entweder in einem Gefühle der Lust oder der Unlust vorkommt, so bringt es der Charakter der teleologischen Ansicht mit sich, dass sowohl das Gehemmtsein des höhern Lebens, als auch das Gefördertsein desselben, wie das eine über das andere in jedem Augenblick hervorragt, als die That des Einzelnen gesetzt wird. Das Eigenthümliche der christlichen Frömmigkeit besteht darin, dass wir uns des Widerstrebens unserer sinnlichen Erregungen, das Bewusstsein Gottes mit in sich aufzunehmen, als unserer That bewusst sind, der Gemeinschaft mit Gott hingegen nur als etwas uns vom Erlöser Mitgetheilten. Jeder Lebenstheil, der als ein Ganzes für sich betrachtet, unsere That ist, ohne das Gottesbewusstsein in sich zu tragen, ist Sünde; die Leichtigkeit aber, dieses Bewusstseins zu entwickeln, ist als ein Mitgetheiltes Gnade. Sonach zerfällt die Betrachtung unserer wirklich frommen Gemüthszustände in Zustände der Sünde und solche der Gnade oder in Zustände der Hemmung des höhern Lebens und in solche der Förderung desselben. Alle im Leben des Christen vorkommende Annäherung an den Zustand der Seligkeit ist in seinem Selbstbewusstsein als eine göttlich bewirkte, in einem neuen Gesammtleben begründete Aufhebung der im Gesammtleben der Sünde entwickelten Unseligkeit vorgestellt. Die aufgehobene Unseligkeit ist im Bewusstsein des Christen zurückgeführt auf die in Christo wirklich vorhandene und von ihm mitgetheilte Unsündlichkeit und höchste Vollkommenheit. Die Erscheinung Christi als des Erlösers kann nicht aus dem bestehenden geschichtlichen Zusammenleben der Menschheit begriffen werden, in welchem sich auf natürliche Weise die Sünde fortpflanzt; sie ist daher auch nicht auf den uns wirklich gegebnen Naturzusammenhang zurückzuführen. Vielmehr kann sie als Anfang eines neuen geistigen Naturganzen nur auf die göttliche Ursächlichkeit zurückgeführt werden und fällt unter den Begriff des Wunders, sodass die Erscheinung Christi Nichts, anders als die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur ist und der Erlöser als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich und wesentlich unsündlich sein musste. So besteht seine erlösende Thätigkeit in der Mittheilung seiner Unsündlichkeit und Vollkommenheit, seine versöhnende Thätigkeit in der Aufnahme der Gläubigen in die Kraftthätigkeit seines Gottesbewusstseins und dadurch in die Gemeinschaft seiner Seligkeit. Das Gesammtleben derjenigen, welche die Erlösung in sich aufgenommen haben und mit Christus vereinigt sind, ist die Kirche. Den christlichen Gemeingeist in sich aufnehmen und in die Ge-

meinschaft Christi aufgenommen werden, ist seit der Entfernung des Erlösers von der Erde ganz dasselbe. Der heilige Geist ist die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur unter der Form des das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes. Christum in sich haben und den heiligen Geist haben, ist für jeden Einzelnen eins und dasselbe. In dem Glauben an die ewige Fortdauer der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person des Erlösers ist der Glaube an die ewige Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit überhaupt schon mitenthalten.

„Schleiermachers Wissenschaft (urtheilt Hillebrand in seiner Geschichte der deutschen Nationalliteratur) ist die Kunst der Schaukelei des Denkens, seine Religion eine Schwebereligion, seine Ueberzeugung die Ueberzeugungslosigkeit. Er erscheint uns als ein theologischer Schachspieler, der seine wissenschaftlichen Figuren hin- und herschiebt, wobei weder die Philosophie, noch die Theologie das Spiel gewinnt, während er sich selbst zuletzt so ermüdet, dass er das Schachbrett sammt allen Figuren fortwirft und in frommer Hingabe an das Jenseits endigt“. Die in den Jugendschriften Schleiermacher's zerstreut liegenden Keime und Elemente einer philosophischen Weltansicht hat er seit 1811 in seinen philosophischen Vorlesungen näher zu bestimmen, dialektisch zu entwickeln und systematisch zu ordnen gesucht. Im Allgemeinen spricht sich in diesen Vorlesungen die Schelling'sche Grundansicht aus, neben Anklängen an Kant'sche und Fichte'sche Lehren. Er unterscheidet im Ganzen des Wissens zwei sich gegenseitig bedingende und nur in beständiger Wechselwirkung aufeinander zu Stande kommende Grundwissenschaften: Ethik und Physik, von welchen die erstere das Naturwerden der Vernunft, die letztere das Vernunftwerden der Natur darzustellen hat. Weil nun aber das speculative und das empirische Element zwar in beständiger Vermittelung stehen, doch aber nie völlig eins werden können; so erscheint jede der beiden Grundwissenschaften wiederum in zwei besondern Formen, die Physik als Naturkunde und Naturwissenschaft, die Ethik als Geschichtskunde und Sittenlehre, sodass Natur- und Geschichtskunde das empirische, Naturwissenschaft und Sittenlehre das speculative Element vertreten. Indem beide Elemente zusammengefasst und Physik und Ethik in vollkommener gegenseitiger Durchdringung gedacht werden, enthalten sie die Idee der Weltweisheit, welche jedoch, so lange Physik und Ethik als besondere Wissenschaften bestehen, niemals fertig werden kann, sondern nur das Streben nach völliger Einigung beider ist. Der Weltweisheit und ihre beiden Hälften stehen aber die Dialektik und Mathematik voraus, die Dialektik als das gehaltlose Abbild des höchsten Wissens, indem sie das Sein und Wissen überhaupt in seinen allgemeinsten Formen, Beziehungen und Bedingungen darstellt, während dagegen die Mathematik dasselbe Abbild unter der Form des Besondern oder das Wissen der Formen und Bedingungen des Besondern als solcher ist.

Die Schleiermacher'schen Vorlesungen über die Dialektik wurden 1839 durch Jonas herausgegeben. Da das Wissen ein gemeinschaftliches Denken ist, so ist die Dialektik eigentlich die Kunst der Gesprächführung oder des Symphilosophirens. Sie beruht auf dem Begriffe des Wissens, als derjenigen Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein, welche sich zugleich als Uebereinstimmung der Denkenden unter einander erweisen muss. Die Möglichkeit des Wissens beweist das Selbstbewusstsein als Einheit des Denkenden und Gedachten: wir sind denkend und wir denken seiend. Das einzelne Selbstbewusstsein beweist die Möglichkeit eines getheilten Denkens mit einem getheilten Sein, das Aufheben der Theilung des Denkens ist die Verständigung mit andern Denkenden, und so lehrt die Dialektik ein Denken, welches kein blos individuelles und subjectives ist, also zugleich das Kriterium für jedes Denken, welches ein Wissen sein will. Im „transscendentalen Theil“ der Dialektik wird die Idee des Wissens an und für sich und gewissermaassen in der Ruhe betrachtet, während der „technische oder formale Theil“ die Idee des Wissens in der Bewegung oder das Werden des Wissens betrachtet. Mit Kant unterscheidet Schleiermacher Stoff und Form des Wissens und lässt den Stoff durch die organische oder die sinnliche Empfindung gegeben sein, welcher gegenüber die intellectuelle Function oder Vernunftthätigkeit der Sinnesempfindungen erst Einheit giebt. Darum hat die Dialektik eigentlich die Psychologie zur Voraussetzung, die von Schleiermacher zum Gegenstande besonderer Vorlesungen gemacht hat, die durch Leopold George (1862) herausgegeben worden sind. Im ersten oder elementarischen Theil der Psychologie werden die aufnehmenden (receptiven) und die ausströmenden (spontanen) Thätigkeiten unterschieden. Bei den Sinnesthätigkeiten wirkt Empfänglichkeit neben Selbsthätigkeit. Bei der Betrachtung der Denkthätigkeiten wird das zeitliche Hervortreten des Denkens und Sprechens im Menschen, das Verhältniss zwischen Denken und Sprechen und beider zu den übrigen psychologischen Thätigkeiten und die Differenz der Sprachen bei der Identität der Vernunft erörtert. Darauf folgt die Betrachtung des subjectiven Bewusstseins auf seinen höhern Stufen, des Verhältnisses

zwischen selbstischen und geselligen Empfindungen, des religiösen Bewusstseins, des Naturgefühls und des ästhetischen Gefühls. Bei den ausströmenden oder spontanen Thätigkeiten wird das Verhältniss zwischen Denken und Wollen und des Einzelwesens zur Gattung erörtert und die psychologische Selbstthätigkeit als Selbstmanifestation, Besitzergreifen und Selbsterhaltungstrieb unterschieden. Der zweite oder constructive Theil der Psychologie behandelt die Differenzen der Einzelwesen untereinander (Geschlechtsdifferenz, Temperamente, Charakter- und Werthdifferenz unter den Einzelnen) und die zeitlichen Differenzen der Einzelwesen (den Unterschied von Schlaf und Wachen, die Traumzustände und den Somnambulismus und die Differenzen der Lebensalter). Ausserhalb des Wissens fällt, als das was nicht mehr gedacht werden kann, die blosse Materie als der unbestimmte Grund aller organischen Functionen und andrerseits das absolute Sein oder die Gottheit als höchste Vernunft ohne alle organische Thätigkeit. Nennt man das der organischen Function Entsprechende das Ideale, so ist im denkenden Selbstbewusstsein die Identität des Realen und Idealen gegeben. Ueberwiegt das Ideale, so ist das eigentliche Denken wirksam; überwiegt das Reale, so ist es Wahrnehmung; die zwischen beiden als höhere Mitte stehende Anschauung giebt erst das wirkliche Wissen. Während sich das über dem Gegensatze des Realen und Idealen stehende absolute Sein ebensosehr der Anschauung, wie dem Wissen entzieht, nährt sich das Wissen immer mehr dem Ziele, wo das Wissen alles Sein umfasst und also Weltweisheit wird. Die Formen unserer Erkenntniss entsprechen den Formen des Seins; Raum und Zeit sind die Formen der Existenz der Dinge selbst, nicht etwa blos die Formen unserer Auffassung derselben. Die Formen des Wissens sind Begriff und Urtheil; ersterer entspricht den substantiellen Formen oder dem Fürsichsein der Dinge, der höhere Begriff nämlich entspricht der Kraft, der niedere dagegen der Erscheinung; das Urtheil entspricht dem Zusammensein der Dinge, ihrer Wechselwirkung oder ihren Thätigkeiten und leidenden Zuständen. Das Werden des Wissens bewegt sich in den Formen der Deduction oder der Ableitung aus den Prinzipien; doch darf die Deduction nur auf Grund des Resultates der Induction ausgeführt werden, welche von den Erscheinungen ausgeht und zur Erkenntniss der Prinzipien fortschreitet. Im speculativen Wissen überwiegt das Denken und die Begriffsform, im empirischen oder historischen Wissen überwiegt das Wahrnehmen und die Urtheilsform. Indessen reicht das speculative Wissen doch nicht zur Identität des Seins und Denkens hinauf, welche eben nur die stillschweigende Voraussetzung jedes Wissens bleibt und als Einheit e i n e s Seins und e i n e s Denkens der uns inwohnende Grund aller Gewissheit ist. Während im Begriffe der Welt die relative Einheit des Idealen und Realen unter der Form des Gegensatzes gedacht wird, wird im Begriffe des Absoluten oder der Gottesidee, die unbedingte Einheit des Realen und Idealen mit Ausschluss aller Gegensätze gedacht. Darum ist Gott weder als mit der Welt identisch, noch als getrennt von der Welt zu denken.

Ein bleibendes und bedeutendes Verdienst hat sich Schleiermacher nach seiner bahnbrechenden und keimkräftigen „Kritik der bisherigen Sittenlehre“ durch seine Vorlesungen über die Ethik erworben, welche als fünfter Band der dritten Abtheilung seiner sämmtlichen Werke unter dem Titel „Entwurf eines Systems der Sittenlehre“ (1835) von Daniel Schweizer herausgegeben wurde. Eine andere, die Ausgabe von Schweizer ergänzende, Redaction der Schleiermacher'schen Vorlesungen gab, mit einer vortrefflichen Einleitung versehen, A. Twesten unter dem Titel „Grundriss der philosophischen Ethik“ heraus. Endlich erschien Schleiermachers „philosophische Sittenlehre“ auch noch in einer handlichen Ausgabe, mit Erläuterungen und Kritik versehen von H. J. von Kirchmann, als 24. Band der „philosophischen Bibliothek“ (1870). Die Ethik betrachtet wesentlich das Handeln der Vernunft auf die Natur und die Gesetze, denen dieses Handeln der Natur in ihrem ursprünglichen Ineinander mit der Natur folgt, nur aber so, dass das letzte Ziel dieses Handelns, das selige Leben, ausserhalb der Ethik fällt. Diese selbst ist vollständig nur in der Vereinigung von Pflichten-, Tugend- und Güterlehre, welche letztere von Schleiermacher als Lehre vom höchsten Gut am Ausführlichsten und mit Vorliebe im ersten Theile behandelt wird, und zwar in drei Abtheilungen. Indem das Handeln der Vernunft auf die Natur diese zu ihrem Werkzeug macht, ist dasselbe organisirendes Handeln oder anbildende Thätigkeit sowohl im Gebiete des Verkehrs, als freie Geselligkeit, als auch im Gebiete des Eigenthums, als Recht. Das organisirende Handeln befasst alle Formen des Anbildens, von dem den Leib organisirenden Bildungstrieb bis herauf zu jedem Werkzeuge schaffenden und umbildenden Willen. Dieser anbildenden Thätigkeit steht die symbolisirende oder bezeichnende gegenüber, welche durch Reiz und Willkür oder Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit bedingt, darauf ausgeht, Alles in der physischen und psychischen Natur des Menschen Gegebne in ein Zeichen der Vernunft zu verwandeln. In der zweiten Abtheilung der Güterlehre oder dem elementarischen Theil derselben wird die sittliche Cultur betrachtet und zunächst das Identische

in allen Menschen neben dem Geschiedenen oder Eigenthümlichen in der menschlichen Natur in's Auge gefasst und alsdann Gymnastik, als Bildung des eignen Leibes, Mechanik als Bildung der Natur zum Werkzeug des Sinnes und Talents, und Agricultur, im weitesten Sinne des Wortes, mit Einschluss der Einwirkung auf die belebte Natur, ebenso in den ethischen Bereich gezogen, wie die Ausbildung der erkennenden Function zur Richtigkeit des Erkennens, und im praktischen und künstlerischen Bilden weder Productivität ohne Besitz, noch Lust ohne Thätigkeit als das Rechte bezeichnet. Daran schliesst sich der dritte oder constructive Theil der Güterlehre als das System der vollkommenen ethischen Formen oder der sittlichen Gemeinschaften an, in welchen sich Abbilder des höchsten Gutes darstellen. Sie gestalten sich aus dem Keim der Familie heraus als Staat, Schule und freie Geselligkeit, zu welcher auch die Kirche gehört. Den zweiten Haupttheil des ethischen Systems bildet die Tugendlehre, welche die handelnde Vernunft im einzelnen Menschen, also dasjenige darstellt, wodurch er Antheil gewinnt am höchsten Gute, welches er erzeugen hilft durch sein sittliches Handeln. Als Gesinnung zeigt sich die Tugend im Erkennen und Darstellen durch Weisheit (Belebung in sich) und durch Liebe (Belebung nach aussen). Als Fertigkeit erscheint die Tugend in Gestalt der Besonnenheit (Selbstbekämpfung) und Beharrlichkeit (Bekämpfung nach aussen). Endlich im dritten Haupttheile der Ethik wird die Pflichtenlehre dargestellt. Indem die Pflicht wesentlich Nichts anders ist, als das Sittliche in Beziehung auf das Gesetz oder die Erscheinung der sittlichen Gesinnung in der einzelnen Handlung, folgt daraus, dass in jeder pflichtmässigen Handlung, ob sich dieselbe nun als Rechts-, Liebes-, Berufs- oder Gewissenspflicht äussere, alle Tugenden vereinigt sein müssen. Als allgemeine Pflichtformeln werden zu gegenseitiger Ergänzung verbunden: 1) Handle in jedem Augenblick mit der ganzen sittlichen Kraft; 2) thue jedesmal das, wozu du dich lebendig angeregt fühlst; 3) thue jedesmal das, was sich durch dich am meisten fördern lässt! Im Allgemeinen besteht hiernach die sittliche Aufgabe darin, dass wir uns durch Handeln der Vernunft immer mehr bewusst und mit bewusster Vernunft immer mehr zu Meistern der Natur machen, mit andern Worten, sie besteht in dem allgemeinen Vernunftzwecke, das in der Natur Vereinzelte zu durchdringen, es zum eignen Organe zu machen und zu beseelen, bis dass die ganze Natur unserer Erdoberfläche in den Dienst der Vernunft getreten ist und die Vernunft die herrschende Seele dieses allgemeinen Naturleibes wird, welches Ziel sich aber nie vollständig erreichen lässt.

L. von Lancizolle, Jdeen, Reflexionen und Betrachtungen aus Schleiermacher's Werken. (1854.)

J. Schaller, Vorlesungen über Schleiermacher. (1844.)

G. Weissenborn, Vorlesungen über Schleiermacher's Dialektik und Dogmatik (zwei Bände) 1847 und 49.

F. Vorländer, Schleiermacher's Sittenlehre. 1851.

Schmid, Karl Christian Erhard, war 1761 zu Heilsberg im Weimarischen geboren und nach Vollendung seiner Universitätsstudien als Doctor der Medicin, Philosophie und Theologie promovirt worden. Seit 1791 hatte er als ordentlicher Professor der Philosophie in Giessen, seit 1793 als solcher in Jena gewirkt, wo er zugleich eine Zeitlang Diakonus an der dortigen Stadtkirche war und 1812 starb. Er trat zuerst mit einer Schrift „Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse“ (1786) und einem „Wörterbuch zu leichterm Gebrauch der Kant'schen Schriften“ (1788) hervor, welche beide mehrere Auflagen erlebten. Dann zeigt er sich in dem „Versuch einer Moralphilosophie“ (1790) und dem „Grundriss der Moralphilosophie“ (1793) als glücklicher Ausleger und gewandter Vertheidiger der Kant'schen Philosophie ohne dabei seine philosophische Selbständigkeit zu verleugnen. Indem er namentlich daran Anstoss nahm, dass nach Kant der Grund des Bösen unerkennbar sein sollte, wollte er das von Kant sogenannte „radicale Böse“ nicht als eine blosse Erscheinung gelten lassen, sondern den Grund desselben ebenso im „Ding an sich“ suchen, wie den Grund des Guten, und nannte das Böse ein Factum des Dinges an sich, wodurch er der Urheber des sogenannten intelligibeln Fatalismus wurde. Wichtiger und verdienstvoller waren seine Bemühungen um die Ausbildung der empirischen Psychologie, welche er durch sein Buch „Empirische Psychologie“ (1791) und in dem von ihm herausgegebnen „psychologischen Magazin“ (1796 und 97, in zwei Bänden), sowie später durch sein „anthropologisches Journal“ (1803, in zwei Bänden) beurkundete. Auch eine „Physiologie, philosophisch bearbeitet“ (1798—1801, in drei Bänden) hat er herausgegeben. Durch einen Aufsatz, den Schmid 1795 in Niethammers philosophischem Journale unter dem Titel „Bruchstücke aus einer Schrift über die Philosophie und ihre Prinzipien“ veröffentlichte, hatte er das Unglück, das Missfallen und die Eifersucht Fichte's zu erwecken, welcher Alles um ihn her Vorgehende blos auf sein eignes grosses Ich zu beziehen im Stande war und in der Arbeit seines Collegen Schmid ein Plagiat seiner eignen Methode und Philosophie erblicken zu müssen glaubte, die dadurch in den Hintergrund gedrückt werden solle. Daraufhin gab Fichte öffentlich die Erklärung ab, dass Er zwar sich

und Herrn Schmid, aber Herr Schmid weder ihn noch sich verstehe und dass darum fernerhin Herr Schmid für Fichte nicht mehr existire. Darein wusste sich nun Schmid mit Würde zu finden und gab für die übrige philosophische Mitwelt noch eine „philosophische Dogmatik" (1796), einen „Grundriss der Metaphysik" (1799), eine interessante Monographie über den Begriff des sittlich Gleichgültigen unter dem Titel „Adiaphora, wissenschaftlich und historisch untersucht" (1809) und eine „Allgemeine Encyclopädie und Methodologie der Wissenschaften" (1810) heraus.

Schmid, Leopold, war 1808 in Zürich als der Sohn eines dort angesiedelten schwäbischen Buchbinders geboren, welcher 1810 in seine Heimath Scheer nach Würtemberg übersiedelte. Mit Unterstützung eines Oheims von väterlicher Seite ward der Sohn zuerst bei einem katholischen Pfarrer, dann seit 1823 im Gymnasium zu Ehingen gebildet, hatte seit 1827 in Tübingen katholische Theologie studirt, seit 1830 auch bei Baader und Schelling in München Vorlesungen gehört und war mit Sengler, dem nachmaligen Professor der Philosophie in Marburg und Freiburg, 1831 nach Marburg übergesiedelt, wo er an der von Sengler herausgegebenen Kirchenzeitung mitarbeitete. Nachdem er 1832 sein theologisches Examen in Nassau bestanden, wurde er am Priesterseminar in Limburg angestellt, erhielt die Priesterweihe und veröffentlichte dort „Guntram Adalbert's Briefe an einen Theologen" (1834) worin er die philosophische Speculation auf die Erörterung theologischer Gegenstände anwandte. Einen dritthalbjährigen Urlaub brachte er als Hauskaplan bei dem auf Stift Neuburg bei Heidelberg wohnenden Rath Schlosser mit literarischer Thätigkeit hin. Im Jahr 1837 wurde ihm die Pfarrei Gross-Holbach bei Limburg übertragen und 1839 übernahm er, nach Staudenmaier's Abgang nach Freiburg, die Professur für Dogmatik an der katholisch theologischen Fakultät in Giessen, wo er zugleich über speculative Philosophie Vorlesungen hielt und 1844 eine kleine Schrift „Ueber die menschliche Erkenntniss" veröffentlichte. Das Erkennen als Process treibt vom Product, der Wissenschaft, mittelst der Methode zur Philosophie selbst fort. Es wird (hebt der Verfasser hervor) keine Philosophie mehr geben, welche die Wirklichkeit selbst hervorbringen oder auch nur die Erkenntniss absolut oder ohne die im Process des Erkennens liegenden Bedingungen zu produciren vorgiebt, noch aber auch eine solche, welche sich mit dem Nichtwissen, was immer für einer Art, brüstet. Es wird vielmehr eine Philosophie geben, welche jede einseitige und ausschliessende Methode vermeidend, sichern Schritten sowohl das menschliche Bewusstsein, als dessen Inhalt: Natur, Menschheit und Gott in ihrem Wesen zur Erkenntniss zu bringen hat, von den positiven Wissenschaften unterstützt. Nicht das Gebiet der letztern usurpirend, sondern derselben zu ihrem Recht verhelfend, wird die Philosophie die falschen Methoden auf den verschiedenen Gebieten des Wissens mehr und mehr entfernen und auf den in der Sache liegenden Weg dringen. Philosophie und positive Wissenschaften werden ihr Heil weder in ihrer Vereinerleiung, noch in ihrer Trennung, sondern in ihrer gegenseitigen Förderung suchen und finden, damit sich die besondern Gebiete früher oder später bei Erreichung ihrer vollen Ausbildung auch wieder zur Einheit zusammenfinden. Die Philosophie ist der intelligente Faden, welcher das Leben bald als belebendes Licht, bald als verzehrendes Feuer durchzieht, sein gutes und böses Gewissen, unbestechbar durch die Täuschungen der Erscheinung, der Menschheit vorhaltend, was sie in ihren tiefsten Gründen ist. Wer die Philosophie aus der Welt schaffen wollte, müsste die Menschheit aus dem Menschen schaffen. — Nachdem Schmid 1844 eine Domherrnstelle und Professur am Priesterseminar zu Hildesheim abgelehnt hatte, wies er in einer bei Gelegenheit der deutschkatholischen Bewegung veröffentlichten Broschüre „Kurzes Wort an die Denkenden in Deutschland über die gegenwärtige religiöse Bewegung" (1845) darauf hin, dass über die religiöse (kirchliche) und volksthümliche (staatliche) Berechtigung des Menschen die Bildung der individuellen Sphäre nicht vergessen werden dürfe, da das individuelle Leben durch das religiöse und bürgerliche zugleich getragen und gehalten werde. Kirche, Staat und Individualität, im christlichen Prinzip sich tiefer erfassend, sollen sich gegenseitig in ihrer wahren Eigenthümlichkeit fördern, sodass jede Sphäre bei der Vollbringung ihrer speciellen Aufgabe sich der dazu nöthigen willigen Unterstützung zu erfreuen habe. Es muss nur einem Jeden heiliger Ernst um das rechte Leben sein, wie denn die Reformation bekanntlich als Gottesgericht gegen den damals weitverbreiteten herben Widerspruch in die Christenheit hereinbrach, ein Gericht, das, wenn sein Sinn nur anders von beiden Seiten richtig verstanden und dieses Verständniss im Leben bethätigt wird, durch die unerschöpfliche göttliche Liebesthätigkeit in Segen der ganzen Menschheit wird umgewandelt werden. — Nach dem Tode des Bischofs Kaiser in Mainz war Schmid zu Anfang 1849 durch das Ministerium Jaup als Stellvertreter des Bischofs in die erste Kammer der Landstände berufen worden. Er wurde im Februar 1849 von der Majorität des Mainzer Domkapitels zum Nachfolger des Bischofs Kaiser erwählt; aber durch die Wühlereien der ultramontanen

Partei am Rhein wurde zunächst versucht, ihn zum freiwilligen Verzicht zu bewegen, bis endlich im December 1849 seine Wahl vom Papste Pio Nono verworfen wurde, woranf im Febrnar 1850 das Domkapitel Herrn von Ketteler wählte und die übelberufenen Reactionsthaten des Ministeriums Dalwigk begannen. In Folge dieser Ereignisse gab Schmid 1850 sein theologisches Lehramt in Giessen auf und ging in die philosophische Facnltät über. Mittlerweile war seit 1848—50 sein Werk „Der Geist des Katholicismus oder Grundlegung der christlichen Irenik“ erschienen. Es war eine katholische Dogmengeschichte und Dogmatik in knapper und präciser Darstellung. Das erste Buch „Die Idee des Katholicismus“ gab einen Grundriss der speculativen Theologie und stellte das in Gottes Hand liegende menschliche Heil zunächst in der Lehre von der Ueberweltlichkeit Gottes, in seiner Ausser-, Vor- und Nachweltlichkeit, sodann in der Lehre von der Innerweltlichkeit Gottes oder dem Reiche Gottes dar. Die drei nächsten Bücher stellen die Selbstbestimmnng der Idee des Katholicismus im christlichen Alterthnm (als Grundriss der patristischen Dogmengeschichte), im Mittelalter (scholastische Dogmengeschichte) und in der nenern Zeit (symbolische Dogmengeschichte) dar. Das Werk im Ganzen sollte zeigen, dass ein von Absolutismns (päpstlicher Unfehlbarkeit) und Anarchie gleich weit entfernter Katholicismus vom Evangelismus weder getrennt, noch mit ihm verschmolzen sein wolle, sondern dass der deutsche Geist eine wahre Vermittelung zwischen beiden Formen des christlichen Lebens fordere und dass darum das Streben der christlichen Wissenschaft auf die Grundlegung zur Wiedervereinigung der Christenheit, vor Allem der deutschen gerichtet sein müsse.

Nach seinem Uebergang in die philosophischen Facultät warf sich Schmid mit Eifer auf den Cyclus philosophischer Vorlesungen über Logik, Psychologie, Metaphysik, Ethik, Einleitung in die Philosophie, Geschichte der alten und der nenern Philosophie und veröffentlichte 1860 seine „Grundzüge der Einleitung in die Philosophie, mit einer Beleuchtung der durch K. Ph. Fischer, Sengler und Fortlage ermöglichten Philosophie der That“, worin der Nachweis versucht wird, dass mit Schelling und Hegel eine Periode der Philosophie abgelaufen und nun eine neue folge, welche eine Philosophie der That oder ein System des Energismus fordere. Während der überwiegend grössere zweite, kritische Theil des Buchs einen ausführlichen, geordneten Auszug aus den Schriften der drei genannten Männer enthält, durch deren Leistungen für eine Philosophie der That die Bahn gebrochen sei, giebt der kleinere erste Theil des Buchs in einem dialektisch-systematischen Grundrisse der Einleitung in die Philosophie eine bündige Darstellung der eignen philosophischen Lehren Schmid's, die sich durchweg in dreitheiliger Gliederung bewegt. Die Philosophie bringt mit dem Inhalt ihres Begriffs zunächst ihr Prinzip, sodann mit dem Umfang ihres Begriffs ihre Organisation und endlich mit dem Geist ihres Begriffs ihren eignen Geist zum Vorschein, um so nach allen Seiten ihr volles Leben auszubreiten. Erster Theil: das Prinzip der Philosophie: Nur der Mensch philosophirt und blos rein Menschliches kommt durch die Philosophie zu Stande. Sie ist ursprünglich Sache des Lebens und bildet eine der Mächte des Lebens gerade dadurch, dass in ihr Thatkraft, Bewusstsein und Wirklichkeit noch unmittelbar beisammen sind. Die Philosophie besteht ihrem Wesen nach in der Selbstverwirklichung des Menschen zu reiner und voller Menschlichkeit. Das Prinzip der Philosophie ist darum zunächst in ihrem Verhältnisse zu sich selber der Form nach die menschliche Urthätigkeit, der Norm nach die menschliche Vermittelung und dem Inhalte nach die menschliche Persönlichkeit selber. Obwohl mitten in Raum, Zeit und Bewegung, weiss sich der Philosoph doch ursprünglich über sie erhoben und bedient sich ihrer als Mittel zu seiner Selbstvollendung, wodurch er unter allem irdischen Wechsel sich in seinem Wollen, Wissen und Wirken wahrhaft gegenwärtig weiss. Der Mensch hat an der Philosophie jene ächte Geistesgegenwart, die sich niemals an die augenblickliche zeitliche Gegenwart verliert. In ihrer Kerngestalt ist sie von der Anmaassung weit entfernt, auch schon Kunst oder Wissenschaft der Philosophie zu sein. Was ihr Verhältniss zum Leben betrifft, so müssen das bürgerliche und religiöse Leben erst ihre Selbstentwickelung bewerkstelligen und zur Selbständigkeit gelangen, bevor die Philosophie ihre wesentlichen Seiten zur Geltung bringen kann. So wenig aber jeder Mensch gleiche philosophische Bildung besitzen kann, so nnmöglich ist es, sich wahrhaft menschlich zu bethätigen, ohne den Grundgehalt aller Philosophie in einer der sonstigen Lebensstellung angemessenen Weise an sich zu verwirklichen. Je mehr der Mensch philosophirend seiner selbst habhaft, kundig, bewusst und mächtig wird und somit Mensch im reinen und vollen Sinne des Wortes zu sein strebt, desto gewisser wird es ihm auch, dass er sich im Verhältniss zu sich selber wahrhaft nur durch die richtige Stellung zu den übrigen Menschen und zu Gott verwirklichen kann. Die Erkenntniss des Rechts, der Religion und der Societät gehören ebenso, wie die Erkenntniss der Natur zum vollen Selbstbewusstsein der menschlichen Persönlichkeit. Was das Verhältniss

der Philosophie zur Bildung betrifft, so kommt dem Bedürfnisse der Philosophie in der Organisation des Wissens der eigne innere Zug der Wissenschaften entgegen, während sich durch die Kunst das Können der übrigen Wirklichkeit in Sein, Thun und Leben und die Freiheit der persönlichen Selbstverwirklichung einander die Hand reichen, mag sie nun als nützliche oder als erhabene oder als schöne oder als heilige Kunst sich darstellen. Unter allen Gebilden des Menschengeistes aber bleibt das tiefste, reichste, innerlichste und höchste immer die Idee, die als Idee des Schönen der Gegenstand der Kunst, als Idee des Wahren Gegenstand der Wissenschaft, als Idee des Guten Gegenstand der Philosophie ist, so jedoch dass in der neuen Aera dem philosophischen Geiste die Religionsphilosophie das höchste bleibt. Den zweiten Theil bildet die Organisation der Philosophie, welche weder ein Nach-, noch ein Nebeneinander ihrer besondern Disciplinen, sondern eine vom Ineinander ausgehende Verknüpfung des Neben- und Nacheinander zur Durchdringung eines Beieinanders ist. In den Bereich der philosophischen Vorbildung gehört zunächst die Einleitung in die Philosophie als solche. Darin dass der Philosophirende Alles, was er als solcher ist, durch sich selber ist, besteht die Voraussetzungslosigkeit der Philosophie. Sie selber hat die ganze Persönlichkeit und Humanität, nicht das blosse Wissen, zu ihrem eigenthümlichen Inhalte. Das Denken und dessen natürliche Gesetze, wie dessen Grundvorgänge (das Beziehen, Unterscheiden und Verbinden, worauf das Begreifen, Urtheilen und Schliessen beruht) bilden den Inhalt der Logik. Daneben bildet das denkende Wesen selbst den Gegenstand der Psychologie, welche die allgemeine Selbsterinnerung der allgemeinen Selbstbestimmung des Menschen nach den Seiten der Sinnlichkeit, Selbstheit und Geistigkeit des Seelenlebens ist. Die Arbeit ist Vermittelung von Erhaltungsleben und Gemüth; das Handeln ist Vermittelung von Triebleben und Willen; das Schaffen ist Vermittelung von Sinnenleben und Intelligenz; das persönliche Wirken ist Vermittelung von Vorstellungsleben und Selbstbewusstsein. Die Bestimmtheit des Gemüths in jeder Hinsicht ist Stimmung; die Bestimmtheit des Willens in jeder Hinsicht ist Richtung; die Bestimmtheit der Intelligenz ist Weltanschauung; die Bestimmtheit des Selbstbewusstseins ist Verfassung. Die Bestimmtheit des ganzen Seelenlebens zu Gott ist das Gewissen, im Verhältniss zu den Mitmenschen die Gesinnung, im Verhältniss zu sich selbst der Charakter, im Verhältniss zum Leibe das Temperament. In den Bereich der philosophischen Ausbildung gehört die durch die Logik und Psychologie begründete Erkenntnisslehre. Das Prinzip des Erkennens ist das Bewusstsein, ihr Process ist das Erkennen selbst, ihr Product die Wissenschaft. Bewusstseinsdämmerung auf der Schwelle zwischen Nochnichtbewusstsein und Nichtmehrbewusstsein, Bewunderung und Sichbewusstsein sind Schritte, durch welche sich die Seele zum Selbstbewusstsein erhebt, in welchem Phantasie, Verstand und Vernunft in Uebereinstimmung sind. Der vom Gegenstande geforderte nächste Erkenntnissvorgang ist für die Erforschung der Natur das Erfahren, für die Bestimmung des Rechts das Denken, für die Einsicht in die göttlichen Dinge die Speculation. Auf die Ergründung der Wirklichkeit als solcher geht die Metaphysik, in welcher die Erkenntniss bis zur Wesenheit durchdringen soll. Dem menschlichen Wirken das Gelingen zu sichern, ist Sache der praktischen Philosophie, die darum vor Allem die Aufgabe des menschlichen Lebens zu erkennen hat. Die das Gute constituirenden Seiten sind das Wohl, das Recht, die Sittlichkeit, die Weisheit. Die daraus fliessenden und mit einander zusammenhängenden Fragen: was kann ich, darf ich, soll ich, bin ich? hat dann die Socialphilosophie, das Naturrecht, die Ethik und die Lebensphilosophie zu beantworten, letztere indem sie fragt: was, wie und wozu ich bin? In den Bereich der philosophischen Durchbildung gehören die Aesthetik, die Philosophie der Menschheitsgeschichte und die Geschichte der Philosophie, letztere als die Selbsterinnerung des philosophischen Geistes. Ohne die durchdringendste Vertrautheit mit allen philosophischen Problemen, mit den bisherigen Schritten, sie zu lösen, und überhaupt mit dem ganzen Gange der Selbstverwirklichung der Philosophie und ihrem sichern Ergebnisse ist es unmöglich, im Besitze des Geistes der Philosophie zu sein, der den Inhalt des dritten Theils der „Einleitung“ bildet. Der Geist der Philosophie ist der zugleich das Wissen und Können, Bildung und Leben durchdringende und verbindende Geist. Freiheit, Ordnung, innere Nothwendigkeit, wesentliche Allgemeinheit, Harmonie und Gotterfülltheit sind die Hauptbestimmungen, wodurch der Geist der Philosophie sich überall charakterisirt, um darzuthun, was es heisst, in Wissen, Kunst und Leben im Kleinsten wie im Grössten mit philosophischem Geiste vorzugehen. Hierdurch ist der Process, die Richtung und die Leistung der Philosophie bestimmt. Sein Schema hat der Process der Philosophie aus dem Rückblick auf die Prinzipien der ganzen bisherigen Philosophie zu gewinnen. Seine Formirung erhält er durch den Verlauf, in welchem beim Menschen das Selbstbewusstsein, Weltbewusstsein und Gottesbewusstsein Hand in Hand mit einander zu Stande kommen. Der Process der Philosophie

gipfelt in seiner Erfüllung. Die Philosophie kommt nicht zu Stande ohne den theoretischen und praktischen Verkehr des Menschen und der Menschheit mit der Natur, unter einander und mit dem göttlichen Wesen. Die Philosophie ist der Geist, welcher gleichmässig Fülle und Reinheit, als den ächten Inhalt und die wahre Form, mit einander wesenhaft verbindet. Er allein bringt erst Freiheit und Bewusstsein in die rechte Stellung. Standhaft zu dulden, Weniges zu bedürfen und Tüchtiges zu leisten, das ist der Grundsatz der ächtphilosophischen Praxis. Die Krone der That ist die Wirkung auf die Geister. Die Selbsterfüllung des philosophischen Geistes bestimmt sich zur Anstrengung und Musse, deren gleichmässiges Vorhandensein das Grundmerkmal ächtphilosophischer Thätigkeit ist. Sind Anstrengung und Musse in ihrer rechten Verbindung der Richtungsgrund der Philosophie, so producirt sich der philosophische Geist je nach dem Verhältniss beider in den Hauptrichtungen der Philosophie als Theosophie, als Realismus, als Idealismus und als Energismus. Die Alles entscheidende Grundrichtung des philosophischen Geistes besteht in der Besonnenheit oder im Beisichsein des menschlichen Lebens und ist bedingt durch eine theoretische und praktische Haltung. Was endlich die Leistung der Philosophie betrifft, so ist die Philosophie das, was sie ist, durch ihr eignes Thun. Besteht sie nun in der urkräftigen, freien, selbstbewussten und allseitigen Geltendmachung des menschlichen Wesens in seiner Reinheit und Fülle, so kann ohne die Philosophie der Mensch nicht in die Vollendung eingehen. Es lässt sich sonach die Philosophie nicht erlernen, noch kann man Einen zum Philosophen machen, sondern nur anregen und darin leiten. In der lebendig schönen Vermittelung von Inhalt und Form besteht die Classicität des philosophischen Geistes, der jedoch die That über das Wort stellt. Darum ist schliesslich der Geist der Philosophie entschieden lebenstüchtig. Die unverlierbare Sache des Philosophirenden ist es, liebend, wissend und lebend Alles in sich und sich in Allem und Jedem nach dessen Weise abzuspielen. „Es ist eine und dieselbe Speculation, in welcher der Geist erst sich reinigend und erfüllend ringt und hierauf, nachdem er sich in ihr rein und voll erfasst, in reiner und voller, durch Nichts mehr zu hemmender und zu trübender Selbstthätigkeit in hingebendem Verkehr mit allem Reinen und Vollendeten dieses und sich selbst auf immer besitzt. Als des Geistes wesentlichste und anhaltendste Arbeit ist die Philosophie auch seine eigenste bleibende Seligkeit. Daraus erklärt sich zugleich die Macht, welche die Philosophie auf das Volk und den Menschen hat, von welchem sie einmal in ihrer Aechtheit gekostet worden. Keine Verirrung und keine Beschwerde vermag mehr ihr Auge von dieser so menschlichen Sonne des menschlichen Lebens abzuwenden". — So denkt Schmid von der neuen Philosophie der That, welche in Deutschland im Durchbruch begriffen sei. Nachdem der Verfasser der „Einleitung" das früher im „Geist des Katholicismus" durch quellenmässig entwickelte innerste Geschichte des christlichen Geistes begründete Resultat in der Broschüre „Ultramontan oder katholisch? die religiöse Frage Deutschlands und der Christenheit" als seine kirchenpolitische Ueberzeugung zusammengefasst hatte, gab er gleichzeitig seinem Pfarrer die Erklärung ab, auf die specifisch-römische Kirchengemeinschaft solange zu verzichten, als sie den eigenthümlichen Werth des Evangelismus anzuerkennen ablehne. Das Hervortreten dieser Ueberzeugung als das Bekenntniss einer geschlossenen Partei im sogenannten Altkatholicismus erlebte Schmid nicht mehr. Er starb im December 1869 plötzlich an einem Hirnschlag. Ein einzelnes Thema aus der Ethik war von Schmid noch besonders bearbeitet worden in der kleinen Schrift „Das Gesetz der Persönlichkeit" (1862), worin als das Gesetz der Persönlichkeit der Urzusammenhang des Sittengesetzes mit dem Naturgesetze bezeichnet wird, vermöge dessen die Persönlichkeit die Stufenfolge der physischen, juridischen, sittlichen und vollendeten Person durchläuft. Ein nachgelassenes Werk wurde von seinem Collegen Lutterbeck unter dem Titel herausgegeben: „Ueber die religiöse Aufgabe der Deutschen" (2.—4. Heft der „Bilder aus der katholischen Reformbewegung", Band I,) 1875.

B. Schröder und **Fr. Schwarz**, Leopold Schmid's Leben und Denken, nach hinterlassenen Papieren. Mit einer Vorrede von Fr. Nippold. 1871.

Scholarius, siehe Geôrgios Scholarios (Gennadios).

Scholastik, siehe Mittelalterliche Philosophie.

Schook, Martin, war 1614 zu Utrecht geboren und als Professor zu Gröningen 1665 gestorben. In seiner Schrift „*Philosophia Cartesiana seu admiranda methodus novae philosophiae Renardi des Cartes*" (1643), zu welcher sein Lehrer Gisbertus Voëtius eine lange Vorrede schrieb, wird die Lehre des Cartesius als eine solche bezeichnet, die nicht blos zum Skepticismus und Atheismus, sondern auch zum Fanatismus, ja zum Wahnsinne führe. Den Skepticismus überhaupt bekämpfte Schook in der Schrift „*De scepticismo pars prior*" (in 4 Büchern, 1652.)

Schopenhauer, Arthur, war 1788 in Danzig als der Sohn des Banquiers Heinrich Floris Schopenhauer geboren. Nach der

Einnahme des kleinen Freistaates Danzig durch die Preussen siedelte (1793) der Vater nach Hamburg über und nahm den neunjährigen Sohn, den er zur Kaufmannschaft bestimmt hatte, 1797 mit auf eine Reise nach Frankreich, wo er ihn zwei Jahre bei einem Geschäftsfreund in Havre liess. Hier genoss er mit den gleichalterigen Sohne des Hauses Unterricht und verlernte über der Sprache Voltaire's und Chateaubriand's fast seine Muttersprache. Nach seiner Rückkehr wurde er in das Rung'sche Kaufmannsinstitut zu Hamburg gebracht, obwohl der Knabe eine unüberwindliche Neigung zum Studium zeigte. Dem Fünfzehnjährigen stellte der Vater die Wahl, entweder sofort zum Beginne einer gelehrten Laufbahn in's Gymnasium zu treten, oder darauf verzichtend eine längere Reise mit seinen Eltern zu machen, dann aber unbedingt die Handlung zu erlernen. Er entschied sich für die Reise, die nun auch wirklich im Frühjahr 1803 von den Eltern durch Belgien, England, Frankreich und die Schweiz angetreten und von der schriftstellernden Mutter Johanna nach den von ihr geführten Tagebüchern später beschrieben wurde. In England wurde Arthur sechs Monate lang bei einem Geistlichen in der Nähe von London untergebracht, während die Eltern Ausflüge nach Schottland machten. Neben dem Erlernen des Englischen warf sich Arthur auf Flötenspiel und Gymnastik. Unter den Schneegipfeln des Montblanc und die Gletscher des Chamounithales vor Augen, fühlte er sich zum ersten Male als melancholisches Genie vereinsamt und seitdem blieb ihm der meist umwölkte Gipfel des Montblanc das Sinnbild der trüben Stimmung hochbegabter Geister. Im Spätjahr 1804 begleitete er seine Mutter zu einem mehrmonatlichen Aufenthalt nach Danzig, wo er confirmirt wurde. Kaum war er jedoch auf Neujahr beim Senator Jenisch in Hamburg als Kaufmannslehrling eingetreten, so starb im Frühjahr desselben Jahres sein Vater, wie das Gerücht sagte, in krankhafter Furcht vor Vermögensverlusten freiwillig, durch einen Sturz aus einer hohen Speicheröffnung in den Kanal. Aus Pflichtgefühl und Achtung vor dem väterlichen Willen blieb Arthur nach des Vaters Tode noch einige Zeit in der kaufmännischen Laufbahn. Anderthalb Jahre später siedelte die vierzigjährige Mutter mit ihrer Tochter Adele nach Weimar über, dessen literarische Kreise sich der reichen schöngeistigen Wittwe bereitwillig öffneten. Wider seinen Willen hatte sie den Sohn im Hamburger Geschäft zurückgelassen; endlich gab sie den wiederholten Klagen desselben, auf den vernünftigen Rath des ihr befreundeten Kunstkenners Fernow, nach und erlaubte dem bereits achtzehnjährigen Sohne, sich für die Universitätsstudien vorzubereiten. Zuerst schickte sie ihn auf das Gymnasium zu Gotha und nachdem er sich dort mit seinen Lehrern überworfen hatte, gab sie ihn 1807 unter die Leitung Passow's in Weimar, bei welchem er auch wohnte, da es der Mutter schwer wurde, mit dem Sohn in nächster Nähe zusammenzuleben. „Eine reiche Wittwe (sagt Anselm Feuerbach über sie), macht sie von der Gelehrsamkeit Profession, ist Schriftstellerin, schwatzt viel und gut, verständig, aber ohne Gemüth und Seele; selbstgefällig nach Beifall haschend und stets sich selbst belächelnd; behüte uns Gott vor den Weibern, deren Geist zu lauter Verstand aufgesprosst ist!" Als Student der Medicin liess er sich 1809 in Göttingen einschreiben und hörte zunächst Vorlesungen über Physiologie bei Blumenbach, dessen „Bildungstrieb" im Geiste des Einundzwanzigjährigen Wurzeln schlug. Als aber 1810 der Helmstädter Professor Schultze nach Göttingen kam, der vor Jahren in seinem anonymen Buche „Aenesidemus" die Achillesferse der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft aufzudecken unternommen hatte, schloss er sich an diesen an, der ihm den Rath gab, sich vorzugsweise mit dem Studium Kant's und Platon's zu befassen. Der Ruf Fichte's zog ihn 1811 nach Berlin, wo er dessen Vorlesungen über die „Thatsachen des Bewusstseins" und „über die Wissenschaftslehre" hörte. Aber die dorthin mitgebrachte Verehrung Fichte's wich bald der grössten Geringschätzung; die Randglossen zu seinen hinterlassenen Nachschriften sind voll von Hohn und Spott über Fichte, dessen Wissenschaftslehre in den Augen des jungen Philosophen nur „Wissenschafts l e e r e" war. Auch Schleiermacher sagte ihm nicht zu, und obwohl er viele naturwissenschaftliche Vorlesungen hörte, gewann er doch in Berlin die Ueberzeugung, man schlage als Student viel zu viel Zeit mit Collegien todt und lerne eigentlich auf der Universität in Wahrheit nur, was man später Alles noch zu lernen habe. Die politische Begeisterung des Jahres 1813 blieb dem aristokratischen Sohne des einstmaligen Freistaates Danzig fremd. Im Sommer 1813 verbrachte er im stillen Thale von Rudolstadt mit Ausarbeitung einer Abhandlung „U e b e r d i e v i e r f a c h e W u r z e l d e s S a t z e s v o m z u r e i c h e n d e n G r u n d e" (1813), womit er im October dieses Jahres in Jena zum Doctor der Philosophie promovirt wurde. Ihr Inhalt ist in der Kürze dieser: Die von uns überall gemachte Voraussetzung, dass Alles einen Grund habe, berechtigt uns dazu, überall Warum zu fragen, und das Warum ist die Mutter aller Wissenschaften. Der Satz vom zureichenden Grunde ist darum der Hauptgrundsatz in aller Erkenntniss. Bisher hat man nun aber diesen Satz auf zwiefache Weise angewendet. Einmal sagte man: Ver-

knüpfungen von Begriffen oder Urtheile müssen, um wahr zu sein, immer einen Grund haben — der Satz vom Grunde des Erkennens; sodann: Veränderungen wirklicher Gegenstände müssen immer eine Ursache haben — der Satz vom zureichenden Grunde des Werdens oder das Causalgesetz. Es giebt aber noch zwei andere Fälle, in denen man nach einem Warum zu fragen berechtigt ist, und der Satz vom Grunde hat sonach eine vierfache Wurzel oder stützt sich auf eine vierfache Nothwendigkeit. Es giebt nämlich drittens auch einen Grund des Seins im Raum und in der Zeit oder in unsern räumlichen und zeitlichen Anschauungen, und es giebt viertens einen Grund des Handelns oder ein Gesetz der Motivation unsers empirischen Charakters. Nach keiner dieser vier verschiedenen Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde ist nun aber, behauptet Schopenhauer, das eigentliche Wesen oder Was der Welt zu betrachten, sondern eben nur das Ganze der unsere Erfahrung ausmachenden Erscheinungen. Und sobald wir von dieser ganzen, auf dem Satze vom zureichenden Grunde beruhenden Betrachtungsweise absehen, bleibt uns das Was der Welt oder ihr sich immer gleiches Wesen allein als dasjenige Etwas übrig, hinter welches wir mit der Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde nicht kommen können.

Nach der Veröffentlichung dieser Abhandlung kehrte der junge Doctor Schopenhauer mit dem Vorsatze, der „Philosoph des neunzehnten Jahrhunderts“ zu werden, nach Weimar zurück, wo er den Winter 1813—14 zubrachte. „Der junge Schopenhauer (schreibt Göthe an Knebel) hat sich mir als ein merkwürdiger und interessanter junger Mann dargestellt. Er ist mit einem gewissen scharfsinnigen Eigensinn beschäftigt, ein Paroli und Sixleva in das Kartenspiel unserer neuern Philosophie zu bringen. Man muss abwarten, ob ihn die Herren vom Metier in ihrer Gilde passiren lassen; ich finde ihn geistreich, und das Uebrige lasse ich dahingestellt.“ Seit dem Frühjahr 1814 nahm er seinen Aufenthalt in Dresden, wo er vier Jahre lang verweilte und zunächst die unter den Nachwirkungen der von Goethe erhaltenen Anregung entstandene Abhandlung „Ueber das Sehen und die Farben“ (1816) veröffentlichte. Indem er darin die Goethe'sche Farbenlehre wissenschaftlich zu begründen, zugleich aber auch zu ergänzen unternahm und sich als eifrigen Widersacher der Newton'schen Farbenlehre zeigte, gab er zugleich eine ihm eigenthümliche und wirklich bedeutende physiologische Theorie der Farbe, mit welcher die Young-Helmholtz'sche Farbentheorie in überraschender Uebereinstimmung steht. Aus einzelnen Aufsätzen, die Schopenhauer gelegentlich in glücklichen Momenten niederschrieb, entstand allmälig sein philosophisches Haupt- und eigentliches Lebenswerk, welches im Frühjahr 1818 zum Abschluss kam und im November veröffentlicht wurde, unter dem Titel „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (1819). Er erhielt dafür vom Verleger Brockhaus in Leipzig fünfundvierzig Dukaten als Beitrag zu den Kosten der Reise nach Italien, die der Verfasser noch vor der Vollendung seines Buches im Druck angetreten hatte. In der Vorrede bekennt er, das Beste seiner eignen Entwickelung, nächst dem Eindrucke der anschaulichen Welt, dem Studium der Werke Kant's, den heiligen Schriften der Hindu und dem göttlichen Platon verdankt zu haben, und welcher Leser die Bekanntschaft mit Kant's Hauptschriften gemacht (richtiger aber: Kant's Werke mit der Brille der Fichte'schen Wissenschaftslehre gelesen) habe, überdies in der Schule Platon's geweilt und aus den indischen Veda's die Weihe der Brahmanen erhalten habe, der sei auf das Allerbeste bereitet zu hören, was ihm der Philosoph des neunzehnten Jahrhunderts vorzutragen habe, wenn nämlich dieser Leser zuvor die unentbehrliche Einleitung zu dem Buche, die Abhandlung „über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ gelesen habe und sich die Mühe nicht verdriessen lasse, das Buch „wegen seines sehr schwierigen Inhalts“ zweimal zu lesen. Die Fichte'sche Wissenschaftslehre braucht der Leser nicht zu kennen; denn Schopenhauer's erstes Buch „die Welt als Vorstellung“ enthält die Weltanschauung des transscendentalen Idealismus, wie sie sich im Kopfe Fichte's gestaltet hatte, in einer verständlichern Form und fasslichern Darstellung, als bei ihrem Urheber selbst. Wer darum von Fichte bereits gelernt hat, die Welt lediglich als unsere Vorstellung aufzufassen, für den bietet Schopenhauer's erstes Buch Nichts Neues. Nur darf er darum nicht die Erscheinungswelt für ein blosses Hirngespinnst unsers denkenden Ich halten, da vielmehr ein von der vorstellenden Thätigkeit unabhängiger Kern als Kant's „Ding an sich“ in Gestalt des Willens hinter den Erscheinungen steckt, welche wir Dinge zu nennen gewohnt sind. Dieses Neue nun, den ursprünglichen Grundgedanken“ Schopenhauer's wird der Leser im zweiten Buche finden: „Die Welt als Wille“, wenn er anders nicht bereits weiss, dass dieses Dogma vom Willen als dem eigentlichen Grundwesen des Ich und dem wahren Kern der Welt vielmehr ursprünglich auf Fichte's und Schelling's (Böhme'schen) Gartenfelde gewachsen ist, wovon Schopenhauer zu schweigen für gut findet. Im dritten Buche, als zweiter Betrachtung der Welt als Vorstellung, bekommt der im Universum wirkende Wille die Ideen zu

seinem Inhalte, indem diese im Sinne Platon's als Stufen der Selbsterscheinung oder Selbstverwirklichung und Selbstvergegenwärtigung des in der Welt waltenden Willens, als die ewigen Ur- und Musterbilder für die verschiedenen Stufen der Erscheinungswelt gefasst werden, deren jede ihren unerschöpflichen Ausdruck in zahllosen Exemplaren und Individuen finde. Darauf gründet sich die Aesthetik des Philosophen, welcher in der Schule des göttlichen Platon geweilt hat. Sobald aber der in der Natur blind und erkenntnisslos wirkende Wille im Menschen zur Selbstbesinnung gekommen ist und in der ästhetischen Betrachtung der Dinge die Seligkeit des reinen Selbstgenusses gefeiert hat, dreht sich plötzlich die Bejahung des Willens zum Leben in Verneinung des Willens um; der Intellect schwingt sich als Herr in den Sattel und giebt der im ästhetischen Anschauen nur vorübergehend genossenen Seligkeit dadurch Dauer, dass er den Menschen der Zuchthausarbeit des Wollens ganz entreisst. Im vierten Buche widerspricht der Wille in solcher Weise sich selbst, und indem er (nun mit Herbart, dem Kritiker Schopenhauer's vom Jahr 1820, zu reden) quiescirt, verschwindet das Gute sammt dem Bösen, der Irrthum sammt der Weisheit, damit die reine Schwärmerei in Gestalt uralter Weisheit der Hindu's ihren pomphaften Einzug halten könne. Der indische Götterwagen sammt den Unglücklichen, die sich freiwillig von ihm rädern lassen, eröffnet das Fest und Madame de Guyon befindet sich im Gefolge. Es erschallt ein beständiger Gesang von Qualen, Peinigungen, von der Ertödtung und Verneinung des Willens. Dies ist der wesentliche Inhalt des Werkes. Hinter dem wesenlosen Scheine der Welt, die wir in unserer Vorstellung vor uns haben, lauert als treibende Macht der verborgene Wille zum Leben, welcher zu seiner eignen Qual nur darum zum Bewusstsein und zu sich selber kommt, um die Stufen- und Knotenpunkte seiner Selbstoffenbarung sich als platonische Ideen gegenüber zu setzen und schliesslich mit Bewusstsein an seiner Selbstaufhebung zu arbeiten, d. h. sich als die bis dahin treibende Macht des Daseins und Lebens wiederum zu verneinen und in gänzlicher Willenlosigkeit gelassen das Ende abzuwarten, welches jedem wollenden Ich natürlicher Weise bevorsteht. Dieser „einzige Grundgedanke“ des Werkes soll dasjenige enthalten, was man unter dem Namen der Philosophie so lange suchte und dessen Auffindung bisher für ebenso unmöglich gehalten wurde, wie der Stein der Weisen. Der Verfasser fühlte selbst, dass sein Buch immer nur nach weniger Menschen Geschmack sein könne und auf diese Wenigen warten müsse, deren ungewöhnliche Denkungsart es geniessbar fände. Aber er lebte in der festen Zuversicht, dass das Buch früh oder spät diejenigen erreichen werde, an die es allein gerichtet sein könne. Denn (sagt er) der Wahrheit wird allezeit, da spät ihr Werth erkannt wird, nur ein kurzes Siegesfest zu Theil zwischen den beiden langen Zeiträumen, wo sie als paradox verdammt und als trivial gering geschätzt wird.

Im Herbst 1818 war der Dreissigjährige nach Italien gereist. Der natürliche Sohn, den er in Dresden hatte, wie Cartesius eine natürliche Tochter, war frühzeitig gestorben. Die Krone der Heiligen zu erringen, war Italien, das Land der Wonne nicht der rechte Platz. „Denn selbst bei demjenigen (hiess es in dem Buche Schopenhauers), welcher sich dem Ziele der Verneinung des Willens nähert, ist fast immer der erträgliche Zustand der eignen Person, die Schmeichelei des Augenblicks, die Lockung der Hoffnung und die sich immer wieder anbietende Befriedigung des Willens, d. h. der Lust, ein stetes Hinderniss der Verneinung des Willens und eine stete Verführung zu erneuter Bejahung desselben“. Er warf den Staub des Dresdener Stubengelehrten, der die Verneinung des Willens zum Leben als der Weisheit letztes Ziel gepredigt hatte, unter dem blauen Himmel Italiens ab und nahm Theil an allen Excentricitäten seiner Genossen, welche besonders Landsleute Byrons waren. In dem gegen alle Launen der Sinnlichkeit duldsamen Venedig, wo nicht lange vorher Byron seine Orgien gefeiert hatte, hielten den deutschen Philosophen mit dem blauen Augen hinter der goldnen Brille eine Zeit lang die Zauberarme der Liebe gefesselt. Er kam nach Neapel, von wo ihn jedoch die Angst vor den Blattern ebenso wegtrieb, wie aus Verona die fixe Idee, vergifteten Schnupftabak genommen zu haben. Die Schreckensnachricht vom Sturz eines Danziger Handelshauses, welchem seine Mutter und Schwester ihr Vermögen grösstentheils ohne Sicherheit anvertraut hatten, riss ihn 1825 aus dem Lande der Wonne über die Alpen zurück. Es schien dem „Philosophen des 19. Jahrhunderts“ an der Zeit, sich ein Katheder zur Verkündigung seiner Lehre zu suchen. Er wählte sich Berlin, wo gerade kurz vorher Hegel die Propaganda der „Philosophie des Absoluten“ begonnen hatte. Nur ein Semester hatte er dort als Privatdocent gelesen; in demselben Frühjahr, als Beneke durch Hegel's Einfluss seine Lehrthätigkeit an der Universität einstellen musste, verliess Schopenhauer freiwillig den Berliner Sand und zog zum zweiten Male in das Land, wo die Citronen blühen, um dort bis zum Jahr 1825 seine italienischen Studien in der Bejahung des Willens zum Leben fortzusetzen. Der steigende Ruhm Hegels riss ihn aus dem Brennpunkte der Bejahung des Willens heraus, und die Nadel im Compass seines innern Lebens neigte

sich wieder zum Erkenntnisspole. Nachdem er einige Zeit in Dresden verbracht hatte, machte er in Berlin einen neuen Anlauf, Vorlesungen zu halten. Da aber seine Hoffnungen auf ein „preussisches Professorenthum" spanische Schlösser blieben, so benutzte er seine Freiheit von Collegien dazu, sich mit Eifer auf das Spanische zu werfen. Daneben suchte er seiner Abhandlung „über das Sehen und die Farben" durch eine lateinische Bearbeitung Anerkennung bei den Ausländern zu verschaffen und liess dieselbe im dritten Bande der „*Scriptores opthalmologici minores*" (1830) im Druck erscheinen. Der nach Berlin vordringenden Cholera, an welcher Hegel 1831 starb, war Schopenhauer rechtzeitig aus dem Wege gegangen, um nicht wieder dorthin zurückzukehren. Er wandte sich nach Frankfurt am Main, war jedoch dort Wochenlang krank und in düsterster Stimmung. Nachdem er es ein Jahr lang in Mannheim versucht hatte, aber dort von unerträglicher Angst heimgesucht worden war, kehrte er 1833 nach Frankfurt zurück, um dort seinen bleibenden Aufenthalt zu nehmen. Die Angstanfälle seiner hypochondrisch-empfindsamen Natur kehrten auch an den Ufern des Mains wieder. An der table d'hôte des Gasthauses entwickelte er einen ungeheuern Appetit; denn auch Kant und Goethe (sagte er) haben viel gegessen und sind dabei alt geworden. Bei dem Schweden Swedenborg, der es gleichfalls that und alt wurde, nahm es die Wendung zu Sinneshallucinationen und Geisterseherei; bei Schopenhauer ging es in Angstfälle über, die perennirend wurden. Bei jedem Lärm auf der Strasse griff er nach Degen und Pistolen. Die Furcht vor dem Menschen galt ihm als der Weisheit Anfang. Kein Scheermesser eines Barbiers kam jemals an sein Kinn; im Schreibpult unterm Tintenfass war des Philosophen Gold verborgen; in alten Briefen und Notenheften für die Flöte waren die Zinscoupons versteckt, und hinter der Aufschrift „*Arcana medica*" würde kein Dieb die Werthpapiere des Sohnes der Romanschreiberin Johanna Schopenhauer gesucht haben, als welcher er allein während der dreissiger Jahre in Frankfurt bekannt war. Allmälig waren die Wunden der Liebe vernarbt; er fühlte sich glücklich, endlich von der dämonischen Gewalt der mächtigsten aller Leidenschaften erlöst zu sein mit dem Verlöschen des Feuers, das so lange in seinen Adern gesprüht hatte. Ueber die Narben seiner Jugenderinnerungen sprach er nicht gern, um sich nicht in den Augen der sympathisirenden „Zweifüssler" herabzusetzen. Er blieb ledig um nicht das „Lastthier eines Weibes" zu werden und die Frau „wie eine Jugendsünde neben sich hergehen zu sehen", anstatt die Last des Lebens „lieber nur halb zu tragen". Waren ja doch alle „ächte Philosophen, wie Cartesius, Leibniz, Spinoza, Kant ledig geblieben". Auch die goldene Brille wanderte jetzt als die Zeugin seiner „heftigen und wilden Jugend" in das Bronzefutteral, worin sie nunmehr der treue Verehrer Dr. Asher, Lehrer an der Handelsschule in Leipzig, als glücklicher Erbe aufbewahrt. Das „Einsamkeit blickende Auge" des menschenverachtenden Genies bediente sich gelegentlich nur noch der Lorgnette. Im Jahr 1836 brach der Achtundvierzigjährige sein siebenjähriges literarisches Schweigen, um in einer kleinen Schrift „über den Willen in der Natur" die Bestätigungen zu erörtern, welche die Philosophie des Verfassers seit 1818 durch die empirischen Wissenschaften erhalten habe. Es war eine Sammlung von einzelnen, mit den Haaren herbeigezogenen Stellen aus ältern und neuern naturwissenschaftlichen Werken, aus Theophrastus Paracelsus und Agrippa von Nettesheim, ja sogar aus der indischen Sankhjalehre, aus den Schriften des Confucius, aus Anakreon's Liedern und Lukrez' Lehrgedicht, um Belege für den Willen in der Natur zusammenzubringen; sogar Bürger's „hinab will der Bach, nicht hinan" musste als Zeugniss mitherhalten. „Geberdet euch, wie ihr wollt (so ruft er am Schlusse des Büchleins) Wille ist das Fundament der wahren Philosophie, und wenn es dieses Jahrhundert nicht einsieht, so werden es viele folgende. Die Wahrheit kann warten, denn sie hat ein langes Leben vor sich; das Aechte und ernstlich Gemeinte geht stets langsam seinen Gang und erreicht sein Ziel, freilich fast wie durch ein Wunder! Und siehe da, dieses Wunder setzte sich allmälig in Scene.

Innerhalb der Hegel'schen Schule hatte sich nach des Meisters Tode allmälich eine Veränderung vorbereitet, die zu der Entdeckung führte, dass die Hegel'sche Philosophie einen Kern in sich barg, welcher für den Staatsdienergeschmack keineswegs lieblich war und auch sehr wenig nach dem Landeskatechismus schmeckte. Nachdem die „Kritik der reinen Vernunft" (so meinte Hegel) mit der behaupteten Unerkennbarkeit des Absoluten den Geist des Menschen „zur Bescheidenheit des Viehs" habe verkommen lassen, handle es sich jetzt um eine solche Erhebung des Denkens zu Gott, welche den concentrirten Gehalt der Religion in dem Satze fand: Der Mensch weiss nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selber weiss; dieses Wissen ist Selbstbewusstsein Gottes, aber ebenso ein Wissen vom Menschen und ein Wissen des Menschen von Gott; der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selber." Damit war das specifisch Christliche zwar dem Scheine nach erhalten, aber in Wahrheit zu einem Schatten verflüchtigt, und es war ausser dem Muthe, dies gerade heraus zu sagen, nur

noch der eine Schritt nöthig, den Ludwig Feuerbach 1841 in seinem „Wesen des Christenthums“ that, nämlich den Nachweis zu liefern, dass aller Inhalt der religiösen Vorstellungen, wohlverstanden, sich nur auf Wesensbestimmungen des Menschen und weiterhin der Natur reducire. Die Theologie war damit zur Anthropologie geworden und somit die Hegel'sche Religionsphilosophie durch ihre eigne folgerichtige Entwicklung factisch zu dem Ergebnisse geführt, welches bereits Kant im Sinne hatte, dass die Theologie sich selbst aufhob. Gerade dies hatte nun Schopenhauer schon 1819 in dem seiner „Welt als Wille und Vorstellung“ beigegebnen Anhange „Kritik der Kant'schen Philosophie“ als ein Hauptverdienst gepriesen, und in Schopenhauer's „Welt als Wille und Vorstellung“ war für die Theologie und die Gottesidee ausdrücklich kein Platz mehr. Nur aber war er nicht gemeint, als ob mit der Theologie auch der Kern der Religion selber über Bord geworfen sei, welcher ihm ja nicht auf die Vorstellungs-, sondern auf die Willensseite fiel. Und in der That sehen wir ihn jetzt seine freie Musse dazu benutzen, um auf äussere Veranlassung hin auch zum vierten Buche seines Hauptwerkes eine „wesentliche und wichtige Ergänzung“ durch weitere Ausführung zweier, dort bereits in ihren Grundzügen angedeuteter Lehren zu liefern. Der Verächter der „Universitätsphilosophie“ hofft jetzt von Akademien oder Societäten der Wissenschaften die ihm bisher versagte Anerkennung als Philosoph des 19. Jahrhunderts zu erringen. Er bewarb sich um zwei Preisaufgaben, deren eine „Ueber die Freiheit des menschlichen Willens“ von der Norwegischen Societät der Wissenschaften zu Drontheim gekrönt und in deren Denkschriften abgedruckt, die andere „Ueber das Fundament der Moral“ von der dänischen Societät zu Kopenhagen nicht gekrönt wurde. Schopenhauer liess seine beiden Abhandlungen unter dem Titel: „Die beiden Grundprobleme der Ethik“ (1841) in Druck erscheinen. Das „Mysterium der Freiheit“ fand er nicht in unsern einzelnen Handlungen, da diese, wie Alles, was geschieht, nothwendig geschehen, was von Augustin und Luther ebensogut wie von Spinoza, Voltaire und Kant anerkannt worden sei, sondern in dem sogenannten angebornen intelligibeln Charakter des Menschen begründet, d. h. in seinem grundlosen Willen, welcher sowohl dem Selbstbewusstsein, wie dem Bewusstsein andrer Dinge vorausgehe. Im Sein und Wesen des Menschen selbst, welches als eine freie That gedacht werden müsse, hätten wir das Werk unserer Freiheit zu suchen. Denn der Mencsh thue allezeit, was er wolle, und thue es doch nothwendig, weil er schon sei, was er wolle, während wir das, was wir sind, nur aus dem erkennen, was wir thun. Dagegen hatte es den dänischen Preisrichtern, abgesehen von den hämischen Seitenhieben, die der Preisbewerber den Philosophen Fichte, Schelling und Hegel austheilte, nicht gefallen, dass derselbe auf die Autorität Rousseau's hin, unter bewundernden Seitenblicken auf die indischen Brahminen und Fakirs die Sympathie in engster Bedeutung des Wortes oder das Mitleid zum Fundamente der Moral stempeln wollte. Die alten Stützen der Ethik, hatte Schopenhauer behauptet, seien morsch und das Ruhepolster eines unbedingten Sollens, eines aus reiner Vernunft fliessenden Sittengesetzes, welches nicht das Mindeste aus der Erfahrung des Menschen entlehne und selber durch kein Beispiel empirisch nachweisbar sein sollte, müsse als eine grundlose und erdichtete Annahme hinweggenommen werden. Das Merkwürdige war nur, dass ja bereits Kant selbst diesem Phantome den Process gemacht und demselben den Boden untergraben hatte. Und von diesem Missverstande des Kritikers der reinen praktischen Vernunft, welchen Schopenhauer mit den idealistischen Nachfolgern Kant's überhaupt theilt, abgesehen, befand er sich mit seinem Versuche, durch Aufstellung einer nicht eigennützigen Triebfeder der menschlichen Handlungen das Fundament der Ethik zu begründen, auf der rechten Spur. Nur aber gab er aus seinem verstimmten Gemüth und seiner pessimistischen Lebensansicht heraus jener Triebfeder insofern einen einseitigen Ausdruck, als er das Mitleid für die allein ächt moralische Triebfeder des menschlichen Handelns erklärte, anstatt das in der Menschennatur wurzelnde Mitgefühl für Wohl und Wehe des Andern festzuhalten. Ueberdiess kommt das Mitgefühl in der Verbindung, in welche dasselbe Schopenhauer nicht sowohl als Motiv, sondern vielmehr als Quietiv unseres Willens zum Zwecke der Verneinung des Willens zum Leben bringt, wesentlich mit sich selbst in Widerspruch und führt nicht etwa zum thatkräftigen Handeln für Andere, sondern nur zum Quietismus eines unthätigen Zusehens und Gehenlassens, wie es eben geht.

„Mit diesem grüblerischen, naturliebenden, kunstentzückten, quietistischen Mysticismus endigt die Geschichte der Kant'schen Philosophie; Schopenhauer ist der melancholische, mit geistvoller Ironie in sich hineinlächelnde, von Schmerz und Wonne zerrissene Eremit der Kant'schen Philosophie.“ Mit diesen Worten hat zuerst im Jahr 1839 in seiner „Geschichte der Kantschen Philosophie“ (1840) den Bann des Schweigens gebrochen, der von Seiten der Philosophieprofessoren über Schopenhauer verhängt zu sein schien. Und im Mai 1841 erschien im „Pilot“ ein Aufsatz unter dem Titel „Jüngstes Gericht über die Hegel'sche Philosophie“, worin Schopenhauer der grösste Philosoph des Zeitalters genannt

wurde. Diesem Posaunenschalle des Ruhms wurde freilich alsbald von anderer Seite ein starker Dämpfer aufgesetzt von einem Kritiker der letzten Schopenhauer'schen Arbeiten in den Hallisch-Deutschen Jahrbüchern, welcher diesen Eremiten der Kant'schen Philosophie als einen wunderlichen mit Entenschnabel und Giftsporn versehenen Vogel hinstellte, der jeden begünstigten Nebenbuhler mit seinem Zornesgift überspritze. Die Schopenhauer'sche Philosophie aber verglich er einem Siebe mit hundert Oeffnungen, durch deren jede man in's Bodenlose zu versinken Gefahr laufe, oder mit einem Mantel mit hundert Löchern, durch deren jedes man auf etwas stosse, was gern für den grössten Philosophen gehalten werden möchte, den je die Welt gesehen. Im Jahre 1843 gelang es dem Philosophen vom Jahre 1819, den Verleger seines Hauptwerkes dazu zu bringen, obwohl der grösste Theil der ersten Auflage noch auf dem Lager ruhte, eine zweite mit einem neuen Bande vermehrte Auflage erscheinen zu lassen (1844). Im ersten Bande wurde das ursprüngliche Werk vom Jahre 1819 unverändert abgedruckt und nur der „Anhang", die Kritik der Kant'schen Philosophie, noch kritischer und polemischer gegen die Epigonen Kant's gehalten; der zweite Band enthielt lediglich die „Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes". In der Vorrede nahm der grosse Verkannte selbstverständlich den Mund sehr voll und machte sich über die Philosophieprofessoren her, die mit Weib und Kind von der Philosophie leben wollen, was freilich der Sohn des Danziger Banquiers nicht nöthig hatte. Die Motto's, die den Ergänzungen zu jedem der vier Bücher vorgesetzt wurden, sollten den Lesern ihren Standpunkt klar machen. Aus der Paradoxie der blossen „Welt als Vorstellung" sollten die Leser etwas lernen, da der grosse Schüler Goethe's nicht schreibe, um ihnen zu gefallen. Die darauf folgende „Welt als Wille" wurde den Lesern mit dem andern Spruche Goethe's empfohlen: „Ihr folget falscher Spur, denkt nicht, wir scherzen; ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?" der „Wille in der Natur" wird dabei durch anschauliche Beispiele bestmöglichst erläutert. Gleichwie der Jäger nicht auf die wilde Sau schiesst, weil er eine Büchse trägt; er vielmehr nicht die Vogelflinte, sondern die Büchse nahm, weil er auf die wilde Sau ausging; so stösst auch der Stier nicht, weil er Hörner hat, sondern er hat Hörner, weil er stossen will. Für die ästhetische Anschauung im dritten Buche hat sich der Verfasser aus seiner indischen Bibel „*Oupnekhat*", in welcher er täglich den Abendsegen las, das Motto erwählt: *Et is similis spectatori est, quod ab omni separatus spectaculum videt.* Der Ruf zur Verneinung endlich im vierten Buche wird mit den paradoxen Worten eines buddhistischen Buches eingeleitet: *Tous les hommes désirent uniquement de se délivrer de la mort, ils nesavent pas se délivrer de la vie!* Eine eigentliche Bereicherung zum ursprünglichen Werke brachten die „Ergänzungen" im zweiten Bande hauptsächlich in doppelter Beziehung. Einmal nämlich den Versuch, dem Primate des Willens im Selbstbewusstsein einen physiologischen Unterbau zu geben, der in dem Ergebnisse gipfelt, dass das Phänomen des Schlafes, während dessen mit dem Gehirn auch das Erkennen oder der Intellect ganz pausire, den schlagendsten Beweis dafür liefere, dass Bewusstsein, Denken, Erkennen, also der ganze Intellect nichts Ursprüngliches in uns sei, sondern ein abgeleiteter und secundärer Zustand, während dagegen im Schlafe, als der blossen Fortwirkung des vegetativen Lebens, der Wille allein nach seiner ursprünglichen und wesentlichen Natur, ungestört von Aussen fortwirke. Die wichtigste Bereicherung jedoch, welche der 56jährige hagestolze Philosoph seinem Lebenswerk in der zweiten Auflage gab, war das Kapitel „Metaphysik der Geschlechtsliebe". Als der eigentliche Brennpunkt des Willens zum Leben und als höchster und sprechendster Ausdruck desselben erscheint nämlich der Geschlechtstrieb und seine Befriedigung im Zeugungsacte, als worin sich die Quintessenz der Welt und ihr inneres Wesen, die Bejahung des Willens zum Leben, am Deutlichsten ausspricht. Bei allem Lärmen und Drängen, in aller Angst und Noth der Liebeshändel, von welchen Leben und Dichtung so voll seien, handle es sich schliesslich darum, dass jeder Hans seine Grete finde. Die Natur aber (behauptet der cynische Satyr) habe dem Menschen im Geschlechtstriebe, als dem eigentlichen Sinne der Gattung, einen Wahn eingepflanzt, vermöge dessen ihm als ein Gut für sich selbst erscheine, was in Wahrheit blos ein solches für die Gattung sei. Der wollüstige Wahn verheisse dem Menschen, dass der Besitz des mit dem Instincte der sorgsamsten, eigensinnigsten und ernstlichsten Auswahl ersehnten Widerparts ihm ein überschwängliches Glück gewähren würde; jedoch nach erlangtem Genusse erfahre er die wundersame Täuschung, dass das so sehnsuchtsvoll Begehrte Nichts mehr leiste, als jede andere Geschlechtsbefriedigung, und jener Wahn, mittelst dessen das Individuum der Betrogene des Willens der Gattung gewesen, sei verschwunden.

Kaum war das Werk in dieser neuen Auflage erschienen, so begannen die Söhne des neunzehnten Jahrhunderts Geschmack daran zu finden und dem Philosophen ihre Bewunderung zu zollen. Der Justizrath Dorguth in Magdeburg eröffnete 1845 den Reigen mit der Flugschrift „Schopenhauer

in seiner Wahrheit" (1845). Wer irgend einen freien und gewandten Kopf und Energie des Herzschlags besitze, müsse dem Manne, der aus schwelgender absoluter Genialität die ewige, klare splitternackte Wahrheit lehre, dessen ehrliche und wahre Wissenschaft freilich der Willensgier der Lebenslustigen nicht behagen könne, dessen Namen darum erst in der Nachwelt die Weltgeschichte unter Thränen der Reue in ihr eisernes Buch graben werde! Auch Fortlage in Jena senkte als Beurtheiler des Schopenhauer'schen Werkes in der „Neuen Jenaischen Literaturzeitung" huldigend seine Fahne vor dem asketischen Resultate der Schopenhauer'schen Ethik, bei der es ihn gemahnen wollte, als ob es dem Lügengeiste der Zeit, dem optimistischen Schlendrian der Glücklichen und der fleischernen und beinernen Existenz unserer Modephilosophen gegenüber nicht eher besser werde, als bis Herrenhut philosophire. Im weltkritischen Jahre 1848 bekehrte sich Julius Frauenstädt aus der Welt des absoluten Denkens und aus dem Heerlager der lebelustigen Junghegelianer zur asketischen Stimmung des grossen Propheten der Verneinung des Willens zum Leben und suchte durch seine dem grossen Meister zu Frankfurt an der schönen Aussicht gewidmete Schrift „Ueber das Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung" (1848) die Perle des ächten Christenthums nicht minder aus dem Schutte der Theologie, wie aus den junghegel'schen Vernichtungsversuchen zu retten. Die Weltentsagung und Selbstverleugnung oder Verneinung des Willens zum Leben sei der wahre Weg des Heils und dies und nichts anders der übervernünftige Inhalt des Christenthums, welcher mit der durch Erleuchtung oder Gnade bewirkten Wendung des Willens eintrete und der Atheismus, welcher die Ethik als eine auf sich beruhende Lehre hinstelle, sei im höchsten Grade moralisch und christlich zu nennen, die Möglichkeit jener Verneinung des Willens der einzige Trost, den das Christenthum der seufzenden Creatur gewähre. Derselbe Doctor Frauenstädt, der im Jahr 1848 während eines fünfmonatlichen Aufenthaltes in Frankfurt häufig Unterredungen mit Schopenhauer gehabt hatte, wurde nun der Apostel des Meisters und seiner Lehre, dem es um nichts Geringeres galt, als die philosophirende Menschheit, welche (nach Heinrich Heine) bisher mit den Hegelianern die Schweine gehütet hatte, zur Umkehr zu bewegen und ihr begreiflich zu machen, sie dürfe nur ihren Willen zum Leben, sobald er verschossen war und äusserlich nicht mehr gut liess, getrost wenden lassen. Während sich der Busenjünger für sein Apostelamt vorbereitete, liess Schopenhauer kleinere philosophische Schriften unter dem Titel „Parerga und Paralipomena", in zwei Bänden (1851) erscheinen, als Bei- und Nebenwerke zu seinem grossen Hauptwerke, worin er in unermüdlichen Variationen, polternd, schimpfend, geistreich, cynisch, wie es eben kam, immer dasselbe Thema wiederholte: der grosse Philosoph gegenüber den Philosophieprofessoren, die schlechte Welt und das nichtige Leben gegenüber dem „Ding an sich" mit seinem bejahenden und verneinenden Pole. „Unser Leben trägt (so belehrt er die Welt) den Charakter einer grossen Mystification, um nicht zu sagen einer Prellerei; es ist eine unnützer Weise störende Episode in der seligen Ruhe des Nichts. Der Wille ist das durchweg Schlechte und Gemeine in uns; man sollte ihn verbergen, wie die Genitalien, obgleich beide die Wurzel unsers Wesens sind. Den Optimisten ist diese Welt Selbstzweck; Alle würden ohne Mühe und Noth vollauf fressen, saufen, sich propagiren und krepiren können; denn das ist die Paraphrase ihres Selbstzweckes". In drei Punkten zeigen uns diese kleinen Schriften den grossen Philosophen von neuen Seiten. In einem „Versuche über das Geistersehen" führt er seine Leser in das dunkle Reich hinab und sucht ihnen darzuthun, dass den Geistererscheinungen nicht mehr noch weniger Idealität anhänge, als der Körpererscheinung. Durch eine der Nervenphysiologie entnommene gesunde Erklärung der in das Gebiet der sogenannten Nachtseite des Lebens gehörenden Erscheinungen bricht mit einem Male wieder die fixe Idee des Schopenhauer'schen Willens hindurch. Im animalischen Magnetismus thut die Natur dem grossen Philosophen den Gefallen, unmittelbar „praktische Metaphysik" des Willens zu sein, worin ausdrüklich die ersten und allgemeinsten Gesetze der Natur vom Willen beseitigt werden. Die Magie der Einwirkung des Willens auf Andere und in die Ferne ist ihm nichts Anderes, als ein von den Causalbildungen des physischen Wirkens befreites unmittelbares Wirken unseres Willens selber. Im Kapitel „Ueber die Weiber" ist die Quintessenz der im Alter gewonnenen Lebensweisheit niedergelegt. War in der „Metaphysik der Geschlechtsliebe" vom Jahre 1844 das Weib im Ganzen besser weggekommen als der Mann, so ist im Jahre 1851 auch der letzte Rest vom täuschenden Schleier der Maja von den Weibern verschwunden und es wird eine entschiedene Weiberverachtung gepredigt. Ungerechtigkeit, instinktartige Verschlagenheit und Hang zur Lüge erklärt er für Grundfehler des weiblichen Charakters. Auf einen Knalleffect habe es die Natur mit dem Mädchen abgesehen. Im Andenken an das Weib, das ihn geboren, an die Aphrodisien seiner Dresdner und italienischen Nächte und an die Haushälterin seiner alten Tage bekennt sich der cynische Hagestolze zu dem Satze Jouy's: *Sans les*

femmes, le commencement de notre vie serait privé de secours, le milieu de plaisirs et la fin de consolation. Im Jahre 1854 gab der Jünger Frauenstädt seine „Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie" heraus und führte aus deren Rüstkammer 1856 grosses und kleines Geschütz gegen den Materialismus auf, und der unbedingteste unter den Verehrern des pessimistischen Philosophen, der Gutsbesitzer Wiesike auf dem Plauenhofe, liess sich Schopenhauer's lebensgrosses Portrait in Oel malen und für dieses sein Götzenbild eine besondere Kapelle auf seinem Gute bauen, worin er den Cultus des Genius trieb. Triumphirend hatte der „Dechant der deutschen Universitäten", wie er sich jetzt zu nennen liebte, als Einundsiebziger (1859) die dritte Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung" erlebt, die mit einem Anhange zur Metaphysik der Geschlechtsliebe vermehrt war, der nichts Geringeres enthielt, als eine Metaphysik der — Päderastie! Die Aufdeckung des dieser Verirrung des Geschlechtstriebes zum Grunde liegenden geheimnissvollen Naturspiels bildet den Schluss der originalen Entdeckungen des sonderbaren Heiligen. Mit Grauen dachte Schopenhauer noch in seinen letzten Lebenstagen daran, wie nach seinem Tode sein Geist unter den Händen der seine Philosophie kritisirenden „Philosophieprofessoren" werde zugerichtet werden. Nur darin lag ein Trost für ihn, dass seine Schriften „von Dilettanten mit Enthusiasmus ergriffen" worden seien, denn nur solche besässen die zum Verständniss seiner Lehre erforderliche Unbefangenheit. Wie beruhigend musste es ihm darum sein, dass er in seinem letzten Willen die Reliquien aus seinem Nachlasse an seine treuesten Verehrer vertheilt und seinem Busenjünger Frauenstädt seine Memorabilien, Briefe und literarische Nachlassstücke vermacht hatte. Am Morgen des 21. September 1860 fand man den Einsamen nach eingenommenem Frühstück entseelt auf dem Sopha sitzen; ein Lungenschlag hatte ihn schmerzlos aus Sansara nach Nirwana entrückt. Auf die Frage, wo er ruhen wolle, hatte er noch kurz vor seinem Tode seinem Testamentsvollstrecker Dr. Gwinner in Frankfurt geantwortet: „Es ist einerlei; sie werden mich finden!" Blos „Arthur Schopenhauer" solle auf seinem Grabsteine stehen und „Nichts weiter, kein Datum, noch Jahreszahl, gar Nichts, keine Silbe!" Und wer nach dem von Immergrün umrankten flachen Grabsteine von schwarzem belgischen Granit, der seine irdischen Reste auf dem Frankfurter Friedhofe deckt, wallfahrten mochte, wird allerdings wissen, wer der wunderliche Heilige war, den sie dorthin gebracht haben zur ewigen Ruhe, während in der Frankfurter Stadtbibliothek mehrere Daguerreotypen aus verschiedenen Jahren den Liebhabern seine Züge vorführen und im Treppenhause der Bibliothek seine von Elisabeth Ney (1859) modellirte Büste steht. Im Jahre 1862 gab Frauenstädt „Lichtstrahlen aus Schopenhauer's Werken" heraus. In demselben Jahre erschien von seinem Testamentsvollstrecker W. Gwinner „A. Schopenhauer, aus persönlichem Umgange dargestellt; ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre", wozu 1863 noch hinzukam „Schopenhauer und seine Freunde", aus Veranlassung des kurz vorher erschienenen dickleibigen Buches: „Arthur Schopenhauer; von ihm, über ihn; ein Wort der Vertheidigung von E. O. Lindner und Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke von J. Frauenstädt" (1863). Mit der Veröffentlichung von 83 Briefen, die Schopenhauer vom December 1847 bis December 1859 an Frauenstädt geschrieben, hat dieser dem Urtheile der Nachwelt über seinen Meister einen grossen Dienst geleistet, nur freilich nicht zum Vortheil des Schreibers dieser Briefe, die einen höchst widerwärtigen Eindruck machen und dessen Charakter im ungünstigsten Lichte erscheinen lassen. Es war dafür gesorgt worden, dass derselbe die beiden von L. Noack in der Zeitschrift „Psyche" veröffentlichten Aufsätze: „A. Schopenhauer und seine Weltansicht; eine fixe Idee in pessimistischem Gewande" (1859) und „Die Meister Weiberfeind und Frauenlob; eine psychologische Antithese zwischen Schopenhauer und Daumer in Frankfurt a. M." (1860) noch zu lesen bekommen hatte, um sein „Grauen" vor den Philosophieprofessoren lebendig zu erhalten. Weiteres „Aus Schopenhauer's handschriftlichem Nachlass; Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente" hat Frauenstädt (1864) veröffentlicht. Dazu kam von David Ascher „A. Schopenhauer, Neues von ihm und über ihn" (1871). Schliesslich wurde durch Frauenstädt eine Ausgabe der sämmtlichen Werke Schopenhauers in sechs Bänden besorgt (1873—74), worin enthalten ist: I. Schriften zur Erkenntnisslehre; II. III. Die Welt als Wille und Vorstellung; IV. Schriften zur Naturphilosophie und Ethik; V. VI. Parega und Paralipomena; kleine philosophische Schriften. Ein „Schopenhauerlexicon", in zwei Bänden hat (1871) I. Frauenstädt herausgegeben. Fassen wir schliesslich die Lehre Schopenhauer's zu einem Gesammtbilde zusammen, so stellt sich solche in folgenden Sätzen dar:

Von Allen wurde die Seele als schlechthin einfach genommen; ich gehe davon aus, dass ich diese vorausgesetzte Einheit des Ich aufhebe, indem ich nachweise, dass die Aeusserungen, woraus man dieselbe folgerte, zwei sehr verschiedene Quellen haben und dass allerdings zwar der Intellect physisch bedingt, die Function eines leiblichen Organs

(des Gehirns), also von diesem abhängig und ohne dasselbe unmöglich sei, dass dagegen der Wille an kein specielles Organ gebunden, sondern überall gegenwärtig, überall das eigentlich Bewegende und Bildende, mithin das Bedingende des ganzen Organismus sei, ja die metaphysische Unterlage der gesammten Welterscheinung ausmache. Die Identität der Person beruht nicht auf der Identität des Bewusstseins, als zusammenhängender Erinnerung des Lebenslaufs, sondern auf dem identischen und unveränderlichen Willen. Was dem Bewusstsein Einheit und Zusammhang giebt, als Unterlage und bleibender Träger seiner Vorstellungen sich erweist, kann nicht selbst durch das Bewusstsein bedingt, mithin keine Vorstellung sein, sondern nur das dem Bewusstsein Vorausgehende. Und dies ist eben der Wille, das allein Beherrschende und Unveränderliche im Bewusstsein, das allen Inhalt desselben Zusammenhaltende. Der Wille ist der eigentliche Kern des Ich, und dieses nur der zeitliche Anfangs- und Anknüpfungspunkt der gesammten Erscheinung des Willens selbst. Das wahre, unzerstörbare Wesen des Menschen, sein Innerstes und Eigenstes, seine eigentliche Wirklichkeit ist der Wille, der an sich selbst bewusstlos ist und zu welchem Bewusstsein und Erkennen, also der gesammte Intellect erst hinzutritt. Ein Verlangen, Begehren, Wollen oder ein Verabscheuen, Fliehen, Nichtwollen ist jedem Bewusstsein eigen, und der Mensch hat dasselbe mit dem Polypen gemein. Die Welt ist ausserdem, dass sie unsere Vorstellung ist, d. h. von einem erkennden Subject vorgestellt wird, noch etwas Anderes für sich, wozu sie keines vorstellenden Subjects bedarf; sie ist ihrem eigentlichen und innersten Kern nach Wille, d. h. bewusstlos und blind wirkendes Streben oder Trieb. Geradeso derjenige Theil der Welt, den wir unsern Leib nennen. Von unserm eignen Leibe haben wir eine doppelte Erkenntniss. Zunächst ist auch der Leib, durch dessen Sinneswerkzeuge unser Erkennen vermittelt ist und dessen Affectionen also der Ausgangspunkt für die Anschauung der Aussenwelt sind, dem erkennenden Subject eine Vorstellung, wie jede andere, ein Object unter Objecten der Erkenntniss. Aber der Leib ist ihm noch auf eine zweite, wesentlich verschiedene Weise als das einem Jeden unmittelbar Bekannte gegeben, welches das Wort „Wille“ bezeichnet. Die Bewegungen und Thätigkeiten des eignen Leibes werden dem erkennenden Subject erst enträthselt und in ihrer Bedeutung gezeigt durch das Wort „Wille“. Dieses allein giebt ihm den Schlüssel und offenbart ihm die Bedeutung des ganzen innern Getriebes. Jeder Willensact ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung des Leibes, und beides sind nicht ~ei verschiedene Zustände, die sich wie Ursache und Wirkung verhielten, sondern eins und dasselbe; die Bewegung des Leibes ist Nichts anders, als der in die Anschauung getretene Act des Willens. Durch die ganze Stufenreihe der Thiere hindurch ist der Wille jedesmal vollkommen und ganz vorhanden; überall ist der Wille ganz er selbst; denn seine Function ist durchaus einfach: sie besteht im Wollen und Nichtwollen. Was es will, das will jedes Thier entschieden und vollkommen; der Unterschied liegt blos in dem, w a s es will, d. h. in den Motiven, welche Sache des Intellects sind. Jeder Willensact ist ganz, was er sein kann; sein Wesen lässt keine Grade zu, sondern ist ganz es selbst; nur seine Erregung hat Grade und ebenso seine Erregbarkeit. Anders dagegen ist es mit dem Intellect; er ist höchst complicirt und hat sehr mannigfache Functionen; er ist grosser Vollkommnung durch Uebung und Bildung fähig, er hat nicht blos Grade seiner Erregung, sondern auch Grade seines Wesens, der stufenweise steigenden Vollkommenheit. Er ist den Beschlüssen des Willens ganz fremd, sodass er sie bisweilen, wie die eines fremden, nur durch Belauschung erfahren kann. Er liefert dem Willen nur die Motive, aber w i e sie gewirkt haben, das erfährt er erst hinterher. Der Wille kann den Intellect zügeln und zwingen, sich auf andere Dinge zu richten. In dem Ausdrucke „Herr über sich sein“ ist offenbar der Herr der Wille, der Diener der Intellect. Der Wille gehorcht eigentlich nie dem Intellect; denn eine Erkenntniss bestimmt nie den Willen selbst, sondern nur seine Anwendung auf vorliegende Fälle. Der Intellect kann seine Function nur so lange rein und richtig vollziehen, als der Wille schweigt und pausirt; er wird in seiner Function durch jede merkliche Regung des Willens gestört, z. B. durch Hoffnung, Liebe und Hass. Der Intellect ist der Macht der Trägheit unterworfen, mithin erst thätig, wenn er von einem Andern, dem Willen, getrieben wird; der Wille dagegen ist aus eigner Kraft und eignem Drange thätig, er kennt keine Ermüdung und ist niemals träge. Er braucht auch nicht erst gelernt zu werden, wie das Erkennen, sondern geht sogleich vollkommen von Statten. Schmerz und Lust sind keine Vorstellungen, sondern unmittelbare Affectionen des Willens; sie sind ein erzwungenes, augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks, den der Leib erleidet. Affection und Modification des Willens ist nicht blos das Wollen und Nichtwollen oder das, was nach aussen wirkend sich als eigentlichen Willensact darstellt, sondern auch alles Wünschen und Fliehen, Hoffen und Fürchten, Lieben und Hassen, kurz was das eigne Wohl und Wehe, Lust und Unlust unmittelbar ausmacht. Das Wesen der Welt an sich Nichts anders, als ebenfalls

wiederum Wille, bewusstlos wirkender Trieb. Nicht allein in denjenigen Erscheinungen, welche seiner eignen Organisation ganz ähnlich sind, in Menschen und Thieren, wird der mit jenem Schlüssel Versehene als ihr Innerstes jenen ähnlichen Willen anerkennen; sondern die fortgesetzte Reflexion wird ihn dahin leiten, auch die Kraft, die in der Pflanze treibt und vegetirt, ja die Kraft, durch welche der Krystall anschiesst, die Kraft, welche den Magnet zum Nordpol wendet, die Kraft, welche in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, als Trennen und Verneinen erscheint, ja zuletzt sogar die Schwere, welche in aller Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht; diese alle nur in der Erscheinung verschieden, ihrem innern Wesen nach aber als dasselbe zu erkennen, als jenes ihm unmittelbar Bekannte, was da, wo es sich am Vollkommensten manifestirt, Wille heisst. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen; er erscheint in jeder blind wirkenden Naturkraft, ebenso im überlegten Handeln des Menschen. Statt dass bisher der Wille unter den Begriff der Kraft subsumirt wurde, ist der Begriff der Kraft auf den des Willens zurückzuführen. Was in der Natur wirkt und treibt und in immer vollkommenern Erscheinungen sich darstellt, steht endlich, nachdem es sich so hoch emporgearbeitet hat, dass das Licht der Erkenntniss darauf fällt, als jener Wille da, der uns nur in unserm eignen Wesen unmittelbar zugänglich ist. Besteht alle Materie ihrem Wesen nach im Wirken und ist sie durch und durch wirkende Ursachlichkeit, so ist sie die unmittelbare Sichtbarkeit des in den Dingen erscheinenden Willens selbst oder das Band der Welt als Wille mit der Welt als Vorstellung. Die Materie ist der Wille selbst, wiefern er angeschaut wird, und der Raum ist die Anschauungsform der Materie. Was in der Erscheinung oder für die Vorstellung Materie ist, das ist an sich selbst Wille. Schlechthin grundlos in seinem Wesen, nicht weiter abzuleiten, also unergründlich ist der Wille. Er ist das Grundlose d. h. was nicht von der Form der Erscheinung abhängt, dem diese Form an sich fremd ist, das aber in sie eingegangen ist und nun nach ihren Gesetzen hervortritt, welche Gesetze jedoch nicht das Was, nicht den Inhalt der Erscheinung bestimmen, sondern nur das Wie. Nur Einer ist ferner in allen seinen Erscheinungen der Wille, der überall dasselbe will und keine Vielheit kennt, weil ihm Zeit und Raum als die Bedingungen der Möglichkeit des Vielen fremd sind. Untheilbar bleibt er stets und mit sich selbst übereinstimmend, und nur in seiner Erscheinung hat er sein Wesen in den Räumen auseinandergezogen und zertheilt. Er ist Streben in's Unendliche vorwärts, ohne Rast und Ziel; gerade die Abwesenheit alles Ziels, aller Grenzen gehört zum Wesen des Willens; der endliche Strom des Wollens wird stets nur gehemmt, nie erfüllt und befriedigt, er ist ewiges Werden und endloser Fluss. So ist der Wille der Schlüssel zur Lösung des Welträthsels. Sobald der erkenntnisslose Wille im Menschen zur Selbstbesinnung gekommen ist, dreht sich das Verhältniss zwischen Wille und Intellect plötzlich um: der Intellect schwingt sich als Herr in den Sattel und entreisst den Menschen dem Sklavendienste des Wollens. In dem Augenblick aber, wo wir uns vom Wollen losgerissen und uns dem reinen willenlosen Erkennen hingegeben haben, sind wir gleichsam in eine andere Welt getreten, wo Alles was unsern Willen bewegt und erschüttert, nicht mehr ist, in eine Welt, die nicht mehr der Spiegel des Willens, nicht mehr die sichtbare Welt der Erscheinung des Willens zum Leben ist. Was der Wille will, ist Nichts anders, als diese Welt, wie sie der gegenständliche Spiegel des Willens selbst ist, das Leben, wie es dasteht. Also Wille zum Leben ist aller Wille. Der Standpunkt der gänzlichen Bejahung des Willens zum Leben ist die Erkenntniss, die der Mensch gewinnt, dass die Einsicht in sein eigenes Wesen sein Wollen keineswegs hemmt, sondern dass eben dieses so erkannte Leben auch als solches von ihm gewollt wird. Bejahung des Willens ist das von keiner Erkenntniss gestörte beständige Wollen selbst, d. h. Bejahung des Leibes. Der Act, durch den der Wille sich bejaht und der Mensch entsteht, ist eine Handlung, deren Alle sich im Innersten schämen, deren man bei kalter Ueberlegung meist mit Widerwillen gedenkt. Alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, so lange es nicht befriedigt ist. Keine Befriedigung aber ist dauernd, das Ziel ist nur scheinbar, nur vorübergehend, und keine erlangte Befriedigung befriedigt uns, sondern ist stets nur Anfangspunkt eines neuen Strebens, das Streben selbst aber vielfach gehemmt, überall kämpfend und also solange immer Leiden. Es giebt kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maass und Ziel des Leidens; alles Leben ist wesentlich Leiden. Solange unser Bewusstsein von unserm Willen erfüllt ist; so lange wir dem endlosen Drang und Strom des Wollens uns hingeben, also Subject des Wollens sind, solange wird uns kein dauerndes Glück noch Ruhe. Solange der Wille mit aller Kraft das Leben bejaht, hat Jeder dem wahren Wesen der Dinge nach alle Leiden der Welt als die seinigen zu betrachten. Nachdem nun aber der „Wille zum Leben" im Menschen hierüber zur Besinnung gekommen, fängt die Sache an, ihm bedenklich zu werden.

Hier ist der Punkt, wo er sich zur Bejahung oder zur Verneinung des Willens zum Leben entscheidet. Die Erkenntniss, dass alles Leben wesentlich Leiden ist und dass wir besser nicht da wären, diese Erkenntniss, die der Zweck unseres Daseins ist, giebt die Möglichkeit der Aufhebung des Wollens, der Erlösung durch Freiheit, der Ueberwindung und Vernichtung der Welt. Nicht unmittelbar, also vom Willen, sondern von einer veränderten Erkenntnissweise geht die Verneinung des Willens zum Leben aus. Sie zeigt sich, wenn auf jene durch das Leiden selbst geläuterte und gesteigerte Erkenntniss das Wollen überhaupt und alles Wollen endigt, indem sodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erscheinungen fortwährend als Motiv des Willens wirken, sondern die ganze, durch Auffassung der ewigen Ideen erwachsene Erkenntniss des Wesens der den Willen spiegelnden Welt, anstatt als Motiv zu wirken, vielmehr zum Quietiv des Willens wird, welches alles Wollen beschwichtigt. In die reine, von allem Leiden des Wollens und der Individuailtät befreite Contemplation erhoben, hebt der Wille frei sich selbst auf und giebt in solcher Resignation nicht blos das Leben, sondern den ganzen Willen zum Leben selbst auf. Freiwillige, durch gar kein Motiv begründete Entsagung der Befriedigung des Geschlechtstriebs ist schon ein Grad der Verneinung des Willens zum Leben. Der Wille wendet sich jetzt vom Leben ab, ihn schaudert vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt. Der Mensch gelangt zum Zustande freiwilliger Entsagung, der wahrhaften Gelassenheit und gänzlichen Willenlosigkeit. Ein Abscheu erfüllt ihn vor dem schon durch seinen Leib ausgedrückten Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, vor dem Willen zum Leben. Er greift zum Fasten, zur Kasteiung und Selbstpeinigung, um durch stetes Entbehren, durch Aufsichnehmen des Unangenehmen und Widerwärtigen, durch stetes selbstgewähltes Leiden den Willen mehr und mehr zu brechen und zu tödten. Wenn der Schleier der Maja, die Grundtäuschung der Welt, gelüftet ist, folgt von selbst, dass ihm kein Leiden mehr fremd ist. Fremde Qualen wirken auf seinen Geist, wie seine eigenen; das Mitleid ist seine Grundstimmung, und der weitere Schritt in der Verneinung des Willens ist die freiwillige und absichtliche Armuth, indem das Eigenthum weggegeben wird, um das fremde Leid zu mindern. Freiwilliger Hungertod ist die höchste Verneinung des Willens zum Leben, nämlich des Leibes. Diese vorsätzliche Brechung und anhaltende Tödtung des Willens durch selbstgewählte büssende Lebensart und Selbstkasteiung ist der Wandel einer schönen Seele, eines resignirenden freiwillig büssenden Heiligen, den das Andenken an Frau von Guyon, an Goethe's Fräulein von Klettenberg stets mit Ehrfurcht erfüllt. Wenn durch eine grosse und unwiderrufliche Versagung vom Schicksal der Wille in gewissem Grade gebrochen ist, so wird im Uebrigen fast nichts mehr gewollt, und der Charakter zeigt sich sanft, traurig, edel und resignirt. Wenn endlich der Gram keinen bestimmten Gegenstand mehr hat, sondern sich über das Ganze des Lebens verbreitet, dann ist er gewissermaassen ein Insichgehen, ein Sichzurückziehen, ein allmäliges Verschwinden des Willens, dessen Sichtbarkeit, den Leib er sogar leise, aber im Innersten untergräbt. Und das Wesen des Willens ist durch freie Verneinung seiner selbst schon längst bis auf den schwachen Rest, der als Belebung des Leibes erschien, abgestorben, wenn der Tod kommt. Jener Friede, der höher ist, als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüths, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Ruhe und Heiterkeit, deren blosser Abglanz im Antlitz ein ganzes und sicheres Evangelium ist, kennzeichnet den büssenden Heiligen. Was so nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist freilich für Alle, die noch des Willens voll sind, allerdings Nichts — das Nirwana der Buddhisten.

Dies ist die Quintessenz der Lehre Schopenhauer's. „Schopenhauer (sagt Rosenkranz 1859) würde seine Zeitgenossen nicht in dem Grade gefesselt haben, wenn er nicht den Muth besässe, den Hohn gegen das Dasein auszusprechen, wenn er nicht der Traurigkeit des Buddhismus die Ironie des Weltschmerzes noch hinzugefügt hätte. Mit diesem pikanten Tone, welcher die Welt lächerlich findet, ist er zum Liebling aller blasirten, weltmüden Deutschen geworden; denn die Welt gilt ihm als daseiende Unwahrheit, als constituirte Anarchie. Die Kraft, mit welcher Schopenhauer allem Dasein den Fluch der Erbärmlichkeit entgegenschleudert, ist der Reiz, der so viele gebrochene Geister unserer Epoche an ihn fesselt. Diese vom Ekel an den Widersprüchen des erfahrungsmässigen Daseins Erfüllten, von den Nieten des Schicksals Abgemüdeten, von ihren falschen Hoffnungen Betrogenen, durch ihre Leidenschaften zu physischem und moralischem Bankerutt Herabgebrachten finden eine unendliche Beruhigung darin, das atheistische Weltall unter der Autorität eines grossen Philosophen für eine tolle Frazze erklären zu dürfen, in welcher nur das Nichts Recht behalte. Erspart ihnen diese Einsicht doch auch die Reue über begangene Thorheiten und die Tapferkeit der Arbeit!" Und R. Haym sagt in seiner Abhandlung über Schopenhauer (1864): „Welchen Maassstab wir immer anlegen mögen, den logischen, den ethischen, den des wissenden oder des praktischen Bedürfnisses, die Ergebnisse aller dieser Messungen stimmen in derselben

Summe zusammen: Wir können die Sätze dieses Philosophen nicht unter sich zusammenreimen; unser sittliches Gefühl sträubt sich mit allen Fasern gegen sie. Für den Fortschritt der Wissenschaften erwarten wir kein Heil, für unser nationales Leben könnten wir nur Hemmung und Gefährdung von ihr erwarten. Mit dem Philosophen Schopenhauer geben wir den Menschen, mit dem Menschen den Philosophen Preis. Nicht was er gelehrt hat, sondern dass es einmal eine Zeit gegeben, in welcher nach der Zersetzung grosser wissenschaftlicher Systeme ein lebhaft geträumter und geistreich ausgeführter Traum für Philosophie gegolten hat, das ist die Thatsache, welche in Zukunft die Geschichte der Philosophie in Bezug auf Schopenhauer zu erzählen haben wird."

L. Noack, Aus Sansara nach Nirwana. (Eine biographische Charakteristik Schopenhauer's. In der Zeitschrift „Deutsche Jahrbücher für Politik und Literatur", Bd. V, (1862).

R. Haym, Arthur Schopenhauer. (Besonders abgedruckt aus den preussischen Jahrbüchern, Bd. XIV), 1864.

Th. Ribot, la philosophie de Schopenhauer. 1874.

Schoppe, Casper (Gaspar Scioppius) war 1576 zu Neumark in der Pfalz geboren und in den letzten Jahren des 16. Jahrhunderts in Rom vom Protestantismus zur katholischen Kirche übergetreten, in welcher er den gehässigsten Verfolgungseifer wider die Andersdenkenden zur Schau trug. In seiner *„Epistola ad Conradum Rittershusium"* (zuerst in der zu Saragossa 1621 erschienenen Machiavellizatio, dann in *B. G. Struvii Acta literaria fasc. V,* und neuerdings bei *Libri, Histoire des sciences mathématiques en Italie IV,* 407 abgedruckt) hat er über das Lebensende des im Jahr 1600 durch die Inquisition verbrannten Philosophen Giordano Bruno einen Bericht erstattet und die albernsten Beschuldigungen aufgetischt, die das heilige Officium wider den verhassten Freidenker ausgeheckt hatte. Sonst verdient er in der Geschichte der Philosophie nur Erwähnung wegen seiner im Jahr 1608 in Mainz veröffentlichten Schrift *„Casparis Scioppii elementa stoicae philosophiae moralis, quae in Senecam, Ciceronem, Plutarchum aliosque scriptores commentarii loco esse possunt"*, worin er in der Nachfolge von Justus Lipsius eine Wiederbelebung der stoischen Lehre versuchte. Er starb 1649.

Schottische Philosophie siehe Englische Philosophie.

Schubert, Gotthilf Heinrich, war 1780 in Hohenstein bei Chemnitz geboren, in Greiz und Weimar gebildet, wo ihm Herder sein Haus geöffnet hatte, studirte dann in Leipzig Theologie, dann Medicin und Philosophie in Jena, wo er besonders von Schelling angezogen worden war, prakticirte dann eine Zeit lang in Altenberg als Arzt, studirte noch einmal Bergwissenschaft in Freiberg, wo er nach Schelling's naturphilosophischen Schriften und zum Theil auch aus dessen Vorträgen schöpfend seine „Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens", zunächst in zwei Theilen (1806 und 7) herausgab, deren erster vom allgemeinen Grunde des Lebens, der zweite von den kosmischen Verhältnissen des Lebens handelt, wozu 1821, dem spätern Standpunkte des Verfassers entsprechend, noch ein dritter Theil über die Zahlen und Zeiten der Natur und Schrift hinzukam. Die Grundgedanken der beiden ersten Theile sind diese: Zur Vereinigung des Entgegengesetzten, des Männlichen und Weiblichen, führt nicht das Streben, sich zu ergänzen, sondern der schöpferische Trieb. Leben ist Schaffen, das Leben aber nur Eins, das Leben des Alls oder Kosmos. Darum sind auch die Entgegengesetzten gleich, nur verschieden entwickelt, und nur zwischen minder und mehr Vollkommenem, zwischen verschiedenen Entwickelungsstufen findet Gegensatz statt, und das höher stehende Männliche begeistert und erhebt das Weibliche zu gleicher Schöpferthätigkeit, so dass in der schaffenden Vereinigung beide dem Elemente des Lebens, dem Ganzen, gleichstehen und der Einen Substanz, von welcher die Dinge nur Modificationen sind, gleich werden. Die Verwesung ist das Zurückfallen in die erste Materie und die Alles beseelende Luft; die Zeugung das Heraussetzen aus beiden. Als allgemeines Weltgesetz offenbart sich im Grössten und Kleinsten das Gesetz, dass in der ganzen Natur der Grundlage ein Vermögen gegeben ist, bei einem gewissen Grade des Erregtseins durch das Positive oder Männliche auf dieses selbst positiv zu reagiren. — Seit 1806 privatisirte Schubert in Dresden und hielt dort Vorlesungen, aus welchen die Schrift „Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften" (1808) entstand, worunter er besonders diejenigen Erscheinungen des Lebens begriff, welche, wie der thierische Magnetismus, Somnambulismus, das Hellsehen, Zusammenhänge mit dem Universum zeigen, deren unklare Erkenntniss dem Dämmerlichte gleiche, welches der von der Sonne abgewandten Planetenhälfte zukomme. Schelling erwies sich gegen seinen Jünger Schubert dadurch freundlich und dankbar, dass er ihm 1809 die Stelle eines Directors des Realinstitutes in Nürnberg verschaffte. Hier trat in der träumerisch zerflossenen Naturphilosophie Schuberts durch den Verkehr mit dem „Rosenbäcker" Burger, einem geistesverwandten Verehrer des Görlitzer Schusters J. Böhme, sehr bald die Hinneigung zur religiösen Mystik und zum Pietismus hervor. Franz Baader, der Münchener Theosoph, besuchte den Geistesverwandten in Nürnberg

und machte ihn mit Saint Martin, dem „unbekannten Philosophen“ Frankreichs, bekannt und veranlasste ihn 1811 zu einer deutschen Uebersetzung von St. Martin's „Geist und Wesen der Dinge“. In der im Jahr 1814 erschienenen „Symbolik des Traumes“ werden die Traumgefühle für die naturgemässen Hieroglyphen der ahnenden Seele erklärt. Der ahnenden Seele Schubert's erschien der Herr im Traume und trieb den frommen Mann im Jahr 1816 als Erzieher der Prinzessin Marie und des Prinzen Albert von Mecklenburg-Schwerin nach Ludwigslust, wo er 1817 den ersten Band von „Altes und Neues aus dem Gebiete der innern Seelenkunde“ herausgab, wovon bis zum Jahr 1844 noch vier weitere Bände erschienen. Nach dreijähriger erziehlicher Wirksamkeit im Norden, folgte er wiederum dem Rufe der ahnenden Seele nach dem gefühlswärmern Süden und ging 1819 als Professor der Naturgeschichte nach Erlangen, wo er seit 1820 sieben Jahre lang im innigsten Freundschaftsverkehr mit seinem „geliebten Lehrer“ Schelling verlebte und 1821 die zweite Auflage seiner „Symbolik des Traumes“ und den dritten Band der „Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens“ veröffentlichte. Als Zugabe zu den Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften gab er 1822 „Die Urwelt und die Fixsterne“ heraus, worin er mit Schelling'scher Naturphilosophie die Ansichten Herschel's von der Grösse und Entfernung der Himmelskörper, sowie von der Ausdehnung, Gestalt und Fortbildung des Weltgebäudes überhaupt bekämpfte. Die ungeheuern Zahlen, die als ein Unendliches für die Ausdehnung der Welträume aufgestellt werden, gefallen ihm nicht; denn so lange der Mensch (sagt er) eine gewisse innere Unendlichkeit, eine gewisse innere Ewigkeit, ein geistig Grosses und überall gleich Nahes, an welches sich weder das Maass der Zeiten, noch des Raumes anlegen lässt, noch nicht recht kennt, sucht er sich gern eine äussere Unendlichkeit und Grenzenlosigkeit des Raumes und macht sich eine Miniaturewigkeit durch das Zusammenthürmen von Milliarden von Jahren der Dauer der Sonnensysteme und Milchstrassen. Im Jahr 1826 arbeitete der „Agent der neureligiösen Richtung“ durch seine „Allgemeine Naturgeschichte“ mit affectirt kindlichem Tone seine frommen Träume und christlichen Gefühle auch für die breite Grundlage allgemeinster Volksbildung zurecht. Eine prophetische Hieroglyphe (heisst es da) ist der Mensch in seinem jetzigen Zustande. So wie er jetzt ist, ist er nicht das, was er sein sollte und möchte; aber er geht allerdings guter Hoffnung mit dem zukünftigen Menschen. Wort und That liefern weit von ihrer ursprünglichen Basis weg die grosse Umkehrung der Tagseite in die Nachtseite. Aber gerade da, wo der alte Riss am Stärksten geschehen, geschah die Vereinigung und Heiligung: das Wort wurde wieder That und wirklich Fleisch. Einer war Mann von Wort und machte wirklich gut, was gut zu machen war, gab zurück, was genommen war, den ganzen eignen Willen des Menschenherzens in die Hände des höhern Lebens und Wollens, und das Wort ward That. Das alte Geheimniss ist dann wieder gelöst; Symbol und symbolische Handlung sind in Kraft des Wortes wieder Wesen und Wahrheit geworden. Hierin ist die Verbindung mit dem Geistigen von Neuem hergestellt: der Schein ist wieder Wesen, Zeit ist zur Ewigkeit geworden, und der das Wort hat und hält, der stirbt! — Im Jahr 1827 ward Schubert an die Münchener Universität berufen, wo er im Sommer 1829 sein „eigenstes Lebenswerk“ und beliebtestes Kind, die „Geschichte der Seele“ auszuarbeiten begann, die im Jahr 1830 an die Oeffentlichkeit trat. Die geistreich-poetische und gemüthlich-phantasievolle Weise, in welcher der Schaum der Wissenschaft abgeschöpft wird, während ein buntes gelehrtes, theils physiologisches, theils psychologisch-geschichtliches Material hinter die einzelnen Abschnitte verwiesen wird, hat diesem dickleibigen Buche einen grossen Leserkreis gewonnen, indem es im Jahr 1847 die vierte Auflage erlebte. Wer darin jedoch Wissenschaft, Eingehen in die psychologischen Probleme und ernstes Bemühen um die Bestimmung der psychologischen Verhältnisse sucht, wird sich getäuscht finden. Was die Seele, als das über dem Leibe gelegene Gebiet sei; wie sie sich von dem gleichfalls der überleiblichen Sphäre angehörenden Geist unterscheide; wie die geheimnissvolle Ueberkleidung der Seele, als des eigentlichen Prinzips der Individualität, mit dem Leibe sowohl, als mit dem Geiste zu denken sei: darüber findet der Leser keine Auskunft in den gemüthlichen Träumen der frommen Phantasie des Verfassers, welchem die Aufgabe und der Endzweck der Psychologie darin besteht, zu beschreiben das Ausgehen der Seele zuerst in den buntfarbigen Schein der leiblichen Gestaltung, welche das Leben nur sinnbildlich erfasst, dann in das Wesen des Menschen, und wie endlich in diesem die Seele zu sich selber und zu Gott komme. Einen Auszug aus der „Geschichte der Seele“ gab Schubert in seinem „Lehrbuch der Menschen- und Seelenkunde“ (1838), während er die ergänzende Nachtseite der Geschichte der Seele in dem Buche „Die Krankheiten und Störungen der menschlichen Seele“ (1845) in seiner Weise darlegte. Der Vierundsiebenzigjährige beschloss seine literarische Laufbahn mit dem dreibändigen Werke „Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem

künftigen Leben; eine Selbstbiographie" (1854—56) und starb 1860 in München.

Schütz, Christian Gottfried, war 1747 zu Dederstedt im Mansfeldischen geboren, seit 1768 in Halle Privatdocent, seit 1776 ordentlicher Professor der Philosophie daselbst, dann seit 1779 Professor der Beredsamkeit und Dichtkunst in Jena, seit 1803 Professor der Literaturgeschichte in Halle, wo er 1832 starb. Nachdem er sich durch eine Uebersetzung von Charles Bonnet's analytischem Versuch über die Seelenkräfte (1770, in zwei Theilen) bekannt gemacht und zuerst auf dem Standpunkt der Leibniz-Wolff'schen Philosophie „Grundsätze der Logik oder Kunst zu denken" (1773), ferner eine „Einleitung in die speculative Philosophie oder Metaphysik" (1775) und „Lehrbuch zur Bildung des Verstandes und Geschmacks" (1776) veröffentlicht und darin zugleich seine feine klassische Bildung beurkundet hatte, gewann er als Redacteur der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung, die er zum Organ der Kant'schen Philosophie erhob, seit 1785 bedeutenden Einfluss auf die philosophische Strömung im letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts. Zugleich hat er selbst die Sache der Kant'schen Philosophie in einigen lateinischen Abhandlungen (1788 bis 89) verfochten.

Schultz, Johann (nicht Schulze, wie auf dem Titelblatte seiner Schrift „Erläuterungen" steht) war 1739 zu Mühlhausen in Ostpreussen geboren und seit 1787 Professor der Mathematik und zweiter Hofprediger in Königsberg, wo er 1805 starb. Nachdem er sich früherhin durch einige mathematische Schriften bekannt gemacht und auch philosophische „Betrachtungen über den leeren Raum" (1758) veröffentlicht hatte, unternahm er es, nachdem trotz der „Prolegomena" Kant's dessen „Kritik der reinen Vernunft" dem Publikum noch immer in Hieroglyphen geschrieben zu sein schien, unter Kant's ausdrücklicher Billigung den Inhalt der Kritik zugänglicher zu machen durch „Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft" (1784), wodurch er mit dem am Schlusse gegebenen Hinweis, dass die Kant'sche Lehre für Religion und Sittlichkeit nicht gefährlich sei, derselben viele Anhänger gewann. Später gab er noch eine „Prüfung der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft" (1789) und einen zweiten Theil 1792 heraus, worin er besonders das Verhältniss der Mathematik zur Philosophie untersuchte und Kant wegen der Lehre von der „transscendentalen Aesthetik" und wegen seiner Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen gegen die Einwürfe von Feder und Eberhard rechtfertigte.

Schulze, Gottlob Ernst, war 1761 zu Schloss Heldrungen in Thüringen geboren, seit 1786 Diakonus und Adjunct bei der philosophischen Fakultät in Wittenberg, seit 1788 Professor der Philosophie in Helmstädt und seit 1810 solcher in Göttingen, wo er 1833 starb. Nachdem er sich in seinen frühern Jahren hauptsächlich auf philosophiegeschichtliche Studien geworfen hatte, veröffentlichte er anonym und ohne Angabe des Druckorts ein Buch unter dem Titel „Aenesidemus oder über die Fundamente der von Professor Reinhold gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik" (1792). Es ist ein Briefwechsel zwischen Hermias und seinem Freunde Aenesidemus, welcher dem erstern seine Bedenken an der Reinhold'schen Elementarphilosophie und an der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft darlegt. Es wird dabei von der Thatsache ausgegangen, dass wir Vorstellungen haben, und gegen Reinhold geltend gemacht, dass der Satz des Bewusstseins kein absolut erster Grundsatz und auch kein durchgängig bestimmter Satz sei, der nicht missverstanden werden könne; ebensowenig könne derselbe allgemein gelten, weil er nur angebe, was in einigen Aenderungen des Bewusstseins geschehe, während es andere solche gebe, wo von einem Bezogensein des Subjects auf das Object Nichts stattfinde. Hume hat gezeigt und ist bis dahin nicht widerlegt worden, dass der Causalitätsbegriff keine objective Bedeutung habe. Wenn nun Kant und Reinhold das Gemüth zum Grund unserer Vorstellungen machen, oder wenn Beide unsere Empfindungen durch Dinge ausser uns bewirkt werden lassen, so schreiben sie dem menschlichen Gemüth und den Dingen doch Verursachung zu, setzen also das Dasein und die Causalität der Dinge voraus. Consequenter Weise hätte Kant das Dasein der Dinge als unmöglich leugnen müssen. Er sowohl, wie Reinhold liess sich eine Verwechslung von Gedachtwerdenmüssen und Sein zu Schulden kommen; vom Bewusstsein und Denken zeigt der Kriticismus keinen Uebergang zum realen Sein; ebensowenig ist durch die kritische Philosophie hinsichtlich der Grenzen des Erkenntnissvermögens etwas ausgemacht worden. Dass unsere Erkenntniss, weil ihr der Stoff gegeben ist, auf die Grenzen menschlicher Erfahrung eingeschränkt ist, hat der Kriticismus gleichfalls nur behauptet, und es ist ebenso leicht, aus kritischen Principien zu beweisen, dass Stoff und Form aus dem Subject kommen, wie das Umgekehrte. Auf der andern Seite beweist das Bewusstsein der Nothwendigkeit, welches die wirklichen Erfahrungen begleiten soll, durchaus nicht, dass in ihnen ein Element enthalten ist, welches ursprünglich unserm Gemüthe angehört; denn wir haben bei jeder sinnlichen Wahrnehmung dieses Bewusstsein, dass wir sie nicht haben wollen,

sondern dass sie uns aufgenöthigt wird. Und wenn wir von den Dingen gar Nichts wissen, so können wir auch nicht wissen, dass sie nicht im Stande sind, uns Vorstellungen zu verschaffen, die vom Bewusstsein der Nothwendigkeit begleitet sind. — Schulze's beiden nächsten Werke: „Einige Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre“ (1795) und „Kritik der theoretischen Philosophie“ (1801), welche sich ebenfalls auf dem skeptischen Standpunkt bewegen, gingen unbemerkt vorüber. Späterhin näherte sich Schulze mehr dem Standpunkt des Jacobi'schen Philosophirens, sodass in den Schriften „Grundsätze der allgemeinen Logik“ (1810) und „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften“ (1814) vom Skepticismus des „Aenesidemus“ kaum noch etwas zu verspüren ist. Nach den vier Hauptarten von Gefühlen, die er annimmt (Wahrheitsgefühl, religiöses Gefühl, moralisches und Schönheitsgefühl) theilt er die ganze Philosophie in Logik, Metaphysik, Ethik und Aesthetik ein, während er die Psychologie zu den philosophischen Vorbereitungswissenschaften rechnet. In diesem Sinne versuchte er in der Schrift „Psychische Anthropologie“ (1816), welche mehrere Auflagen erlebte, eine Analyse innerer Erfahrungen. Als ironischen Gegner und Parodist des Schelling'schen Identitätsystems hatten ihn seine im „Neuen Museum der Philosophie“ 1803 veröffentlichten „Aphorismen über das Absolute“ gezeigt.

Schwab, Johann Christoph, war 1743 zu Ilsfeld in Würtemberg geboren, seit 1778 Professor an der Karlsschule in Stuttgart, seit 1795 Hofrath und geheimer Secretär, später Regierungsrath und seit 1816 Mitglied der Oberstudiendirection und 1821 gestorben. Auf mehrere von ihm seit 1764 veröffentlichte lateinische Abhandlungen hauptsächlich logischen und psychologischen Inhalts folgte eine „Prüfung des Campe'schen Versuches eines neuen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele“ (1781) und die „Erörterung der Preisfrage: aus der Natur Gottes zu beweisen dass die göttliche Prüfung unfehlbar und der Freiheit der menschlichen Handlungen nicht zuwider sei.“ (1788). Im Jahre 1792 hatte die Berliner Akademie die Preisfrage ausgeschrieben, welche Fortschritte die Metaphysik seit Leibniz und Wolff gemacht habe. Unter den von der Akademie gekrönten drei Beantwortungen der Frage befand sich neben Abicht's und Reinhold's auch Schwab's Arbeit, worin derselbe darzuthun versuchte, dass seit Wolff die Metaphysik unerschüttert feststehe und gar keine Fortschritte gemacht habe. Die drei gekrönten Preisschriften wurden 1796 von der Akademie durch den Druck veröffentlicht. Als Anhänger der Leibniz-Wolff'schen Philosophie und eifriger Gegner Kant's hat Schwab auch in der Berliner Monatsschrift und in dem von Eberhard herausgegebenen philosophischen Magazin zahlreiche Abhandlungen meist polemischen Inhalts veröffentlicht, worunter sich auch ein angeblich „Neuer Beweiss für die Unsterblichkeit der Seele nach der Analogie des Kant'schen“ befindet (1794). Eine lateinische Bearbeitung der Harlemer Preisfrage, was von Kant's sogenanntem moralischen Beweis für das Dasein Gottes zu halten sei, erschien (1793) mit holländischer Uebersetzung in den Denkschriften der Gesellschaft der Wissenschaften zu Harlem. Auch im Gebiete der praktischen Philosophie suchte der eifrige Schwab die Leibniz-Wolff'sche Philosophie gegen den „Alles zermalmenden“ vom Königsberge zu halten in den Schriften: „Neue Gespräche zwischen Christian Wolff und einem Kantianer über Kant's metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und der Tugendlehre, mit einer Vorrede an Nicolai“ (1798), ferner „Acht Briefe über einige Widersprüche und Inconseqnenzen in Kant's neuesten Schriften“ (1799), ausserdem „Vergleichung des Kant'schen Moralprincips mit dem Leibniz-Wolffschen“ (1800). Nachdem er sich auch an dem Fichte'schen Atheismusstreit mit zwei Schriften: „Zwölf Briefe über Fichte's Appellation an das Publicum“ (1799) und „Einige Bemerkungen über Forberg's Apologie wegen des ihm angeschuldigten Atheismus“ (1800) betheiligt hatte, folgten nochmals gegen Kant die Arbeiten: „Ueber die Wahrheit der Kant'schen Philosophie“ (1803), ferner „Prüfung der Kant'schen Begriffe von der Undurchdringlichkeit, der Anziehung und Zurückstossung der Körper“ (1807) und „Von den dunkeln Vorstellungen; ein Beitrag zur Lehre vom Ursprung der menschlichen Erkenntniss“ (1813).

Scotus, Johannes, siehe Johannes Scotus Erigena.

Scotus, Duns, siehe Johannes Duns Scotus.

Scotus, Michael, siehe Michael Scotus.

Secundus, wird von Philostratus in seinem „Leben der Sophisten“ als Lehrer der Beredtsamkeit erwähnt, welcher unter der Regierung des Kaisers Hadrian in Athen lebte und auch die Beinamen Epiuros oder Epithyros führte. Dass er ein Pythagoräer oder Neupythagoräer gewesen sei, ist aus den ihm offenbar später untergeschobenen Aussprüchen praktischen Inhalts, welche unter seinem Namen vorhanden sind, nicht zu schliessen. Sie wurden griechisch mit lateinischer Uebersetzung mehrmals gedruckt und zeigen ihn unter Anderm als einen Weiberfeind, indem er auf die vom Kaiser an ihn gerichtete Fage, was ein Weib sei, die nicht wohl in's Deutsche zu übertragende Antwort im Geiste Schopenhauer's gab: „*Viri desi-*

derium, fera contubernalis, leaena lecti socia, dracaena custodita, vipera vestita, pugna voluntaria, bellum sumptuosum, dispendium quotidianum, hominum procreandorum officina, animal malitiosum, malum necessarium."

Selle, Christian Gottlieb, war 1748 in Stettin geboren und 1800 als Director der Charité, sowie der philosophischen Classe der Akademie in Berlin gestorben. Von seinen medicinischen Schriften abgesehen, hat er mehrere Abhandlungen über philosophische Gegenstände in den Memoiren der Berliner Akademie und in der Berliner Monatsschrift veröffentlicht, sowie selbstständige Schriften herausgegeben: Urbegriffe von der Beschaffenheit, dem Ursprung und Endzwecke der Natur (1776), Philosophische Gespräche (1780) und Grundsätze der reinen Philosophie (1788). Unter gelegentlicher Bekämpfung Kant's sucht er in seinen Arbeiten einen philosophischen Empirismus zu vertreten.

Seneca, Lucius Annaeus, war zu Corduba in Spanien um die Zeit von Christi Geburt als zweiter Sohn des Ritters und Rhetors Seneca geboren, aber schon als Kind mit seinen Eltern nach Rom übergesiedelt, wo er bei seiner schwächlichen Gesundheit sich mit grossem Eifer dem Studium der Wissenschaften, insbesondere der Philosophie widmete, in welche ihn zuerst Sotion, der Schüler des Sextius und später der Stoiker Attalus einführte. Er wurde in Rom Sachwalter, Quästor und lebte in glücklichen Vermögensverhältnissen. Nachdem er unter Kaiser Claudius auf den Betrieb der Messalina (41 n. Chr.) nach Corsica verbannt, nach ihrem Sturze aber (50 n. Chr.) zurückgerufen worden war, erhielt er die Stelle eines Prätors und wurde mit der Erziehung Nero's betraut, nach dessen Regierungsantritt er längere Zeit neben Burrhus der Lenker des jungen Herrschers und des römischen Reiches war. Nach des Burrhus Tode wurde von Nero der lästige philosophische Rathgeber beseitigt, der vorher von seinem kaiserlichen Zögling wiederholt so reichlich beschenkt worden war, dass sein schon früher bedeutendes Vermögen in's Ungeheuere gestiegen war. Während der Krösus im Philosophenmantel als stoischer Lebemann auf einem seiner Landgüter in der Nähe der Stadt sich's wohlsein liess und sich in einem besondern Schriftchen auch über den Segen der Armuth verbreiten konnte, deren Noth er in seinem Leben nie empfunden hatte, war es seinen Neidern und Feinden am kaiserlichen Hofe durch ihre Anschwärzungen und Verdächtigungen gelungen, bei Gelegenheit der Verschwörung Piso's im Jahr 65 n. Chr. einen kaiserlichen Befehl zu erwirken, dass sich Seneca selbst den Tod geben solle. Er liess sich die Adern öffnen und kam der allzulangsamen Blutung noch durch Gift zu Hülfe. Seiner Gattin Paulina, die sich im Einverständnisse mit ihm ebenfalls die Adern hatte öffnen lassen, wurde auf des Kaisers Befehl das Blut gestillt und für einige Jahre das sieche Leben erhalten. In seinen zahlreichen Schriften hat Seneca den ersten Theil des Systems der Stoa, die Logik, nur gelegentlich und flüchtig berührt, einen grössern Raum jedoch der Physik gewährt, d. h. den Naturwissenschaften, in seinen uns erhaltenen sieben Büchern „*Quaestiones naturales*", worin er jedoch hauptsächlich nur mit meteorologischen Untersuchungen sich beschäftigt und nur gelegentlich metaphysische und theologische Ansichten äusserte. Alles Wirkliche gilt ihm als körperlich, doch unterscheidet er vom Stoffe die in ihm wirkende Kraft, von der Materie die Gottheit, als den durch die ganze Welt räumlich und stofflich sich verbreitenden Hauch. Aber Gott ist ihm, wie den frühern Stoikern nicht blos die Vernunft der Welt, sondern das Ganze der sichtbaren und unsichtbaren Dinge, welches er durchwaltet, indem sein Wille das Weltgesetz und seine Vorsehung die unabänderliche Verkettung der natürlichen Ursachen ist. Als feinster von allen Stoffen wirkt die Seele in dem Körper; die Vernunft hat als ein Ausfluss der Gottheit im menschlichen Leibe Herberge genommen; der Leib oder das Fleisch ist die blos vorübergehende Hülle der Seele, eine Last, ja ein Kerker, aus welchem sie herausstrebt. Den eigentlichen Kern der Lehre Seneca's bildet jedoch die Ethik oder Moralphilosophie, wie denn auch die grosse Mehrzahl seiner Schriften moralisch-religiöse Abhandlungen sind: *de providentia; de brevitate vitae; Consolatio ad Helviam matrem, ad Marciam, ad Polybium*; *de vita beata; de otio aut secessu sapientis*; *de animi tranquillitate; de constantia; de ira; de clementia; de beneficiis* und die *Epistolae ad Lucilium.* Obwohl die Lehren und Grundsätze der Stoa bei Seneca nicht so rein und vollständig, wie bei Paetus Thrasea und Musonius Rufus in Gesinnung und That übergegangen sind; so sind es doch gerade die zahlreichen Schriften Seneca's gewesen, welche zur volksthümlichen Verbreitung stoischer Denkungsart unter den Römern vorzüglich beigetragen haben. Es giebt (so lehrte er) für den Menschen kein anderes Gut, als die Tugend. Die Glückseligkeit aber, die sie begründet, die Unabhängigkeit von äussern Schicksalen, die Unverletzbarkeit des Menschen ist nur des Weisen Antheil. Der Rechtschaffene steht in Nichts hinter der Gottheit zurück, ja er übertrifft sie noch; denn seine Unabhängigkeit ist nicht eine Gabe der Natur, sondern das Werk seiner Freiheit. Das Glück kann für seine Gaben keinen bessern Verwalter finden, als den Weisen; denn erst der Reich-

thum giebt Gelegenheit, eine Reihe von Tugenden zu entfalten, die sonst ungeübt bleiben würden, und äussere Glücksgüter fügen überdies gar Manches zu der Heiterkeit hinzu, die aus der Tugend entspringt. Auf der andern Seite ist es selbst für Götter ein erhabner Anblick, den Weisen mit dem Unglück ringen zu sehen. Wie schwach und feige es aber auch ist, wegen des empfundenen Schmerzes den Tod zu suchen und so den Schmerzen zu unterliegen; so erscheint freilich im Uebermaass seiner Heimsuchung das Leben als eine solche Qual, dass der Tod das einzige Mittel zur Rettung und der sicherste Weg zu grösserer Freiheit ist. Wer zu sterben gelernt hat, der hat die Sklaverei verlernt und ist über jede Macht erhaben; das Andenken an den Tod ist das Andenken an die Freiheit. Und es ist eine vortreffliche Einrichtung der Natur, dass sie uns nur Einen Eingang in's Leben und viele Ausgänge aus demselben eröffnet, um den Kerker der menschlichen Sklaverei zu durchbrechen. Jeder Mensch ist mit Schwächen behaftet, die keine Weisheit überwinden kann; die Menschen sind schlecht, sie waren schlecht und sie werden es künftig sein. Mögen auch die herrschenden Laster wechseln, so wird die Lasterhaftigkeit zu herrschen niemals aufhören. Die Menschen werden fehlen, so lange die Welt steht, die Einen leichter, die Andern schwerer, sodass die vollkommene Sittlichkeit stets nur auf Umwegen und durch Irrgänge erreicht wird, und würde nach der Welterneuerung ein schuldloses Geschlecht die neue Erde bevölkern, so wird seine Unschuld doch nur von kurzer Dauer sein hönnen. Obwohl S e n e c a in seinen religiösen Betrachtungen jeden vermeintlichen Einfluss des Gebets auf die Erreichung des erflehten Gegenstandes mit der Bemerkung abweist, dass die Gottheit dem Menschen nahe und in ihm selber verborgen sei; obwohl er Sühnungen für begangene Schuld für nutzlos erklärt, da das Schicksal unabänderlich sei; so klingen doch seine religiösen Vorstellungen auch wiederum vielfach an christliche Anschauungen an. Er glaubt an eine Reinigung der Seele nach dem Tode und eifert gegen die Anbetung von Götterbildern, sowie überhaupt gegen den ganzen heidnischen Volksglauben. Diese Anschauungen, sowie seine Sittenlehren machten ihn bei den christlichen Kirchenvätern wohl gelitten, die sich überdies an seinem Wortreichthume und seiner schwülstigen, hochgetragenen Rednerei erfreuten. Es war darum nicht zu verwundern, dass ihn die kirchliche Sage zu einem heimlichen Christen machte und frommer Betrug einen Briefwechsel erdichtete, den der bei dem christenfeindlichen Kaiser Nero in Ungnade gefallene Hofphilosoph mit dem in Rom gefangenen Apostel P a u l u s geführt haben sollte. Eignete sich nun auch der edle T a c i t u s, der Geschichtschreiber der römischen Kaiserzeit, die Philosophie Seneca's an und stellte denselben als einen Blutzeugen für die stoischen Grundsätze hin; so darf es uns nicht wundern, wenn ein an die Wahrheit der christlichen Sage über Seneca und Paulus glaubender katholischer Lehrer Bayern's, Joseph W e b e r im Jahr 1807 eine Schrift in die Welt sandte: „Die einzig wahre Philosophie nachgewiesen in den Werken des L. A. Seneca".

Holzherr, der Philosoph L. A. Seneca. Ein Beitrag zur Kenntniss seines Werthes überhaupt und seiner Philosophie in ihrem Verhältniss zum Stoicismus und zum Christenthume. (Zwei Rastädter Gymnasialprogramme) 1858 und 59.

W. Bernhardt, die Anschauungen des Seneca vom Universum. 1861.

Sennert, D a n i e l, war 1572 zu Breslau geboren, seit 1602 Lehrer der Medicin und Physik (Naturphilosophie) zu Wittenberg, seit 1628 sächsischer Leibarzt und 1637 gestorben. Während er in der Medicin die Lehren des Galenus mit denen des Theophrastus Paracelsus zu verschmelzen suchte, wollte er in seiner Schrift „*Hypomnemata physica de rerum naturalium principiis*" (1635) die Physik nach den Grundsätzen des Atomisten Demokritos reformiren, erklärte die Formen der Dinge für unabhängig von ihrer Materie und alle Samen für beseelt und schrieb dem Menschen nur Eine zugleich sinnliche Seele zu.

Sepulveda, J u a n G e n e s i o d e, war 1491 in Pozo Blanco bei Cordova geboren, hatte seine Studien zuerst in Cordova und dann in Bologna gemacht, wo er eine Zeit lang Ephorus des spanischen Collegiums war und gegen Luther die Schrift „*De fato et libero arbitrio*" (1526) veröffentlichte. Nachher hielt er sich in Rom, Neapel, Genua auf und verkehrte mit Aldus Manutius und Pomponatius. Indem er sich der Unterstützung des Fürsten Albert Pius von Carpi und des Cardinals Cajetan zu erfreuen hatte, machte er sich um die Philosophie hauptsächlich durch Bekämpfung der scholastischen Barbarei und durch sein Bemühen verdient, den Aristoteles aus dem Grundtext zu übersetzen und zu erläutern. In dieser Beziehung sind zu nennen „*Alexandri Aphrodisaei commentaria in duodecim Aristotelis de prima philosophia*" (1527) und „*Aristotelis de republica libri octo interprete Johanne Genesio Sepulveda*" (1548). Er hatte sich in Italien das Vertrauen Karl's des Fünften erworben, welcher ihn 1536 zu seinem Historiographen ernannte und ihm später ein Kanonikat zu Salamanca verlieh. Als aber 1550 Las Casas die Milderung des Schicksals der Indianer betrieb und Sepulveda als dessen Gegner auftrat, während sich die Akademien von

Salamanca und Alcala gegen die Vorschläge Sepulveda's erklärten, wurde sein Ruf untergraben und er zog (1557) sich auf sein Landgut Mariano zurück, wo er 1573 starb.

Severianos aus Damaskus wird als ein Schüler des Neuplatonikers Proklos genannt und lebte am Hofe des Kaisers Zênôn in Konstantinopel, wo er allen Verlockungen zur Annahme des Christenthums standhaft widerstand, sich aber in eine Verschwörung zur Widerherstellung der alten Religion einliess.

Sevêrus wird als ein Platoniker des zweiten christlichen Jahrhunderts genannt, dessen Auslegung des platonischen „Timaios" bei Proklos erwähnt wird, während uns der Kirchenvater Eusebios aus einer von Severus verfassten Schrift „über die Seele" ein Bruchstück aufbewahrt hat. Er beschrieb die Seele als eine unkörperliche mathematische Figur, wollte von einer Weltentstehung Nichts wissen, sondern nur von wiederkehrenden Veränderungen der an sich ewigen und unvergänglichen Welt. — Ein Peripatetiker Claudius Severus wird unter den philosophischen Lehrern des Kaisers Marcus Aurelius (Antoninus Philosophus) genannt.

Sextius, Quintus, stammte aus einer angesehenen römischen Familie und lebte unter Cäsar und Augustus in Rom als Privatmann, nachdem er eine ihm von Cäsar angebotene Stelle im römischen Senate ausgeschlagen hatte. Wegen seiner moralischen Grundsätze und seines streng sittlichen Lebenswandels wird er in einem Briefe Seneca's ein Stoiker genannt, während ihn derselbe Seneca an andern Stellen seiner Schriften als einen Pythagoräer bezeichnet und daran die Erwähnung knüpft, dass Sextius nach dem Beispiel der ältern Pythagoräer täglich eine moralische Prüfung seiner selbst angestellt und sich des Fleischgenusses enthalten habe. Da er einen Sohn hatte, welcher der Lebensrichtung des Vaters folgte, so werden gewöhnlich die Sextier, Vater und Sohn, als eine besondere Schule erwähnt, als deren Anhänger Sôtiôn aus Alexandrien, ein bei Quintilian erwähnter Cornelius Celsus, ein Gramatiker L. Crassitius aus Tarent, der später in Smyrna lehrte, und ein bei Seneca als Schriftsteller genannter Fabianus Papyrius gelten, aus dessen Schriften uns jedoch nur wenige Aussprüche überliefert worden sind. Die Sextier waren Männer, welche durch ihre Persönlichkeit und sittliche Lebensrichtung Bedeutung und Einfluss auf ihre Zeitgenossen hatten, jedoch von gelehrten Beschäftigungen, welche keine sittliche Einwirkung bezweckten, Nichts wissen wollten. Das Leben des Menschen, hatte Sextius gelehrt, sei ein beständiger Kampf mit der Thorheit und Jupiter vermöge nicht mehr, als ein tugendhafter Mann. Durch Claudianus Mamertus erfahren wir, dass die Schule der Sextier, abweichend von der ältern stoischen Anschauung, die Unkörperlichkeit der Seele lehrte, also hierin der platonisch - aristotelischen Anschauung folgte. Die im spätern griechisch-römischen Alterthume umlaufende Schrift in griechischer Sprache „Sextus' Denksprüche ist anerkannt unächt und von einem Christen untergeschoben, möglicher Weise unter Benutzung von ächten Sprüchen der Sextier. (*Lasteyrie, Sentences de Sextius.* Paris. 1842).

Sextus, Quintus, aus Chäronea, ein Neffe des Platonikers Plutarchos, wird als ein stoisch gefärbter Platoniker unter den Lehrern der Kaiser Marcus Aurelius und Verus genannt. Ob er der Verfasser der „antiskeptischen Dissertationen" ist, welche sich in einigen Ausgaben der Werke des Sextus Empiricus finden, bleibt ungewiss. Ausserdem wird auch ein Neupythagoräer Sextus bei dem Neuplatoniker Jamblichos als Schriftsteller genannt.

Sextus, hiess ein aus Afrika gebürtiger Grieche, welcher in den Grenzjahrzehnten des zweiten und dritten christlichen Jahrhunderts als Arzt in Alexandrien und Athen lebte und gewöhnlich den Beinamen „der Empiriker" (Sextus Empiricus) führt. Es haben sich von ihm zwei Werke erhalten, welche für die Geschichte der Philosophie weit weniger durch die skeptische Geistesrichtung des Verfassers, als durch die darin enthaltenen Mittheilungen über frühere griechische Philosophen und reichliche Auszüge aus deren Schriften, einen bedeutenden Werth haben. Das erste Werk führt den Titel „Pyrrhonische Hypotyposen" (Untersuchungen oder Entwürfe) in drei Büchern, worin der skeptiche Standpunkt in der Philosophie im Allgemeinen dargestellt und begründet wird. Gleich im Anfang des Werkes unterscheidet er dreierlei Philosophen: erstens Dogmatiker, welche behaupten, die Wahrheit gefunden zu haben; zweitens Akademiker, welche behaupten, dass die Wahrheit gar nicht gefunden werden könne; endlich Skeptiker, welche die Wahrheit immer fort suchen. In einem spätern Abschnitte wird dann weiter erörtert, wie sich die Skeptiker von den Akademikern in drei Punkten unterscheiden: Erstens geben sie die Möglichkeit zu, dass irgend einmal etwas begriffen und erkannt werden könne; zweitens halten sie die sich uns unabweisbar aufdringenden Vorstellungen weder für wahr, noch für wahrscheinlich, sondern glauben nur, dass wir uns eben nothgedrungen nach denselben richten müssen. Endlich nehmen die Skeptiker keinen Unterschied des Guten und Bösen an, sondern richten sich im Handeln blos nach den eingeführten Sitten und Gesetzen oder in Ermangelung solcher nach den natürlichen

Antrieben. Das andere Werk von Sextus Empiricus liegt in elf Büchern unter dem Titel „Gegen die Mathematiker“ (d. h. im antiken Sinne des Wortes die Gelehrten oder Wissenschaftspfleger überhaupt) vor. Doch schliessen sich die Bücher 7—11 genau an die „pyrrhonischen Hypotyposen“ an, indem dieselben unter theilweiser Wiederholung früherer Erörterungen den skeptischen Standpunkt an einzelnen Fragen durchzuführen suchen. Es werden darin der Reihe nach die Grammatiker, die Rhetoren, die Geometer, die Arithmetiker, die Astrologen (Astronomen), die Musiker, die Logiker, die Physiker und die Ethiker (Moralphilosophen) mit den Waffen der Skepsis als Dogmatiker bekämpft. In seinen skeptischen Anschauungen und Grundsätzen folgt Sextus hauptsächlich dem ältern Skeptiker Ainesidemos; in seiner geschichtlichen Stellung innerhalb des griechischen Alterthums bezeichnet er den Schlusspunkt der ganzen Entwiklung des Skepticismus. Der Satz, dass dem Menschen die Entscheidung über die Wahrheit zustehe, gilt ihm als eine unbewiesene Annahme, da es sich dabei ja immer noch frage, welchem Menschen die Entscheidung zustehen solle, ob einem Einzelnen oder Mehreren, und da weder die Sinne, noch der Verstand dazu befähigt seien, überdiess auch zuerst die Unterscheidung der falschen Vorstellungen von den wahren sicher gestellt sein müsste. Bei seinen gegen die Möglichkeit der Beweisführung erhobenen Einwänden ist das Bemerkenswertheste, dass jeder logische Schluss eigentlich ein Cirkelschluss sei, da der Obersatz, mittelst dessen der Schlusssatz bewiesen werden soll, nur auf dem Wege einer vollständigen Induction gesichert sein könne, welche den Schlussatz mit enthalten müsste. Auch gegen das Verhältniss von Ursache und Wirkung richtet Sextus seine skeptischen Angriffe. Die Ursache muss Ursache von Etwas sein, ist also Ursache in Beziehung auf diese bestimmte Wirkung; aber diese Beziehung ist eben nur ein Relatives, welches hinzugedacht wird. Die Ursache müsste mit dem Bewirkten entweder gleichzeitig sein oder demselben vorangehen; ersteres kann sie nicht, weil dann jedes von Beiden das Andere bewirken könnte; vorangehen aber kann die Ursache nicht, da sie nicht Ursache sein kann, solange Nichts da ist, dessen Ursache sie ist. Unsinnig aber wäre es, wenn die Ursache der Wirkung nachfolgen sollte. Auch können wir uns die Ursache und Wirkung weder körperlich, noch unkörperlich vorstellen; weder kann ein Ruhendes die Ursache eines Ruhenden oder eines Bewegten noch umgekehrt ein Bewegtes die Ursache eines Bewegten oder eines Ruhenden sein. Wirkte die Ursache für sich allein, so müsste sie auf Alles die gleiche Wirkung hervorbringen. Wäre die Wirkung durch die Beschaffenheit dessen bedingt, auf welches gewirkt wird, so könnte das Leidende ebenso gut Ursache sein, als das Wirkende. Man begreift aber nicht einmal, wie denn nun eine solche Wirkung stattfinden soll, wie sich Veränderung, Vermehrung, Verminderung erklären lasse. Ferner richtet Sextus seine Einwürfe und Zweifel gegen die Beweise, welche für das Dasein Gottes, als der ersten wirkenden Ursache, geführt zu werden pflegen. Schon die landläufigen Vorstellungen über die Gottheit, wie über das Walten einer Vorsehung, gegenüber dem Uebel in der Welt, bewegen sich in lauter Widersprüchen. Endlich wird auf die Denkbarkeit des Körperlichen, wie des Unkörperlichen verzichtet. Jeder Behauptung lässt sich überhaupt eine andere und jedem Grunde lassen sich gleichstarke Gegengründe entgegensetzen. Der Skepticismus kann überhaupt nichts bestimmt behaupten, muss vielmehr über alle Fragen, die über alles unmittelbar Praktische und Nützliche hinausgehen, sein Urtheil zurückhalten; als Regel für sein Verhalten wird der Skeptiker die unmittelbare Wahrnehmung, die Ueberlegung, das natürliche Bedürfniss, das Herkommen, die Gewohnheit und Erfahrung festhalten.

C. Jourdain, Sextus Empiricus et la philosophie scolastique. 1858.

W. S. Prentice, the indicative and admonitive signes of Sextus Empiricus (Göttinger Dissertation) 1858.

S'Gravesand, siehe Gravesand.

Shaftesbury, der spätere Graf, hiess mit seinem Familiennamen Anthony Ashley Cooper, und war 1671 in London geboren, als Enkel des als Staatsmann berühmten ersten Grafen von Shaftesbury, mit welchem John Locke in enger Verbindung gestanden hatte. Locke war der Lehrer des Vaters von dem hier erwähnten Anthony Ashley Cooper und dieser letztere selbst war vom Grossvater nach Locke's pädagogischen Grundsätzen erzogen und durch eine gelehrte Erzieherin zuerst im Griechischen und Lateinischen unterrichtet worden, bevor er 1683 auf die Schule nach Winchester gebracht wurde, die er 1687 verliess, um auf Reisen nach Frankreich und Italien zu gehen. Im neunzehnten Jahre zurückgekehrt, widmete er sich ästhetischen und philosophischen Studien und hatte bereits im zwanzigsten Lebensjahre philosophische Untersuchungen über die Tugend geschrieben, welche der Freidenker John Toland 1699 mit Zusätzen wider Wissen des Verfassers heraus gab. Im Jahre 1695 hatte er eine auf ihn gefallene Wahl zum Mitgliede des Unterhauses angenommen, welches er bis zur Auflösung des Parlaments (1698) blieb. Dann lebte er unter fremdem Namen einige Zeit in Holland, wo er mit dem französischen

Freidenker Pierre Bayle viel verkehrte, mit welchem er auch später einen regelmässigen Briefwechsel führte. Nach dem Tode seines Vaters (1699) wurde er Graf von Shaftesbury und nahm seinen Platz im Oberhause ein, den er als eifriger Vertheidiger der bürgerlichen Freiheit mit Ehren behauptete. Seine freien staatsmännischen Grundsätze veranlassten ihn im Jahre 1703 England abermals zu verlassen. Nach seiner Rückkehr in die Heimath lebte er in literarischer Zurückgezogenheit. Das Aufsehen, welches seit dem Jahre 1705 gewisse schwärmerische und aufgeregte Protestanten aus Frankreich, gewöhnlich nur die französischen „Propheten" genannt, in England machten, bewogen den Grafen, im Jahre 1708 einen an den Minister Somers gerichteten „Brief über die Schwärmerei" zu richten, worin er soviel komische Kraft und Satire über diese Schwärmer ergoss, dass dieselben bald wieder aus England verschwanden. Auf verschiedene Angriffe, welche dieser Brief erfuhr, antwortete Shaftesbury Nichts. Im Jahre 1709 erschienen von ihm zwei Schriften „Die Moralisten oder eine philosophische Rhapsodie" und „Der gesunde Menschverstand oder ein Versuch über die Freiheit des Humors." Die in den Jahren 1706—10 geschriebenen „Briefe an einen jungen Mann auf der Universität" wurden erst nach seinem Tode veröffentlicht. Obgleich Shaftesbury unverheirathet hatte bleiben wollen, vermählte er sich doch 1709 mit einer Verwandten, mit welcher er Vater eines einzigen Sohnes wurde. Im Jahre 1711 gab er eine Sammlung seiner bisherigen Schriften unter dem Titel: *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times,"* in drei Bänden heraus und begab sich dann aus Gesundheitsrücksichten, um des milden Klima's willen, nach Neapel, wo er im Jahre 1713 im 42. Lebensjahre starb. Eine deutsche Uebersetzung der „Charakteristiken" erschien unter dem Titel: „Des Grafen von Shaftesbury philosophische Werke" 1776 in drei Bänden. Er bekämpft in seinen Schriften mit Witz und Laune die verkehrten Richtungen seiner Zeit und zwar vorzugsweise den Aberglauben, die Schwärmerei, daneben jedoch zugleich die atheistischen und die dogmatischen Systeme. Die Philosophie ist ihm wesentlich Erkenntniss unserer selbst und des wahren Gutes, und ihrer sittlichen Prüfung muss auch die Religion unterworfen werden. Aber diese tiefere Erkenntniss, welche ihren Ursprung mehr im Herzen, als im Kopfe hat, ist nicht dem gemeinen Menschenverstande zu überlassen, sondern sie bedarf der Erforschung aus metaphysischen Prinzipien. Der Manigfaltigkeit der Erscheinungen und besonders den zu einem Ganzen zweckmässig verbundenen Theilen muss eine bleibende, wesenhafte Einheit zum Grunde liegen, welche die Theile beherrscht. Eine solche Einheit müssen wir zunächst in unserm Ich als eine seelenartige anerkennen. Die menschliche Seele entwickelt ihre Gedanken aus sich selbst, aus ihrer inwohnenden Natur, was sich am Klarsten bei denen zeigt, welche sich auf das Handeln beziehen; denn diese können, da sie auf ein künftiges Gut gehen, nicht von den Sinnen eingegeben sein. Die Natur gab uns nicht nur Organe, sondern im Instinct auch eine Anleitung zu ihren Gebrauche. Ein natürliches Gefühl leitet uns bei der Unterscheidung des Schönen und Hässlichen, bei der sittlichen Billigung und Missbilligung, ja sogar im vernünftigen Nachdenken. Diese eigenthümliche Einheit beschränkt sich aber nicht auf die einzelnen Dinge und Individuen, sondern diese werden durch höhere Einheiten zu Arten und diese wieder zu Gattungen verknüpft. Dieses Gesetz geht durch alle Kreise des Daseins hindurch: überall führt uns der innere Zusammenhang auf herrschende Einheiten und Systeme des Lebens. Die Unvollkommenheit der Welt widerspricht keineswegs diesem Gesetze; denn wir dürfen von den Lücken in unserer Erkenntniss nicht auf Lücken im Sein schliessen, wir dürfen vielmehr aus der Ordnung, in welcher der für uns übersehbare Theil der Welt sich erhält, auf eine zweckmässige Ordnung des Ganzen schliessen. So gelangen wir zu der nothwendigen Annahme, dass Ein Geist die ganze Natur beherrscht und als Prinzip allen Dingen gegenwärtig ist. Nur in diesem, d. h. in Gott, ist der Bestand aller Dinge gegründet; in ihm also liegt das höchste Gut, dem wir unsere Liebe widmen sollen. Wenn jedes Geschöpf einer Gattung und zugleich einem ganzen Natursysteme angehört, so ist im Verhältniss zu diesem das Gut und Uebel des Geschöpfs zu beurtheilen. Aber im empfindenden Wesen wird dieses nur durch eine Neigung bewirkt; es wird nur dann als Gut vorausgesetzt, wenn das Gute des Systems, zu welchem es im Verhältniss steht, der unmittelbare Gegenstand seiner Neigung ist. Die Neigungen (*affections*) sind aber dreierlei Art: natürliche oder gesellige Neigungen, welche das allgemeine Wohl zum Gegenstande haben und uns über das Suchen des eignen Vortheils erheben, zur Selbstverläugnung treiben; sodann selbstische Neigungen (*self-affections*), die zum eignen Wohl führen; endlich unnatürliche Neigungen, die weder zum öffentlichen, noch zum eignen Wohl leiten. Gut ist vor Allem die natürliche, auf die Erhaltung und Wohlfahrt der Gattung gerichtete Neigung. Gut ist auch die auf das eigne Wohl des empfindenden Wesens sich richtende Neigung, wenn sie nicht zu stark, d. h. der geselligen, wohlwollenden Neigung nicht entgegen ist. Im Menschen als einem bewussten Wesen, ist die Sittlichkeit durch die bewusste Neigung

bedingt; tugendhaft kann ein empfindendes Wesen nur sein, wenn es über das, was es thut oder Andere thun sieht, reflectiren kann. Hierin liegt ein Gebrauch der Vernunft, welcher hinreichend ist, eine richtige Anwendung der Neigungen zu sichern und einen stetigen, gleichförmigen Willen zu bilden. Die Tugend besteht in einem richtigen Verhältniss der Neigungen eines vernünftigen Geschöpfs zu den moralischen Gegenständen von Recht und Unrecht. Der ursprüngliche moralische Sinn wird durch Vernunft und Uebung zum moralischen Geschmack ausgebildet. Wenn blosse Furcht und Hoffnung in Rücksicht auf ein künftiges Leben den Menschen in seinen Handlungen bestimmen, so ist keine Tugend in ihm. Solche reine Liebe des Guten und der Tugend wird nicht befördert durch die Ansicht des Atheismus, dass im Ganzen keine Güte und Schönheit vorhanden und im höchsten Wesen kein Vorbild guter Neigungen enthalten ist. Eine solche Ansicht dient vielmehr, die Neigungen von liebenswürdigen und an sich werthvollen Gegenständen zu entwöhnen, während dagegen der Glaube an einen wahrhaft guten und gerechten Lenker der Weltordnung den sittlichen Bestrebungen eine grössere Gleichmässigkeit und Güte verleiht. Nur in der Frömmigkeit wird die Tugend vollkommen. Andrerseits aber müssen wir selbst erträglich gut sein, um einen erträglichen Begriff von der Güte Gottes haben zu können. Da der Zweck der Religion darin besteht, uns in allen moralischen Pflichten und Verrichtungen vollkommen zu machen, so ist in einem Zustande, in welchem wir darin durch religiösen Enthusiasmus unfähiger werden, die Frömmigkeit zu stark in uns. Die Tugend muss durchaus in sich selbst begründet sein, nicht willkürlich oder erkünstelt, nicht durch äussere Einrichtungen entstanden, unabhängig von Gewohnheit, Phantasie und Willen, ja sogar von dem höchsten Wesen selbst, das sie auf keine Weise bestimmen kann, sondern vielmehr selbst mit der Tugend in Uebereinstimmung sein muss. Trachtet zuerst nach dem Schönen, und das Gute wird Euch von selbst zufallen. Die Tugend ist sittliche Schönheit; sie ist die innere Einheit und Ordnung, das glückliche Gleichgewicht aller Kräfte und Neigungen. Geht doch die urewige Schönheit durch die ganze Welt und löst alle scheinbaren Dissonanzen zur Harmonie auf. Das Anschauen dieser höchsten Vollkommenheit in der Welt mit dem Auge der Liebe und Begeisterung ist das Schauen der göttlichen Schönheit. Wer aber das Schöne im grossen Kunstwerk der Weltordnung schaut, muss im innersten Wesen gut sein. Das Erkennen der Schönheit ist Zucht und Bildung zur Tugend, und je nachdem der Mensch an sich schön und edel und gross ist, werden auch seine Neigungen, Handlungen und Beschäftigungen schön und edel und gross sein. Und nur von einem solchen Geist allein kann man in Wahrheit sagen, er sei der Baumeister seines eignen Lebens und seiner Glückseligkeit; denn er legt in sich selbst einen sichern und unvergänglichen Grund der Ordnung, Ruhe und Eintracht. Das Schöne und Gute ist durchaus eins und dasselbe, und der uns inwohnende instinctive Zug zum Guten und Schönen muss künstlerischer und sittlicher Tact werden. — Shaftesbury's Schriften haben auf die bedeutendsten Denker des achtzehnten Jahrhunderts, Voltaire und Diderot, Leibniz, Herder, Mendelssohn Einfluss geübt und Herder hat in seiner „Adrastea“ Shaftesbury's Bedeutung treffend gezeichnet.

G. Spicker, die Philosophie des Grafen von Shaftesbury. 1872.

Sieger von Brabant (Siger de Curtraco) gehörte in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts zur Congregation der Sorbonnisten in Paris und vertrat Anfangs die scotistische Richtung in der Philosophie und Theologie, erklärte sich aber nachher offen für Thomas von Aquino. Seine in der scotistischen Periode verfassten Schriften sind nur handschriftlich vorhanden.

Sigwart, Heinrich Christoph Wilhelm, war 1789 zu Remmingsheim in Würtemberg geboren, seit 1813 Repetent im theologischen Stift und Privatdocent der Philosophie in Tübingen, seit 1816 ausserordentlicher und seit 1818 ordentlicher Professor der Philosophie daselbst, seit 1841 Generalsuperintendent zu Schwäbisch-Hall und starb 1844 als Prälat in Stuttgart. In seinen philosophischen Schriften zeigt er sich als einen mit dem Reflexionsdogmatismus rationalistisch vermittelnden Eklektiker, dessen Lehrbücher jedoch ausserhalb Würtembergs wenig beachtet wurden. Am Bekanntesten sind seine Schriften über „das Problem von der Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Willens“ (1839) und über „das Problem des Bösen oder die Theodicee“ (1840). Mehr Beachtung haben seine philosophie-geschichtlichen Arbeiten gefunden: Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesischen Philosophie (1816); der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert (1839); die Leibniz'sche Lehre von der prästabilirten Harmonie in ihrem Zusammenhang mit frühern Philosophemen betrachtet (1822).

Silhon, Jean de, war 1596 im Dorfe Sos bei Nérac in Frankreich geboren, seit 1624 Secretär bei Richelieu und später bei Mazarin und eines der ältesten Mitglieder der französischen Akademie. Nachdem er in einer Schrift „*Les deux vérités*“ (1626) das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele vertheidigt hatte, ist er in der Schrift „*De la certitude des connaissances*

humaines" (1661) als Bestreiter des Skepticismus aufgetreten und beschäftigte sich dabei hauptsächlich mit Montaigne und Charron, ohne jedoch etwas Anderes, als leere Gemeinplätze gegen dieselben aufzuführen. Er starb 1667 in Paris.

Simmias, ein Thebaner, war ein Schüler des Pythagoräers Philolaos und wird im platonischen Dialoge „Phaidon" erwähnt. Von den etlichen und zwanzig Dialogen, die er verfasst haben soll, hat sich Nichts erhalten.

Simplikios war aus Kilikien gebürtig und nennt selbst die Platoniker Ammônios, des Hermeias Sohn, und Damaskios seine Lehrer. Nachdem er in Alexandrien und Athen gelehrt hatte, wanderte er nach der Aufhebung der Philosophenschule in Athen (529) mit Damaskios und Andern nach Persien aus, wo er seine gelehrte literarische Thätigkeit noch lange fortsetzte. Wir besitzen von ihm noch fünf griechische Commentare zu aristotelischen Büchern, nämlich zu den Kategorien (zuerst 1499 gedruckt), zur Physik (zuerst 1526 gedruckt), zu den Büchern vom Himmel (zuerst 1865 in Utrecht gedruckt), zu den Büchern von der Seele (zuerst 1527 gedruckt) und zum Encheiridion des Stoikers Epiktetos (zuerst 1528 gedruckt und in deutscher Uebersetzung von K. Enck: Simplikios' Commentar zu Epiktetos' Handbuch, 1867). Sein Commentar zur aristotelischen Metaphysik und eine Epitome der Physik des Aristotelikers Theophrastos sind verloren gegangen. Die vorhandenen Schriften des Simplikios bilden eine wichtige Fundgrube von Bruchstücken älterer Philosophen und sind daher werthvolle Quellenschriften zur Geschichte der griechischen Philosophie. Als gläubiger Verehrer der sogenannten chaldäischen Göttersprüche und der orphischen Weisheit, hat der unbedingte Bewunderer Platon's zugleich eine so hohe Meinung von Aristoteles, dass er die wesentliche Uebereinstimmung beider für eine unbestreitbare Thatsache hält und darum selber häufig zu den Peripatetikern gerechnet worden ist. Um den gelegentlich hervortretenden Widerstreit dieser beiden grossen hellenischen Philosophen zu beseitigen, erlaubt er sich freilich mancherlei Gewaltsamkeiten und Spitzfindigkeiten in seiner Auslegung ihrer Lehren und deutet eben den Aristoteles in die Anschauungen der neuplatonischen Schule um, von deren überlieferten Lehren er nicht abweicht, ohne dass er jedoch nur ein blinder Nachtreter zu nennen wäre.

Sinclair, Johann von, aus einer schottischen Adelsfamilie stammend, war 1776 geboren, hatte mit Hegel und Hölderlin in Tübingen studirt und mit beiden während ihres Frankfurter Hauslehrerlebens von Homburg aus freundschaftlich verkehrt. Er stand zuerst in Hessen-Homburg'schen Militärdiensten und wurde dann als Geheimrath in diplomatischen Geschäften gebraucht. Er war eine poetisch angelegte Natur mit Neigung zur Mystik und hatte mehrere lyrische und dramatische Arbeiten pseudonym veröffentlicht, ehe er als philosophischer Schriftsteller auftrat. Anfangs in der Philosophie ein Anhänger Fichte's suchte er sich allmälig ein eignes System zu bilden, das er in seinen beiden Werken „Wahrheit und Gewissheit" (1811) in drei Bänden, und „Versuch einer durch Metaphysik begründeten Physik" (1813) zur Darstellung brachte. Er starb 1815 auf dem Wiener Congress plötzlich am Schlagfluss.

Skeptiker oder skeptische Philosophen (vom griechischen Worte „*skepsis*" d. h. Prüfung, Untersuchung, Zweifel) sind während des Verlaufs der griechischen Philosophie in verschiedenen Schulen aufgetreten. Obwohl sich schon bei ältern griechischen Denkern vielfach Klagen über Beschränktheit des menschlichen Wissens finden und seit Herakleitos und Parmenides namentlich die Unsicherheit der Sinneswahrnehmung hervorgehoben worden war, wurden doch diese Anfänge einer zweifelnden Geistesrichtung erst im Zeitalter des Sokrates und Platon bei den Sophisten, insbesondere von Protagoras, Gorgias, Euthydêmos, gründlicher entwickelt und eingehender zu begründen gesucht und in der Eristik oder sophistischen Streitkunst (siehe den Artikel „Megariker") zu praktischer Anwendung gebracht. Im Sinne eines eigentlichen Schulbekenntnisses trat jedoch der Skepticismus erst in der nach-aristotelischen Philosophie im ausdrücklichen Gegensatz zu frühern philosophischen Lehrstandpunkten hervor und nahm als ein wesentliches bedeutungsvolles Glied innerhalb der Entwickelung des philosophischen Geistes eine bemerkenswerthe Stellung ein. Es werden hier drei Haupterscheinungsformen der Skepsis unterschieden: 1) der ältere Skepticismus, welcher nach seinem Hauptrepräsentanten Pyrrôn (Pyrrhon) aus Elis auch geradezu als Pyrrhonismus bezeichnet wird. Nach seinem Tode vertrat sein Schüler und Anhänger Timôn aus Phliûs (in Sikyon) die skeptische Richtung. 2) der Skepticismus der mittlern und neuern Akademie (siehe diesen Artikel) wurde vertreten durch den Aeolier Arkesilaos, einen Schüler des Theophrastos, im dritten vorchristlichen Jahrhundert, an welchen sich im zweiten Jahrhundert Karneades aus Kyrene anschloss, dessen Lehre durch seinen Schüler Kleitomachos aus Karthago und dessen Schüler Charmidas verbreitet wurde. 3) der spätere Skepticismus trat während des Verfalls der originalen griechischen Philosophie im letzten vorchristlichen Jahrhundert hervor, in welchem Ainesidêmos aus Knossos, ein Zeitgenosse Cicero's, dem wieder er-

neuerten Skepticismus unter philosophischen Aerzten oder Empirikern Eingang verschaffte. Als einer seiner Nachfolger wird Agrippa genannt. Zuletzt trat noch einmal in der ersten Hälfte des dritten christlichen Jahrhunderts der Arzt Sextus, genannt der Empiriker, gewissermaassen als gelehrter Registrator des antiken Skepticismus auf. Nachdem während des christlichen Mittelalters über ein Jahrtausend lang der Skepticismus innerhalb der Philosophie geschlummert hatte, sehen wir im sechszehnten Jahrhundert neben der Erneuerung und Wiederbelebung anderer philosophischer Standpunkte der griechischen Zeit auch die skeptische Lebensansicht der sogenannten neuern Akademie im Gewande damaliger Zeitbildung durch die Franzosen Michel de Montaigne (1533 bis 1592) und seinen Freund Charron (1541 bis 1603) vertreten. Ihnen folgten im siebenzehnten Jahrhundert einige Männer, welche mit einem skeptischen Anfluge vielmehr im Dienste des Glaubens standen, wie der in Frankreich lebende Franz Sanchez 1562 bis 1632), der Engländer Glanvil (1636—1680), der Deutsche Hieronymus Hirnhaim (1637—1679) und die Franzosen La Mothe le Vayer (1588—1672) und Daniel Huet (1630—1721), während der berühmteste unter den französischen Skeptikern, Pierre Bayle (1647—1706) den Skepticismus aus dem Widerspruch zwischen Vernunft und Glauben zum Widerspruch der Vernunft mit sich selbst steigerte. Endlich aber wurde durch David Hume (1711—1776) die von Locke angebahnte empirische Richtung in der Philosophie zu einem wissenschaftlichen Skepticismus entwickelt, welcher durch die Kritik der Causalitätsvorstellungen den Weg zur kritischen Philosophie der Neuzeit bahnte.

C. F. Stäudlin, Geschichte und Geist des Skepticismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion (in zwei Bänden) 1794 und 95.

Norman Maccol, the Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus. 1869.

J. Fr. Imm. Tafel, Geschichte und Kritik des Skepticismus und Irrationalismus. Zugleich die letzten Gründe für Gott, Vernunftgesetz, Freiheit und Unsterblichkeit. 1834.

Skylax, aus Harlikarnassos in Kleinasien, als Astronom und Politiker ausgezeichnet, wird als ein Freund des Stoikers Panaitios im zweiten vorchristlichen Jahrhundert genannt.

Smith, Adam, 1732 zu Kilkardy in Schottland geboren, hatte in Glasgow und Oxford zuerst Theologie studirt, sich aber später auf Philosophie und Staatswissenschaft geworfen. Seit 1748 hielt er Vorlesungen über Rhetorik und schöne Wissenchaften in Edinburgh, wo er mit David Hume eng befreundet wurde. Nachdem er seit 1751 in Glasgow eine Professur der Logik und Moralphilosophie erhalten hatte, gab er 1759 sein Werk *„Theory of moral sentiments"* (in 6. Auflage, 1790, in zwei Bänden, und danach deutsch von Kosegarten „Theorie der moralischen Gefühle," 1791) heraus, wodurch er einen ausgezeichneten Platz unter den englichen Moralphilosophen einnimmt. Indem er den „moralischen Sinn" Hutcheson's verwirft, sucht er eine andere Erklärung unserer moralischen Urtheile. Von der Thatsache ausgehend, dass wir über die Handlungen Anderer urtheilen, findet er, dass wir dies nur dadurch können, dass wir uns vermittelst der Phantasie in ihre Lage versetzen, woraus eine Art von Mitgefühl oder Sympathie entsteht, welches weder mit dem Mitleiden verwechselt, noch auch als ein selbstisches Princip aufgefasst werden soll, da diese Sympathie nicht sowohl frage, was mich selbst, sondern was Andere betrifft. Nichts gefällt nun mehr, als die Einstimmigkeit der sympathischen Erregungen des Zuschauers mit den Zuständen Anderer und umgekehrt ihres Mitgefühls mit dem unserigen. Stehen ihre Zustände mit unserm Mitgefühl in vollem Einklang, so erscheinen sie als recht und schicklich. Hiernach zerfällt die ganze Abhandlung in drei Theile: über die Schicklichkeit oder Anständigkeit der Handlungen, über das Verdienst und die Strafbarkeit der Handlungen und vom Grund unserer Urtheile über die eigene Gesinnung und das eigene Betragen. Die Schicklickeit der Handlungen besteht darin, dass die Gemüthsbewegung dem sie veranlassenden Gegenstande oder Grunde angemessen ist, was wir nur daraus beurtheilen können, dass wir uns an die Stelle des Handelnden setzen, was freilich nicht völlig zu erreichen ist. Desshalb muss auch der Afficirte sich in die Stelle des Andern setzen und seine Affecte mässigen, um mit dem schwächern Mitgefühle des Zuschauers übereinzustimmen. Auf diese zwei verschiedenen Lagen und die ihnen entsprechenden Anstrengungen gründen sich zwei Arten von Tugenden: die liebenswürdigen Tugenden der aufrichtigen Herablassung und milden Humanität und die ehrwürdigen Tugenden der Selbstverleugnung und Selbstbeherrschung. Auf diesen beiden Arten von Tugenden beruht die Vollkommenheit der menschlichen Natur. Daneben sind jedoch zwei verschiedene Maassstäbe der Beurtheilung, nämlich das vollkommene, unerreichbare Ideal und der Durchschnittsgrad der Annäherung an dasselbe und endlich die verschiedenen Grade zu beachten, welche die verschiedenen Gemüthserregungen erreichen dürfen, um mit ihnen sympathisiren zu können. Was diejenigen Leidenschaften betrifft, welche aus einer gewissen körperlichen Beschaffenheit und Lage entspringen, so ist es unanständig einen starken Grad zu äussern, weil die Gesellschaft, die sich nicht in gleicher Lage befindet, unmöglich mit denselben sympathisiren kann. Auch körperlicher Schmerz findet wenig

Sympathie, wenn er nicht mit Gefahren begleitet ist, wo wir dann mit der Furcht sympathisiren. Schicklich dagegen finden wir das standhafte Dulden der Körperschmerzen. Von denjenigen Leidenschaften, die aus der Einbildungskraft entstehen, erregen solche, welche ihren Ursprung einer besondern Richtung oder Fertigkeit verdanken, nur einen geringen Grad der Sympathie. Die geselligen Leidenschaften werden durch die doppelte Sympathie mit dem, der sie fühlt, und mit dem Gegenstande derselben fast immer vorzüglich angenehm und schicklich. Bei den Leidenschaften, die wir über Glücks- oder Unglücksfälle empfinden, findet der Unterschied statt, dass wir gewöhnlich geneigt sind, mit geringen Freuden und bedeutenden Leiden der Andern zu sympathisiren. Das Verdienstliche und sein Gegentheil, die Strafbarkeit der Handlungen, beruht auf den wohlthätigen oder schädlichen Wirkungen derselben. Der unparteische Zuschauer sympathisirt mit dem Gefühle des Empfängers gegen seinen Wohlthäter und des Beleidigten gegen seinen Beleidiger; daher werden Dankbarkeit und vergeltende Strafe gebilligt. Die sittliche Billigung trifft die Absicht oder Gesinnung der Schicklichkeit oder Unschicklichkeit, der Wohlthätigkeit oder Uebelthätigkeit der Handlung. In der Wirklichkeit aber haben die Folgen einer Handlung einen sehr grossen Einfluss auf unser Gefühl der Verdienstlichkeit derselben. Ein beabsichtigtes Gutes, welches misslungen ist, verliert sein Verdienstliches und mindert unsere Dankbarkeit; ebenso verliert die Strafbarkeit eines vereitelten Versuchs Böses zu thun, durch die Vereitelung desselben. Die Welt urtheilt nach dem Erfolg und nicht nach den Absichten. Strafbar sind die ungerechten Handlungen, welche Andern Schaden zufügen, welche wir von Natur missbilligen aus unmittelbarer Antipathie gegen die Gesinnung des Handelnden und aus unmittelbarer Sympathie mit dem Unwillen des Leidenden. Mit dem Maasse, womit Jemand misst, soll ihm wieder gemessen werden, dies scheint das grosse Naturgesetz zu sein. Je grösser und unersetzlicher das Jemanden zugefügte Uebel ist, desto höher steigt der Zorn des Leidenden, der sympathetische Unwille der Zuschauer und das Schuldgefühl des Thäters, welcher durch die Sympathie mit dem Hass und Abscheu, welche Andere gegen ihn nähren müssen, gewissermassen der Gegenstand seines eignen Hasses und Abscheues wird. Diese Empfindung eines bösen Gewissens, erwächst aus verschiedenen gemischten Empfindungen, nämlich aus Scham über die Unschicklichkeit unseres Betragens, aus Betrübniss über die Wirkungen desselben, aus Mitleid mit denen, die dadurch litten, und aus Furcht vor der Strafe, welche aus dem Bewusstsein entspringt, den gerechten Unwillen aller vernünftigen Geschöpfe erregt zu haben. Um sich selbst, die eigene Gesinnung und das eigene Betragen zu beurtheilen, muss man sich ebenso in die Lage eines Andern setzen und sich selbst mit den Augen eines andern redlichen und unparteiischen Zuschauers ansehen. Gegen die Täuschungen der Eigenliebe und den bei der Selbstbeurtheilung leicht drohenden Selbstbetrug hat uns die Natur nicht ohne Hülfsmittel hingestellt. Erfahrungen über die Handlungen Anderer leiten uns unmerklich zu gewissen allgemeinen Regeln über das, was billig und schicklich ist. Die Achtung vor diesen Regeln des Verhaltens ist das Pflichtgefühl, dessen Einfluss oftmals das mangelnde ursprüngliche Gefühl für das Schickliche ersetzt. Die Ehrfurcht vor diesem allgemeinen Gesetze der Sittlichkeit gewinnt durch die Ansicht der Vernunft und der Philosophie nur Stärke, insofern nämlich diese Gesetze als Gebote Gottes erscheinen, welcher den Gehorsam am Ende belohnen und die Uebertretung bestrafen werde. Indem wir nach den Vorschriften der uns von Gott veliehenen moralischen Fähigkeiten handeln, verfolgen wir die wirksamsten Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit der Menschen und sind gewissermaassen mit Gott selber thätig, der die Menschen zur Glükseligkeit schuf. —

Nach dreizehn Jahren gab Smith (1764) seine Lehrstelle in Glasgow auf und hielt sich einige Jahre in Frankreich, wo er mit *d'Alembert, Helvétius, Quesnay und Turgot* bekannt wurde, und in Italien auf. Nach seiner Rückkehr (1766) lebte er zehn Jahre lang ohne öffentliche Anstellung in Edinburgh und veröffentlichte im Todesjahr seines Freundes Hume (1776) ein nationalökonomisches Werk *„Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations"* (in deutscher Uebersetzung: „Der Reichthum der Nationen" 1776, sowie nach der 4. Auflage, deutch von Garve 1794, in vier Bänden), worin er das später sogenannte „Industriesystem" entwickelte, indem er die Arbeit oder Industrie für den eigentlichen Grund des Reichthums und der Wohlfahrt der Nationen erklärte. Das Werk wurde fast in alle lebende Sprachen der gebildeten Welt übersetzt und bald durch Auszüge und Erläuterungen in die weitesten Kreise verbreitet. In England, Frankreich und Deutschland fand die Smith'sche Schule in der Nationalökonomie zahlreiche Anhänger, zu denen auch Kant's Freund Jacob Kraus in Königsberg gehörte. Das genannte Werk verschaffte seinem Verfasser die einträgliche Stelle eines königlichen Commissärs für die Zölle in Schottland, als welcher er meistens in Edinburgh lebte, wo er 1790 starb. Aus Smith's Nachlasse wurden *„Essays on philosophical subjects"* (1795) durch Dugald Stewart herausgegeben, welcher auch eine

Sammlung der Werke Smith's, mit Biographie desselben, in fünf Bänden (1812) veröffentlichte.

Snell, Christian Wilhelm, war 1755 zu Dachsenhausen in Hessen-Darmstadt geboren, hatte in Giessen seine Studien gemacht und dort zuerst eine Anstellung als Lehrer am Gymnasium erhalten, war seit 1784 Prorector des Gymnasiums zu Idstein in Nassau, seit 1816 Director des Gymnasiums zu Weilburg und starb 1834 in Wiesbaden. Unter seinen, im Geiste der Kant'schen Philosophie gehaltenen und ausdrücklich an Kant's Werke anknüpfenden Schriften philosophischen Inhalts sind hervorzuheben: Ueber Determinismus und moralische Freiheit (1789), Philosophisches Lehrbuch aus Cicero's Schriften zusammengetragen, mit erläuternden Anmerkungen und einer kurzen Geschichte der griechisch-römischen Philosophie (1792), Ueber einige Hauptpunkte der philosophisch-moralischen Religionslehre (1789). Mit seinem jüngeren Bruder Fr. W. Daniel (siehe den folgenden Artikel) gab er seit 1802 ein „Handbuch der Philosophie für Liebhaber" in acht Bänden heraus, deren letzter in zwei Abtheilungen einen „Abriss der Geschichte der Philosophie für Liebhaber" (1838, in 2. Auflage 1821) der von zwei Söhnen des ältern Bruders, Philipp Ludwig und Johann Friedrich, verfasst war. Der Letztere hat als Pfarrer zu Laufenfelden bei Langenschwalbach in Nassau auch eine „Geisteslehre oder Unterricht über den Menschen, was er als geistiges Wesen ist und was er sein soll" (1822) verfasst, welche für die aus der Kindheit zur Jugend heranreifenden Zöglinge bestimmt sein sollte.

Snell, Friedrich Wilhelm Daniel, war als jüngerer Bruder des Christian Wilhelm Snell 1761 zu Dachsenhausen geboren, seit 1784 Lehrer am Gymnasium in Giessen, seit 1790 ausserordentlicher und seit 1800 ordentlicher Professor der Philosophie, seit 1805 auch der Geschichte in Giessen, wo er 1827 starb. Wie sein Bruder, bewegte er sich in seinen Schriften auf dem Boden der Kant'schen Lehre, für deren Popularisirung bis zur Flachheit er einen grossen Eifer entwickelte. Auf seine Schrift „Menon oder Versuch, in Gesprächen die vornehmsten Punkte aus Kant's Kritik der praktischen Vernunft zu erläutern" (1789) war eine „Darstellung und Erläuterung der Kant'schen Kritik der Urtheilskraft", in zwei Bänden, (1791 und 92) und ein Buch „Ueber philosophischen Kriticismus in Vergleichung mit Dogmatismus und Skepticismus" (1802) gefolgt. Sein schon früher veröffentlichtes „Lesebuch für den ersten Unterricht in der Philosophie" (1794), in zwei Theilen, erlebte bis zum Jahr 1832 acht Auflagen. „Es giebt (urtheilt Rosenkranz in seiner Geschichte der Kant'schen Philosophie über Snell) nicht's Wohlgemeinteres und nichts durch seine Flachheit Zurückstossenderes, als Snell's Lehrbücher. Bei demjenigen Publicum, welchem diejenige Philosophie die liebste ist, die ihm nur das sagt, was es schon längst weiss, die ihm Nichts Neues giebt, keine Anstrengung zumuthet, sondern mit zuthunlicher Geschwätzigkeit vom Begriff und den Ideen gerade so wie von andern Dingen erzählt, sind solche Darstellungen immer sehr beliebt gewesen und werden es immer von Neuem sein. Man bedarf bei einem solchen Zuschnitt keiner philosophischen Bildung, nur der kritiklosen Zuversicht zu seiner eingebildeten Weisheit."

Socher, Josef, war 1755 zu Peutigen im bayrischen Isarkreise geboren, in München gebildet, wo er 1777 als Repetent der Theologie angestellt wurde. Seit 1778 Rector und Professor der Moral zu Landsberg, seit 1785 katholischer Pfarrer in der Nähe von München, seit 1799 Professor der Philosophie zu Ingolstadt und später in Landshut, seit 1800 Pfarrer zu Kelheim und später zugleich Districtsschulinspector als welcher er seit 1819 auch Mitglied des bayrischen Landtages war, starb er 1834 in Kehlheim. In seinen philosophischen Schriften suchte er den Schaum der Kant'schen Philosophie mit einem aufgeklärten Katholicismus zu verschmelzen, hat sich aber vorzugsweise als Schriftsteller nur im philosophie-geschichtlichen Gebiete bekannt gemacht. Dahin gehören die Arbeiten: Zur Beurtheilung neuer Systeme in der Philosophie (1800), Grundriss der Geschichte der philosophischen Systeme von den Griechen bis auf Kant (1802) und: Ueber Platon's Schriften (1820), worin deren Echtheit und Zeitfolge untersucht wird. — Ein anderer Socher, Georg, der 1747 geboren und als Pfarrer in Strasswalchen 1807 gestorben war, hat vorübergehend (1774—76) als Professor der Philosophie in Salzburg einige kleinere lateinische geschriebene Abhandlungen logischen, ontologischen und psychologischen Inhalts veröffentlicht.

Sôkratês, war als Sohn des Bildhauers Sophrôniskos und der Hebamme Phainaretê 469 v. Chr. in Athen geboren, in demselben Jahre, in welchem Perikles an der Spitze der demokratischen Partei die grossartige und glänzende, in ihren Folgen so unheilvoll gewordene Verwaltung seiner Vaterstadt begann. Er hatte die dem Bürgerstande seiner Vaterstadt zugängliche Bildung genossen und war mit Geometrie und Astronomie, sowie mit den ältern naturphilosophischen Lehren der Griechen bekannt geworden, hauptsächlich aber im Verkehr mit den damals in Athen lebenden „Sophisten", besonders mit Prôdikos aus Keos, seine eigne philosophische Bildung gewonnen. Bei dem Tode des Perikles, im zweiten Jahre des peloponnesischen Krieges, (429) stand Sôkratês in seiner vollen Manneskraft und kämpfte in diesem Kriege gleich

Anfangs (430) bei der Belagerung von Potidaia, wo er dem jungen Alkibiades das Leben rettete, und später im Kampfe bei Dêlion (424) mit, wo andererseits Alkibiades der Lebensretter seines Lehrers Sôkratês wurde. Dieser hatte nämlich schon im Anfange seiner dreissiger Jahre das Gewerbe seines Vaters, die Bildhauerei, aufgegeben und sich der Jugendbildung seiner Landsleute gewidmet, indem er als ein Sophist in der Art und Weise seines öffentlichen Auftretens und Wirkens der Sophistik seines Zeitalters einen gediegenen geistig-sittlichen Gehalt zu geben suchte. Auch Sôkratês vertritt den Grundsatz der Sophistik, das praktische Leben unter die Controle der Theorie, der Wissenschaft zu stellen, dasselbe nicht sich selbst zu überlassen, sondern das Thun und Treiben der Menschen durch Unterricht und selbständiges Nachdenken mit der Vernunft in Einklang zu setzen. Nur aber unterschied er sich von den Sophisten seiner Zeit durch seinen sittlichen und wissenschaftlichen Ernst. Sein grosser Schüler Platon erzählt in einem seiner Dialoge ausdrücklich, dass die glänzenden Verheissungen der Sophisten den Sokrates so bezaubert hätten, dass er sich dem Nachdenken über die Entstehung und das Wesen der Dinge ergeben habe; statt aber auf diesem Wege des Grübelns und Forschens Befriedigung zu finden, sei er um so tiefer in Zweifel gesunken und in seinen bisherigen Ueberzeugungen so sehr erschüttert worden, dass er fortan alles Forschen und Sinnen über den Zusammenhang der Dinge und den Ursprung der Welt verschmäht und sein Nachdenken ausschliesslich den menschlichen Angelegenheiten zugewandt habe. Er erkannte seinen Beruf im geselligen Umgang mit jüngern Mitbürgern, deren geistig-sittlicher Erziehung er sich widmete. Man kann (so erzählt von ihm sein Schüler Xenophon) von ihm sagen, sein ganzes Leben war öffentlich; er besuchte des Morgens die Spaziergänge und die Gymnasien (Ringschulen) der Stadt; in den Stunden, da der Markt besucht war, fand man ihn dort, und den übrigen Theil des Tags war er immer da, wo er die grösste Menschenmenge erwarten konnte. In Werkstätten von Künstlern und Handwerkern, ja selbst in verdächtigen Häusern trieb er sich umher, wo ihm Menschen aufstossen konnten, auf die er sittlich einwirken könne. Gewöhnlich unterredete er sich mit seiner Umgebung, und wer wollte, konnte zuhören. Nur selten ging er ausser der Stadt spazieren, weil (wie Platon von ihm sagt) die todte, wenn gleich schöne Natur ihm nicht so lehrreich und fesselnd erschien, als der Umgang mit seinen Mitbürgern. Der gesellige Trieb, das Bedürfniss geistiger Anregung und Mittheilung beherrschte ihn durchaus. Auf diesem Wege suchte er Jünglinge ohne Unterschied ihres Standes, ob reich oder arm, wenn er nur hervorragende geistige und sittliche Anlagen in ihnen zu entdecken glaubte, zu sich heranzuziehen und nannte sich selber einen Liebhaber schöner und edler Jünglinge, um deren Liebe er buhle und deren Seele er (wie er mit Anspielung auf den Hebammenberuf seiner Mutter sagte) geistig zu entbinden suchte. Deshalb sagte er, dass er in der Kunst, Menschen zu jagen und zu fangen, gar wohl erfahren sei und in der Kunst der Liebe keinem Menschen nachstehe; denn er besitze Schlingen, Liebestränke und Zaubermittel, wodurch er Menschen gewinnen und seine Freunde festhalten könne. Die von seinem Schüler Xenophon veröffentlichten „Denkwürdigkeiten des Sokrates" enthalten Beispiele der Art, wie er Menschen anzuziehen und ihr Vertrauen zu gewinnen wusste. Hier schmeichelt er dem Einen sanft, um ihn zur Aussöhnung mit seinen Brüdern zu bewegen; dort gelingt es ihm durch meisterhafte Behandlung, einen Andern von einer Thorheit abzubringen, von der ihn alle seine Angehörigen und Freunde nicht zu heilen vermocht hatten; und einen Dritten, der sich den Anschein gab, als verachte er ihn, verstand er gleichwohl wider dessen Willen an sich zu fesseln. Der Mann aber, welcher mit solcher Macht die Menschen beherrschte, wie Platon im „Gastmahl" den Alkibiades selbst bekennen lässt, war äusserlich eine durchaus unschöne Erscheinung. Er wird uns als ein Mann mit dickem Bauche, vorstehenden Augen, aufgestülpter Nase und aufgeworfenen Lippen geschildert, dessen ganzes Aeussere die grösste Aehnlichkeit mit einem Satyr oder Silen hatte. Unschön war auch sonst das äussere Auftreten des Sokrates. Als ein Mann aus niederm Stande ging er barfuss, ohne sich der bei den Griechen üblichen Sandalen zu bedienen, und hüllte sich das ganze Jahr hindurch ohne Unterkleid in einen einzigen Mantel von demselben groben Zeug. Nur zu Festzeiten und bei Gastmählern kleidete er sich sorgfältiger, als gewöhnlich. Eine gewisse pedantische Sonderbarkeit und spiessbürgerliches Wesen klebte ihm sein Leben lang an, und von seiner Sonderlingsweise wird im „Gastmahl" Platon's Manches erzählt. Zum Ertragen jeder Witterung hatte er sich abgehärtet, und auf Beschränkung seiner Bedürfnisse verstand er sich vortrefflich. Im Essen und Trinken war er ein Muster von Selbstbeherrschung. Um seiner Sonderbarkeit willen brachte ihn der Komiker Aristophanes in seinen „Wolken" auf die attische Bühne, und Sokrates soll bei der ersten Vorstellung dieser Komödie selbst gegenwärtig gewesen sein, ohne sich durch die darin vorkommenden derben Spässe und Witze auf seine Person aus der Fassung bringen zu lassen. An der Verwaltung der

Staatsangelegenheiten hat er sich niemals betheiligt. Sokrates sprach viel von seinem „*Dämonion*“ als einem Göttlichen, das er in sich trage, als der Stimme eines Genins, die sich ihm seit seiner Kindheit hören lasse und ihm Winke gebe über das, was er nicht thun solle; zugeredet aber habe sie ihm niemals. Wo er seinen Freunden begegnete, so wird erzählt, unterredete er sich mit ihnen über ernste Gegenstände. Sein Philosophiren trug ganz den gesellig-dialogischen Charakter seines ganzen Auftretens und unterschied sich schon in dieser Form von den weitläufigen und zusammenhängenden Redevorträgen der Sophisten. Die ganz eigenthümliche Methode seines Philosophires war eine dialogische Kunst, deren wesentlicher Bestandttheil das Vorlegen von immer neuen Fragen war, wodurch der Antwortende entweder in die Enge getrieben oder auf ein bestimmtes Ziel hingeführt wurde, worauf es dem Fragesteller gerade ankam, welcher dabei sein eignes Urtheil ganz in den Hintergrund treten liess und ruhig abwartete, bis der Antwortende zuletzt durch die natürliche Entwickelung des Gesprächs auf das von Sokrates beabsichtigte Ergebniss geleitet wurde. Sokrates nannte diese seine dialogische Fragmethode seine geistige „Hebammen- oder Entbindungskunst“, die er von seiner Mutter gelernt habe. Dieses methodische Verfahren wurde später durch Aristoteles als die auf Erfahrung gegründete Schlussweise der Induction mit einem wissenschaftlichen Kunstausdrucke bezeichnet. Sokrates bediente sich dabei eines eigenthümlichen Kunstgriffes, um dessen willen er im Alterthume viel bewundert wurde. Seine eigne Ansicht und sein eignes Urtheil verbergend, stellte er sich selbst ganz unwissend, und indem er sich den Anschein gab, als wolle er von dem Mitunterredner lernen, ging er auf dessen Ansicht ein, in der That aber nur in der Absicht, die durch geschicktes Fragen und feine Wendungen des Gesprächs unvermerkt hervorgelockte Meinung des Andern zu widerlegen und die Anfangs zurückgehaltene eigne Ansicht doch zuletzt als das Ergebniss der Unterredung hervorgehen zu lassen. Dieses ist die berühmte, oft missverstandene sokratische Ironie, in welcher die platonischen Dialoge den Sokrates als Meister darstellen. Wir lesen in denselben, wie auf diesem Wege Sokrates den groben Sophisten Kallikles demüthigt und beschämt; wie er den Sophisten Thrasymachos zwingt, mit schweissbedecktem Angesicht gerade das Gegentheil von dem einzugestehen, was er im Anfang mit selbstgenugsamer Dreistigkeit behauptet hatte; und als Kallikles, da er merkte, dass die Unterredung eine für ihn nachtheilige Wendung nehme, dieselbe gern abgebrochen hätte, setzte ihm Sokrates so heftig zu, dass er sich über die ihm angethane Gewalt beschwerte.

Dem Inhalte nach unterschied sich das sokratische Philosophiren von der Lehre und Lebensansicht der übrigen Sophisten durch den sittlichen Gehalt, den Sokrates an's Licht zu stellen suchte. Auch er zwar erklärte, wie die andern Sophisten, den Menschen als das Maass aller Dinge und Erscheinungen des Lebens; aber nicht, wie jene thaten, den einzelnen Menschen in seiner zufälligen Erscheinung, wie er ging und stand, sondern den in gründlicher Selbstkenntniss und freier Selbstbestimmung sich darstellenden Menschen. Im Gegensatz gegen das eitle Vielwissen und die dünkelhafte Weisheit der Sophisten war es sein ausgesprochener Grundsatz, dass der Weiseste derjenige sei, der sich Nichts zu wissen dünke. Was Einer versteht, sagt er, das weiss er auch; alles Wissen also ist abhängig von der Einsicht in die Sache und von der Rechenschaft über ihre Gründe. Und dieses Wissens alleiniger Inhalt war ihm das höchste Gut, die Sittlichkeit, die Tugend, als die Tüchtigkeit des Menschen, sich der selbsthätig gewonnenen Einsicht in rechter Weise für sein praktisches Verhalten zu bedienen. Zum Wesen der Tugend gehört ihm Selbstbeherrschung und Glückseligkeit. Umfasst die Besonnenheit das Wesentliche aller Pflichten des Menschen gegen sich selbst, so schloss Sokrates andrerseits in der Gerechtigkeit alle Pflichten zusammen, die der Mensch gegen Andere hat. Das Gerechte und Alles, was durch Tugend geschieht, ist schön und gut, und so thun die Weisen das Schöne und Gute, die Unweisen aber vermögen es nicht, und selbst wenn sie es versuchen, fehlen sie.

Als in Athen nach dem Sturze der unter dem Namen der „dreissig Tyrannen“ bekannten aristokratischen Regierung die frühere Demokratie (403) wieder eingeführt worden war, wurde von einem jungen Dichter Melitos, dem Redner und Sophisten Lykon und dem Demagogen Anytos gegen den 70jährigen Sokrates die Anklage vorgebracht, dass derselbe in seinen Lehren gegen die Götter frevle und die Jugend verderbe. Die Art, wie sich Sokrates bei seiner Rechtfertigung benahm, war nicht geeignet, die Mehrzahl seiner Richter günstiger zu stimmen. Er rühmte sich seiner Tugend und erinnerte an den Ausspruch des delphischen Orakels, dass Niemand in der Welt gerechter und weiser sei, als Sokrates. Mit einer Majorität von drei Stimmen wurde er für schuldig erklärt. Der Aufforderung, sich selber die Strafe zu bestimmen, entsprach er nicht, weil er sich damit für schuldig bekennen würde, während er vielmehr würdig sei, im Prytaneum seiner Vaterstadt auf öffentliche Kosten gespeist zu werden. Der Richterspruch lautete nunmehr auf Tod durch den Giftbecher. Seinen

Freunden, die ihm heimlich zur Flucht aus dem Gefängnisse verhelfen wollten, rief er spottend zu, ob sie irgend einen Ort ausserhalb des attischen Landes wüssten, welcher dem Tode unzugänglich wäre. So wurde denn im Jahr 399 von ihm im Gefängnisse, in Gegenwart seiner Freunde, mit denen er bis zum letzten Augenblicke heitre Gespräche gepflogen hatte, der Schirlingsbecher geleert. Er tröstete die Umstehenden über seinen Tod, der ihm als ein Befreier von den Beschwerden des Alters erschien. Seine letzten Worte waren: Opfert dem Aiskulapios (dem Gott der Genesung) einen Hahn! Es dauerte jedoch nicht lange, so bereuten die Athener die übereilte Verurtheilung des Sokrates. Zwei seiner Ankläger wurden verbannt, der Dritte, Melitos, zum Tode verurtheilt, und zur Sühne wurde eine von Lysippos gegossene eherne Statue des Sokrates im Pompeion öffentlich aufgestellt. Das Andenken seines Meisters ehrte Xenophon durch die „Denkwürdigkeiten“ und die „Apologie“ des Sokrates, während dessen grösster und berühmtester Schüler Platon in seinen Dialogen das geschichtliche Bild des Meisters verklärte und namentlich im „Gastmahl“ in der Persönlichkeit desselben den allgemeinen philosophischen Trieb und Charakter und die Liebe zur Weisheit überhaupt verherrlichte. Platon ist zugleich der einzige unter den Schülern des Sokrates, welcher den ganzen Inhalt des sokratischen Philosophirens in seiner eignen Philosophie zu weiter entwickelter Darstellung gebracht hat. Andere seiner Schüler, welche vor ihrem Verkehr mit Sokrates andern philosophischen Richtungen gehuldigt hatte, suchten einzelne Richtungen des sokratischen Philosophirens weiter zu führen. So namentlich Eukleides aus Megara, Antisthenes aus Athen und Aristippos aus Kyrene. Sie werden gewöhnlich, zum Unterschied von Platon, als die kleinen oder unvollkommenen Sokratiker bezeichnet, indem Eukleides die megarische, Antisthenes die kynische und Aristippos die kyrenaische Schule stiftete. Ausserdem werden auch noch eine von Phaidon gestiftete eleïsche und eine von Menedemos aus Eretria gestiftete eretrische Schule erwähnt.

Moses Mendelssohn, Leben und Charakter des Sokrates, als Einleitung zu seinem Phädon. (1764).

G. Wiggers, Sokrates als Mensch, Bürger und Philosoph. (1807).

E. von Lasaulx, des Sokrates Leben, Lehre und Tod, nach den Zeugnissen der Alten dargestellt. (1857).

E. Alberti, Sokrates; ein Versuch über ihn nach den Quellen. (1869).

Alfr. Fouillée, la philosophie de Socrate (2 vols). 1874.

Solger, Carl Wilhelm Ferdinand, war 1780 zu Schwedt in der Uckermark geboren, seit 1794 im Gymnasium zum grauen Kloster in Berlin gebildet und hatte seit 1799 in Halle neben der Jurisprudenz auch Philologie bei August Wolf studirt, dann im Winter 1801—2 in Jena Schelling gehört. Nachdem er 1802 eine Reise in die Schweiz und nach Paris gemacht hatte, wurde er in Berlin bei der Kriegs- und Domänenkammer angestellt und hörte 1804 Fichte's Vorlesungen über Wissenschaftslehre, verliess aber die praktische Thätigkeit, um sich der gelehrten Laufbahn zu widmen. Nachdem er einige Jahre in Berlin privatisirt und neben Fichte und Schelling auch Spinoza studirt hatte, habilitirte er sich 1809 zu Frankfurt a. d. Oder als Privatdocent und hielt mit Beifall philologische und philosophische Vorlesungen. Als im Jahr 1811 die dortige Universität nach Breslau verlegt wurde, kam Solger als Professor der Philosophie nach Berlin, wo er sich 1818 lebhaft für die Berufung Hegel's auf den seit 1814 erledigten Lehrstuhl Fichte's interessirte, aber schon ein Jahr nach dem Eintritte desselben in Berlin (1819) starb. Obwohl Solger den Spinoza als seinen eigentlichen Lehrer in der Philosophie anerkennt, so will er doch die Phantasie als das erhabne Organ der Religion für den Aufbau der Philosophie zu Hülfe rufen und zur Erweckung der Phantasie die Kunst des Dialogs erneuern, welche ihm die höchste Form der Philosophie zu sein schien. Solger's Bildung ging von der Romantik aus und wurzelte in ihr. Er stand zu Tieck in den engsten Beziehungen und in jahrelangem wissenschaftlichem Briefwechsel. In Fr. von Hardenberg's (*Novalis*) Romanfragmente „Heinrich von Ofterdingen“ sah er den kühnen Versuch einer mystischen Geschichte der Erscheinung Gottes auf Erden und empfand eine hohe Scheu vor der erhabenen Mystik der „*Divina commedia*“ von Dante. Auch er schloss sich dem Zug der Romantiker nach der vergangenen Welt der alten Mythen und Mysterien an und beschäftigte sich viel mit Mythologie und Religionsgeschichte. Aber ein Ferment von Fichte's Dialektik, das in ihm wirkte, bewahrte ihn vor den phantastischen Abenteuerlichkeiten der Romantiker und vor der theosophischen Verschwommenheit der von Schelling seit 1809 eingeschlagenen Richtung. Im Jahr 1815 waren von Solger unter dem Titel „Erwin“ vier Gespräche über das Schöne und die Kunst, und 1817 „philosophische Gespräche“ erschienen. Aber noch kurz vor seinem frühen Tode klagte er gegen Tieck, das ganze gelehrte Deutschland thue, als wären seine Bücher gar nicht da. Wie er es mit der Philosophie eigentlich meinte und wie er sich zu den damaligen philosophischen Bestrebungen stellte, erfahren wir eigentlich erst aus „Solger's nachgelassenen Schriften und Brief-

wechsel, herausgegeben von Tieck und Raumer (1826, in zwei Bänden) und aus den von Solger in seinem letzten Lebensjahre (1819) gehaltenen, von einem seiner damaligen Zuhörer, dem nachmaligen Professor K. W. L. Heyse in Erlangen herausgegebenen „Vorlesungen über Aesthetik" (1829). Hatte Schelling 1806 im Uebergange zu seiner späteren Philosophie für den eigentlichen Zweck der Philosophie nur diesen erklärt, die Wirklichkeit im strengsten Sinne, die Gegenwart und das lebendige Dasein eines Gottes im Ganzen der Dinge und im Einzelnen darzuthun, so bildet dieser Gedanke das eigentliche Thema der Philosophie Solger's, indem dieser aus der Vereinigung des Fichte'schen und Schelling'schen Standpunktes die Grundzüge einer Glaubens- und Offenbarungsphilosophie entworfen hat, durch welche Jacobi's Bemühungen um eine solche in Schatten gestellt wurden. Die Philosophie (erklärt Solger) ist Nichts anders, als das Denken über die Gegenwart des Wesens in unserer Erkenntniss und unserer Existenz oder mit andern Worten über die göttliche Offenbarung. Die Philosophie ist eben Nichts anders, als dasjenige Denken, wodurch die Idee zu ihren Gegensätzen entwickelt und in denselben wieder mit sich selbst vereinigt wird. Die Philosophie muss das Gegenwärtige in der Existenz als die erschöpfende Gegenwart des Ewigen für unsere bewusste Einsicht bestätigen, das Hervorleuchten der Idee in die Existenz darthun. Der mystische Uebergang des Wesens in seine Existenz, wodurch dieses sich selbst wechelweise als Wesen und Existenz sowohl schafft, als aufhebt, ist der wahre innere Lebenspunkt der Existenz. Die Voraussetzung der Phliosophie ist also die absolute Thatsache, dass Gott sich als die Einheit der Gegensätze offenbart. Diese Thatsache ist eine ewige Wahrheit und das Wissen um sie der Glaube; dieser also und die Philosophie haben einen und denselben Inhalt. Die wesentliche oder göttliche Einheit muss nicht blos zu Grunde liegen, sondern als solche in der Existenz hervortreten, durch eine Verknüpfung sich in der Existenz offenbaren. Durch unser ganzes und volles Bewusstsein und zugleich durch ein Zusammenfassen der ganzen Existenz in Einem Punkte der unmittelbaren Gegenwart offenbart sich das vollkommene Leben Gottes. Der Zustand eben, in welchen unser Bewusstsein durch die in ihm und aller Existenz geschehende Offenbarung Gottes als des eigenen gegenwärtigen Wesens des Bewusstseins versetzt wird, ist das Wesentliche an der ganzen höhern Erkenntnissart, der Glaube. Noch immer scheut man eine Philosophie, die im Glauben schlösse; aber dieser Glaube ist mit dem Wissen, mit der Vernunft Eins. Im vollen Bewusstsein macht sich das ewige Wesen selbst zum Stoffe, liegt sich selbst zu Grunde und besteht vor seiner Aeusserung und Offenbarung voraus. Der Glaube ist die Art, wie wir dieses ewige Vorausbestehen des ewigen Wesens anerkennen; er ist die absolut gewisse unmittelbare Erkenntniss selbst, auf welcher für uns schlechthin Alles beruht. Was aber durch den Glauben für uns da ist, die Offenbarung und deren Verzweigungen in den Gegensätzen der Existenz, dies können und sollen wir wissen. Indem wir durch innere Anschauung den Grund unserer gesammten Erkenntniss in uns hervorrufen, erhebt sich die sonst nur allem unsern Denken und Leben zum Grunde liegende Vernunft in uns zur gegenwärtigen Einheit. In ihr und durch sie fällt unser Erkennen mit dem Erkennen des Wesens aller Dinge, des Unbedingten zusammen und wir verstehen nun die nothwendigen Gesetze des Weltalls und dessen ewige Ordnung. Dass es eine Erfahrung der Offenbarung, d. h. eines die Existenz schaffenden, als aufhebenden göttlichen Daseins, und eine von dieser Offenbarung wissende Philosophie neben einander giebt, dies rührt blos daher, dass wir nicht das Ewige selber sind. Immer aber bleibt das Philosophiren ein Formenspiel, wenn wir nicht dadurch das in der Offenbarung liegende Wesen selbst denken, also die Philosophie bis zu ihrer eigenen Thatsache, d. h. bis zur Erfahrung ihrer Wahrheit führen. Die Philosophie muss sich selbst vernichten, indem sie sich in die absolute Thatsache versenkt; sie muss sich überflüssig machen, indem sie in der Wahrnehmung und Erfahrung des Ewigen endigt. Aber das, worein die Philosophie sich verlieren und auflösen muss, ist ihr nichts Fremdes, sondern vielmehr das, was ihr eigenes Wesen und ihren rechten Anfangspunkt ausmacht. Die allgemeinen Gesetze des Denkens erzeugen sich zugleich in der Thätigkeit selbst, wodurch sich das Ewige und Wesentliche offenbart. Das gemeine Erkennen, dem Alles nur theilweise und nur in seinen Beziehungen zum Andern erscheint, kommt als Erkenntniss der Widersprüche und Kämpfe über die Gegensätze des Einfachen und Mannigfaltigen, des Allgemeinen und Besondern nie hinaus. Was aber für das gemeine Erkennen auseinanderfällt, Mannigfaltigkeit der Gegenstände und abstracte Begriffe, Stoff und Form, das ist in dem höhern Bewusstsein Eins, d. h. dieses letztere hat zu seinem positiven Inhalte nicht, wie das gemeine Bewusstsein, blosse Beziehungen und Verhältnisse, sondern das Wesen selbst oder die absolute Einheit, wodurch es eben als Offenbarung des Einen oder Gottes erscheint. Wir haben Gott nicht als eine besondere Person zu denken, sondern wir müssen die Welt als das ansehen, worin er sich selbst offenbart. Gott als eine allgemeine Substanz zu betrachten, ist

der Grundirrthum aller unvollkommenen Philosophie. Gott ist für uns nur in seiner Offenbarung durch eine ewige Thatsache, die zugleich wahre Wirklichkeit ist. Was wir dagegen gewöhnlich Wirklichkeit nennen, ist nur eine Erscheinung oder (in Beziehung auf Gott) ein blosser Schein, ein reines Nichts. Im wahren Selbstbewusstsein hebt sich diese Erscheinung mit allen Gegensätzen auf; das Selbstbewusstsein vernichtet sie durch sich selbst, und das Einzige, was als wahrhaft Dauerndes in uns bleibt, ist die Gegenwart Gottes. Dieses wahre Selbstbewusstsein ist nur durch diejenige Anschauung möglich, worin wir unser eigenes Ich nur insofern als etwas Wahrhaftes erfassen, als es in Gott ist, als Erscheinung dasselbe ganz aufgeben und als ein daseiendes Nichts von unserer ewigen Natur scheiden. In diesem positiven, aber daseienden Nichts finde ich das Princip des Bösen, welches weder in einer blossen Privation, noch in einer Absonderung vom Guten besteht, sondern in Wahrheit das wirkliche Gegentheil desselben ist, eben desshalb aber nur für uns Etwas, vom göttlichen Standpunkte betrachtet das reine Nichts ist. Alles was in unserm Treiben und Leben wahr und gut ist, kann darum Gott nur selbst sein; denn ausser ihm ist ja Nichts, nur für uns scheint noch etwas Anderes zu sein, es ist aber auch Nichts, und insofern es doch ist, das Böse. Indem Gott in unserer Endlichkeit existirt oder sich offenbart, opfert er sich selbst auf und vernichtet sich in uns; denn wir sind Nichts. Diese Begebenheit der göttlichen Selbstopferung, die uns in Christus zum Typus aufgestellt und für die ganze Menschheit geschehen ist, sollen wir in uns erleben und wahrnehmen als die wirklichste Wirklichkeit. Indem ich mir als Individuum vergehe und mich als ein Besonderes in der Idee anschaue, so ist sie mir Gott, das allgemeine Individuum; ich nehme mich selbst wahr, wie ich blos in Gott lebe. In diesem Momente des Vergehens zündet sich das göttliche Leben an. Wo das Individuum sich selbst und dadurch die ganze Welt durch Gott anschaut, entsteht die Religion; wo es die Aussenwelt und dadurch sich selbst durch Gott anschaut, entsteht die Kunst. Das künstlerische Schaffen geschieht durch die Phantasie, welche das göttliche Wesen in die Erscheinung überführt; denn sie ist überhaupt das Zauberbad, durch welches die Dinge hindurch müssen, um vergöttert zu werden und ihr eigenes Wesen in sich vollkommen auszudrücken. So tritt also in der Kunst die göttliche Schöpferkraft selbst in die Existenz. Die Poësie in der künstlerischen Thätigkeit liegt darin, dass die Idee im Künstler wirkt, somit in der Phantasie, als sinnender und als bildender, eben so aber auch in dem künstlerischen Verstande. Den eigentlichen Mittelpunkt der Kunst bildet jedoch die künstlerische I r o n i e als diejenige Verfassung des Gemüths, worin wir erkennen, dass unsere Wirklichkeit nicht sein würde, wenn sie nicht Offenbarung der Idee wäre, dass aber eben darum mit dieser Wirklichkeit auch die Idee etwas Nichtiges wird und untergeht. Die Ironie, als diese Gewissheit, dass es das Loos des Schönen ist, unterzugehen, enthält eben den Trost, dass auch das Herrlichste in der Wirklichkeit Nichts ist gegen die Idee.

R. Schmidt, Solger's Philosophie. 1841.

Solôn, aus dem vornehmen Geschlechte der Kodriden stammend, hatte sich als Kaufmann, den seine Handelsgeschäfte bis nach Aegypten führten, Welt- und Menschenkenntniss erworben und zum Staatsmann und Gesetzgeber seiner Vaterstadt Athen ausgebildet, als deren erster Archon er der Stadt die demokratische Verfassung gab, durch welche ihre politische Grösse begründet wurde. Nachdem er im 79. Lebensjahre den Kampf gegen Peisistratos aufgenommen hatte, starb er im Jahre 559 vor Chr. in Athen. Er wurde auch unter die sogenannten s i e b e n W e i s e n des alten Griechenlands gerechnet und werden ihm folgende Sprüche beigelegt: Nichts zu viel! Sitze nicht als Richter, sonst wirst du dem Verurtheilten verhasst sein. Fliehe die Lust, welche Traurigkeit bringt. Bewahre das Gute und Schöne des Wandels. Besiegle die Rede mit Schweigen, das Schweigen mit der rechten Zeit. Sorge für das Schickliche. Freunde erwirb nicht eilig; die du aber erworben, gieb nicht leicht wieder preis. Hast du beherrscht zu werden gelernt, so verstehst du zu herrschen. Rathe den Bürgern nicht das Angenehmste, sondern das Beste. Sei nicht übermüthig. Verkehre nicht mit Schlechten. Ehre die Eltern. Mache den Verstand zu deinem Führer. In grossen Dingen Allen zu gefallen, ist schwer. Beherrsche den Zorn. Gehorche den Gesetzen. Beneide Niemanden!

Sôpatêr aus Apameia (in Syrien), ein Schüler des Neuplatonikers Jamblichos, hatte nach dem Tode seines Lehrers (um 330) am Hofe des Kaisers Constantinus I. Einfluss gewonnen, wurde aber schliesslich, sei es wegen angeblicher Zauberkünste, sei es wegen seiner feindseligen Haltung gegen die neue christliche Staats-Religion, auf Befehl des Kaisers hingerichtet. Von seiner Schrift: „Ueber die Vorsehung" hat sich Nichts erhalten.

Sôpatra hiess die Gattin des Kappadokiers Eustathios, eines Schülers von Jamblichos, die sich weniger der neuplatonischen Philosophie, als den magischen Künsten widmete.

Sophisten hiessen bei älteren griechischen Schriftstellern und noch bei Herodot, nach dem damaligen Sprachgebrauche, nicht

blos Weise, Denker, Philosophen überhaupt, sondern auch Dichter, Künstler, Aerzte und sonst kunstreich gebildete Männer. Augenscheinlich hatte bei den Hellenen älterer Zeit das Wort *„sophistês“* dieselbe Bedeutung, wie das Wort *„sophos“* (weise), indem man so jeden denkenden Kopf nannte, der sich durch seine Beschäftigung mit geistigen Dingen über die gewöhnlichen Beschäftigungen des praktischen Alltagslebens erhob. Bei dem Altmeister der griechischen Geschichtsschreibung, Herodotos, wurde derselbe Pythagoras, welcher zuerst das Wort „Philosoph“ von sich selber gebraucht haben soll, ein Sophist genannt, und noch im Zeitalter des Perikles und Sokrates wurden Sophisten, wie Prodikos, Hippias, Gorgias, zu öffentlichen Geschäften, welche geistige Gewandtheit und Bildung erforderten, gebraucht. Obwohl Sokrates selber seinen Zeitgenossen als ein Sophist galt, so wurde doch der Unterschied, welcher zwischen Sokrates und den übrigen Sophisten thatsächlich bestand, und der Gegensatz, in welchen sich Sokrates selbst gegen die letzteren setzte, die Veranlassung, dass sich dem Worte „Sophist“ eine Nebenbedeutung anheftete, die auf Sokrates nicht passte, wie sehr dieser selbst auch im Allgemeinen unter derselben Richtung des Zeitgeistes stand, wie seine sophistischen Zeitgenossen. Mit dem Ueberhandnehmen der Verstandes-Aufklärung hörten unter den Hellenen die überlieferten Vorstellungen der Väter mehr und mehr auf, das Bewusstsein der Gebildeten im Volke zu beherrschen; der Glaube an das Walten der Götter erschien als menschliche Erfindung; Sitte und Gesetz galten nur als zufällige Menschensatzungen und der Staat nur als eine vertragsmässige Vereinigung der Schwächeren zum Schutze gegen das Uebergewicht der Stärkeren. Man wollte als gültige Autorität nicht das durch Ueberlieferung und Herkommen Geheiligte, sondern nur dasjenige anerkennen, was sich vor dem Richterstuhle des Verstandes rechtfertigen, durch Gründe stützen liess. Die bisherige Herrschaft des Lebens fing an, der Herrschaft der Theorie Platz zu machen. Unter dem wirren demokratischen Parteitreiben der neuen Zeit mussten in Athen Männer Anhang und Beifall finden, welche den Einzelnen durch Bildung und Redefertigkeit befähigten, sich im öffentlichen Leben geltend zu machen und bei dem souveränen Volke Einfluss zu gewinnen. Lief nun die ganze damalige Lebensrichtung des athenischen Zeitgeistes in dem Streben zusammen, den Menschen, wie er eben ging und stand, in geistig-sittlicher und gesellig-politischer Rücksicht auf sich selbst und den Maassstab seines eigenen Innern hinzuweisen, so wurde eben von den Sophisten dieser Grundsatz zum Bewusstsein gebracht und mit allen seinen nothwendigen Folgerungen zu einer förmlichen Theorie erhoben, deren verständige und durchsichtige Klarheit wieder auf das Leben zurückwirken sollte, dem sie entnommen war. Unter den Vertretern der griechischen Sophistik im Zeitalter des Perikles und Sokrates wird zuerst **Protagoras** aus Abdera als derjenige gerühmt, der zuerst sich anheischig machte, über jede beliebige Frage aus dem Stegreif zu reden, während **Gorgias** aus Leontinum (in Sicilien) als Meister in der dialektischen Disputirkunst und um der von ihm gehaltenen öffentlichen Prunkreden willen gepriesen wird. Als der grösste Vielwisser unter den Sophisten wird **Hippias** aus Elis geschildert, während der Politiker und Freigeist **Kallikles** in einem Dialoge Platon's seine Ansichten und Grundsätze mit beredter Zunge vorzutragen weiss. Aehnliche Grundsätze und Anschauungen lässt Platon den Sophisten **Thrasymachos** aus Chalkêdôn vortragen. In die Praxis des Staatslebens hat dieselben **Kritias** einzuführen gesucht, welcher mit Sokrates Umgang pflog und an der Spitze der sogenannten dreissig Tyrannen stand. Mit Achtung wird von Platon und Aristophanes der ältere Zeitgenosse und Lehrer des Sokrates, der Sophist **Prodikos** genannt, der den „Herkules am Scheidewege“ vorführte. Mit dem Verdienst, das sich die Sophisten erwarben, ging die Schattenseite ihrer Wirksamkeit Hand in Hand. Sie lehrten Wissenschaften und Künste, Beredtsamkeit und praktische Lebensweisheit und trugen nicht wenig zur Erweiterung des geistigen Gesichtskreises ihrer Zeitgenossen bei, indem sie sich die Aufklärung des Bewusstseins und die Bildung des Verstandes zur Selbstthätigkeit und zu eigenem Denken als Ziel setzten, mochten sie nun entweder mehr die Seite der Dialektik und Disputirkunst oder die Grammatik und Rhetorik ausbilden und pflegen, um öffentliche Redner zu bilden, oder mochten sie blos überhaupt Sittenlehre und Politik lehren, um gebildete und praktische Menschen aus ihrem Unterricht hervorgehen zu lassen. Daraus erklärt sich der Beifall, den die Sophisten überall fanden, wo sie redend auftraten, ein Beifall, welcher selbst den grössten Denkern und ernsten Forschern unter den Griechen in solchem Maasse niemals zu Theil geworden ist. Dagegen bot einen Anhaltspunkt zu den Vorwürfen, welche von ernsten Männern und gründlichern Denkern der nächstfolgenden Generation gegen die Sophisten erhoben wurden, schon der bis dahin in Athen ungewöhnliche Umstand, dass diese Männer aus ihrer Beschäftigung einen Beruf machten. Damit verband sich der Dünkel der Selbstgenügsamkeit und eitler Prahlerei mit Kenntnissen, Verstandesbildung und Schönrednerei, womit jeder gewandte Raisonneur und geistreiche Schwätzer über den Thatsachen und den Ueberlieferungen des Lebens zu stehen

glaubte und die Erhabenheit der Theorie über das Leben geflissentlich zur Schau trug; ferner die Dreistigkeit des Auftretens, die Rechthaberei des Behauptens, das übertriebene Gewicht, welches zum Nachtheil des Inhaltes auf die Form und den Ausdruck gelegt wurde, und die Hohlheit eines blossen Wortgeklingels, welches häufig den fehlenden gediegenen Gehalt ersetzen sollte. War es überdies dem unbefangenen Sinne anstössig, dass sich die Sophisten für ihre Vorträge und Unterweisung Lohn zahlen liessen und den Preis dafür selbst auf's Aeusserste steigerten; so musste der üble Eindruck, den die Sophisten hervorbrachten, endlich noch dadurch vermehrt werden, dass überlegene Verstandesbildung und glänzende Redegabe bei ihnen häufig Hand in Hand ging mit Gesinnungs- und Ueberzeugungslosigkeit und sittlicher Hohlheit, mit jener leichtfertigen Charakterlosigkeit, die sich kein Gewissen daraus machte, Sittliches und Unsittliches zu verwirren und Wesen und Schein, Wahrheit und Lüge mit gleicher Schlagfertigkeit zu vertreten. Angesichts dieser Schattenseiten durften Platon und Xenophon mit allem Rechte die Sophisten verschmitzte Menschenjäger nennen, welche reine und schöne Jünglinge in ihren Schlingen zu fangen suchten, oder feile Mäkler von Kenntnissen, indem sie gleich Marktschreiern falsche und verderbliche Waare anpriesen, um sie theuer verkaufen zu können. Sokrates selbst verglich in den platonischen Dialogen seine Zunftgenossen mit Solchen, die ihre Schönheit um Geld preisgeben, und Platon nennt die sophistische Kunst eine Fertigkeit, die darauf berechnet sei, durch Widerspruch, Disputiren und Schönschwatzen das Lob der Unverständigen und Reichthum zu erwerben. Darum unterscheidet Aristoteles die Sophistik von der wahren Dialektik des ächten Philosophen dadurch, dass sich die Philosophie in vernunftgemässem Verfahren des Scharfsinns und der verständigen Unterscheidungsgabe mit dem Wesen und Gehalt des Seins beschäftige, während dagegen die Sophistik nur Philosophie des Scheins und täuschende Weisheit und der Sophist ein Handelsmann mit solcher Scheinweisheit sei, ein Krämer, der mit Kenntnissen handelt, ein Kunstfechter im Streitgespräch. Demnach dürfen die Sophisten in diesem eigenthümlichen Sinne zur Zeit des Sokrates und Platon kurz und bündig als „Weisheitskrämer" gelten, während allerdings in der späteren römischen Kaiserzeit das Wort Sophist wiederum in einem andern Sinne, als gelehrter Lehrer der Beredsamkeit, gebraucht wurde.

H. Roller, die griechischen Sophisten zu Sokrates' und Platon's Zeit. 1832.

N. Wecklein, die Sophisten und die Sophistik nach Platon's Angaben. 1865.

M. Schanz, Beiträge zur vorsokratischen Philosophie aus Platon. I: die Sophisten. 1867.

Sorbière, Samuel, war 1615 von protestantischen Eltern in der Nähe von Uzès in Frankreich geboren und starb als Arzt und als eines der frühesten Mitglieder der Akademie 1670 in Paris. Ein Gegner des Cartesius war er Schüler von Gassendi, dessen Leben er in einer lateinischen Abhandlung beschrieb (1658). Ausserdem übersetzte er das Buch von Thomas Hobbes „*De cive*" in's Französische; ebenso einen Theil der Werke des Sextus Empiricus und schrieb im skeptischen Geiste Montaigne's und Charron's „*Lettres et discours*" (1660).

Sôsigenês aus Aegypten war ein Peripatetiker aus der Zeit der Kaiser Marcus Aurelius und Commodus. Aus seinem Commentar zu den Kategorien des Aristoteles hat Porphyrios, aus seinen mathematisch-naturwissenschaftlichen Untersuchungen „über das Sehen" hat Themistios Einiges mitgetheilt. Seine Erläuterung und Beurtheilung der aristotelischen Sphärentheorie zeigt gründliche mathematische Kenntnisse. Ein anderer Sôsigenês wird als Schüler des Stoikers Antipater genannt.

Sôsos wird als Landsmann des Stoikers Antiochos aus Askalon genannt, welcher seine Schrift gegen den skeptischen Akademiker Philon aus Larissa „Sôsos" betitelte.

Sôtiôn, ein Peripatetiker des zweiten Jahrhunderts vor Christus, hat eine von Diogenes Laërtios benutzte Schrift „Nachfolgen der Philosophen" verfasst. Ein jüngerer Peripatetiker des ersten christlichen Jahrhunderts, der ebenfalls Sotion hiess, hat ein Sammelwerk unter dem Namen „Horn der Amaltheia" verfasst.

Sôtiôn aus Alexandrien lebte unter den Kaisern Augustus und Tiberius als ein Schüler der „Sextier", welchen zu Anfang des ersten christlichen Jahrhunderts Seneca als junger Mann gehört hatte. Der Sammler Johannes Stobaios hat einige Aussprüche von ihm über Bruderliebe, gegen Schmeichelei, über Bekümmerniss und tröstenden Zuspruch aufbewahrt, aus welchen erhellt, dass er die Verwerfung des Genusses von Fleischspeisen mit der Lehre von der Seelenwanderung begründete.

Sperling, Johann, war 1603 zu Zeuchfeld in Thüringen geboren und als Professor der Physik zu Wittenberg 1658 gestorben. In seinen „*Institutiones physicae*" (1649) trat er als Vertheidiger seines Lehrers Daniel Sennert auf, in dessen Anschauungskreis er sich auch in seiner Schrift „*athropologia physica*" (1647) bewegte, worin er die Seele im Samen der Eltern auf das Kind übergehen lässt.

Speusippos aus Athen, Schwestersohn Platon's, der aus einem lockern Jugendleben

durch Platon's Beispiel herausgerissen wurde, war acht Jahre lang Platon's Nachfolger als Vorsteher der Akademie, überliess jedoch das Lehramt wegen Kränklichkeit dem Xenokrates und trat 339 vor Chr. freiwillig aus dem Leben. Seine philosophischen Anschauungen brachte er in verschiedenen Schriften zur Darstellung, aus denen jedoch nur dürftige Bruchstücke erhalten sind. Er legte darin der Erfahrung einen grössern Werth bei, als Platon und schob zwischen die beiden platonischen Pole der Sinnen- und Vernunfterkenntniss noch die verständige Beobachtung ein. Indem er die platonische Behauptung von der Identität des Einen, des Guten und der Vernunft verwarf und diese drei Begriffe als gesonderte Gebiete betrachtete, galt ihm die Vernunft als die bewegende Ursache, die er aber zugleich mit der platonischen Weltseele und dem pythagoräischen Centralfeuer verknüfte, sodass die Welt durch eine seelische Kraft regiert würde, die sich durch den ganzen Weltraum verbreiten sollte. Vom Einen ausgehend nahm er eine aufsteigende Stufenfolge der Wesenheiten an, die er als Zahlen (an der Stelle der platonischen Ideen), als mathematische Grössen oder geometrische Gebilde und endlich als Seelen unterschied, deren Wesen er sich als räumlich ausgedehnt dachte. Als höchstes Gut galt ihm die Vollendung der naturgemässen Thätigkeiten und Zustände, welche durch die Tugend erreicht werden soll, neben welcher die Lust kein Gut ist.

Sphairos aus Bosporos (an der Meerenge von Konstantinopel) lebte als ein Schüler des Stoikers Zênôn im dritten vorchristlichen Jahrhundert und war als Freund des spartanischen Königs Kleomenes bekannt. Von seinen zahlreichen Schriften logischen, rhetorischen und physikalischen Inhalts, auch einer Schrift über die Mantik, hat sich Nichts erhalten.

Spinoza, Baruch de, (oder wie er später seinen Vornamen latinisirte: Benedict de Spinoza, wofür sich in seinen Briefen auch die Schreibung des Namens Despinoza findet) war 1632 in Amsterdam als der Sohn jüdischer Eltern geboren, die aus Portugal nach den Niederlanden eingewandert waren, um dem Druck der Inquisition zu entgehen. Er hatte dort die jüdische Schule besucht und schon früh hebräisch gelernt. Er studirte aber nicht blos die Bibel, sondern auch den Talmud, um sich zum Rabbi auszubilden. Auch die berühmten rabbinischen Schrifterklärer Aben-Esra und Maimonides hatte er schon früh kennen gelernt, ohne dass er jedoch auf diesem Wege für seinen Geistesdrang Befriedigung gefunden hätte. Sein Lehrer Saul Morteira, einer der Rabbinen der portugiesischen Juden in Amsterdam, welcher ein Anhänger des Maimonides war, hatte ihn über seine Studien, seinen Fleiss und seine Bescheidenheit öffentlich in der Synagoge belobt, und er galt bereits in seinem fünfzehnten Jahre als ein ausgezeichneter Talmudist. Dies konnte jedoch nicht hindern, dass er sich seine freiern Ansichten über Religion und Cultus gelegentlich von einigen jungen Leuten, die seinen Umgang aufsuchten, entlocken liess, und obwohl er das Bedenkliche solcher Mittheilungen bald einsah und fortan zurückhaltender wurde, so hatte doch seine anfängliche Offenheit die Folge, dass ihn jene Aushorcher bei den Synagogenvorstehern als einen Ungläubigen und Verächter des mosaischen Gesetzes verdächtigten. Er wurde vorberufen, liess sich aber weder durch Vorstellungen und Ermahnungen, noch durch Androhung des Ausschlusses aus der Synagoge einschüchtern oder gar zum Widerrufe bewegen. Ausser der deutschen und flämischen Sprache verstand Spinoza auch portugiesisch, spanisch und italienisch. Der Wunsch, auch der lateinischen Sprache mächtig zu werden, veranlaste ihn, sich zuerst an einen deutschen Studenten zu wenden, der ihm darin im Hause Unterricht ertheilte; nachher trat er zur Vollendung seiner klassischen Bildung in eine Art von Seminar, welches der freidenkende gelehrte Arzt van dem Ende in seinem Hause hatte und welches von zahlreichen Schülern, z. Th. Söhnen der reichsten und angesehensten Eltern besucht wurde. Auch in den Elementen des Griechischen wurde er hier unterrichtet, brachte es jedoch darin nicht weiter, als zur nothdürftigen Befähigung, das Neue Testament in der Ursprache zu lesen. Ueber seine sittliche Selbstbildung hat sich Spinoza um's Jahr 1660 in einer damals in lateinicher Sprache verfassten, aber unvollendet gebliebenen und erst nach seinem Tode gedruckten Abhandlung „Ueber die Verbesserung der Einsicht (des Verstandes)" näher ausgesprochen. Die Erfahrung (so erzählt er) belehrte mich, dass Alles, was das Leben gewöhnlich vorführt, eitel und nichtig ist; denn ich sah, dass Alles, wovon ich angezogen wurde und was ich fürchtete, an sich weder ein Gut noch ein Uebel enthalte, uns vielmehr nur als das Eine oder das Andere erscheint, je nachdem unser Inneres davon afficirt wird. Endlich entschloss ich mich zu erforschen, ob es ein wahres Gut gebe, das sich selber mittheilt und von welchem die Seele, nach Verwerfung alles Uebrigen, allein befriedigt werde, ja ob es etwas gebe, nach dessen Auffindung und Aneignung mir der höchste Genuss auf ewig zu Theil würde. Ich sage: endlich habe ich mich entschlossen; denn auf den ersten Anblick erschien es nicht rathsam, um eines noch ungewissen Gutes willen die sich darbietenden gewissen Güter preis zu geben.

Es entgingen mir nämlich keineswegs die Vortheile, die besonders Ehre und Reichthum gewähren; aber ich sah zugleich ein, dass ich mich ihrer entschlagen müsse, wenn ich einen andern und ungewöhnlichen Zweck nachdrücklich verfolgen wolle. Sollte freilich das Heil in jenen liegen, so würde ich mich desselben verlustig machen, wenn ich mich von ihnen lossagte; läge es dagegen nicht in ihnen und ich jagte ihnen doch nach, so würde mir wiederum das höchste Glück entgehen. So überlegte ich denn, ob es wohl möglich wäre, zu dem neuen Ziele oder wenigstens zu der Gewissheit, dass es das richtige sei, zu gelangen, ohne meine seitherige Lebensweise zu ändern. Ich versuchte es oft und anhaltend, aber vergebens. Denn durch Reichthum, Ehre, Sinnenlust, die gemeiniglich bei den Menschen als höchste Güter gelten, wird die Seele so eingenommen, dass sie an ein anderes Gut durchaus nicht denken kann. Auf den Genuss der Wollust folgt die tiefste Traurigkeit, die den Geist stört und stumpf macht; beim Jagen nach Reichthum und Ehre wird die Seele ebenfalls in nicht geringem Grade zerstreut und gefesselt, und je mehr man von beiden besitzt, desto mehr empfindet man, den Trieb, sie zu vermehren. Da ich nun sah, dass dies Alles ein Hinderniss ist, um an das neue Werk zu gehen, ja dass es mit diesem in einem unauflöslichen Widerspruche stehe; so musste ich genau untersuchen, was von beiden mir mehr frommen würde, und ich fand, dass mit dem Vertauschen der alten Lebensweise gegen einen neuen Lebensplan ich doch eigentlich nur ein seiner Natur nach unsicheres Gut einen andern aufopfere, welches keineswegs an sich unsicher, sondern bei dem es nur zweifelhaft sei, ob ich es erreichen werde. Durch fortgesetztes, unermüdetes Nachdenken gelangte ich überdies zu der Einsicht, dass ich im Grunde doch nur sichere Uebel gegen ein sicheres Gut vertauschen würde, wenn es mir nur gelänge, mich ganz zu sammeln und zu einem festen Entschlusse zu kommen; denn ich überzeugte mich, dass ich in der grössten Gefahr schwebe und ein, wenn auch noch so ungewisses Rettungsmittel aus allen Kräften ergreifen müsse. Es giebt Beispiele genug von Menschen, die sich Reichthümern zu Liebe bis auf den Tod verfolgen liessen, oder die um der Ehre willen die grössten Leiden ertrugen, oder die durch Wollust ihren Tod beschleunigt haben. Alle diese Uebel schienen mir nun daher zu rühren, dass alles Glück oder Unglück allein in der Beschaffenheit des Gegenstandes liege, welchem wir mit unserer Lust und Liebe zugethan sind. Denn um Etwas, das man nicht liebt, entsteht kein Streit; die Liebe aber zu einem ewigen und unendlichen Gegenstande kann der Seele nur reine Freude gewähren, die durch keine Traurigkeit getrübt werden kann. Wiewohl mir nun dies Alles klar vor der Seele stand, so konnte ich darum doch nicht aller Habsucht, aller Gier nach Lust und nach Ehre vollständig los werden. Eins aber sah ich ein, dass meine Seele, solange sie sich mit höhern Gedanken beschäftigte, wenigstens jene niedern Neigungen gar nicht aufkommen liess, sondern ernstlich nur an dem neuen Lebensziele hing. Und gerade dies gereichte mir zu grossem Troste; denn ich sah daraus, dass jene Uebel doch nicht von der Art seien, dass es kein Mittel dagegen gäbe. Obgleich nun Anfangs die hellen Zwischenzeiten selten waren und nicht lange dauerten, so kamen sie doch immer häufiger und hielten länger an, sowie ich das wahre Gut mehr und mehr kennen lernte, besonders seitdem ich einsah, dass der Erwerb des Geldes und das Streben nach Ehre und sinnlicher Lust solange schädlich seien, als man ihre Gegenstände als Zwecke und nicht blos als Mittel zur Erreichung des gesuchten höchsten Zweckes behandele. —

Wir sehen aus diesem merkwürdigen Selbstbekenntnisse des jungen Mannes, dass ihn zur Philosophie, an deren Himmel er einst als ein Stern erster Grösse glänzen sollte, nicht ein blosser Wissensdrang, sondern vielmehr ein sittliches Gemüthsbedürfniss trieb, das ihn in ihr Ruhe des Gemüths und sittliches Heil suchen hiess. Spinoza war von schwächlicher Leibesbeschaffenheit und grosser Reizbarkeit der Nerven. Schon seit seinem 25. Lebensjahre zeigte sich bei ihm der Keim zur Schwindsucht, und nur durch strenge Diät und Mässigkeit gelang es ihm, sein Leben auf 45 Jahre zu bringen. Da der junge Mann der Synagoge gegenüber obwohl man ihm ein Jahrgehalt von 1000 Gulden angeboten hatte, zu keinem Widerrufe zu bringen war, sondern auf seinen freien Ueberzeugungen beharrte, so wurde der 24jährige (1656) von den Aeltesten der Synagoge wegen „gräulicher Irrlehren“ mit dem grossen Banne belegt. Der Ausschluss aus der Synagoge machte keinen andern Eindruck auf ihn, als dass ihn die in Folge dessen eingetretene Trennung von seiner Familie mit tiefem Schmerz erfüllte. Er fand gastfreundliche Aufnahme im Hause seines väterlichen Freundes van dem Ende, dessen damals zwölfjährige Tochter Olympia einige Jahre später der Gegenstand einer tiefen Neigung des verstossenen Juden wurde; aber ein anderer der jungen Männer, die im Hause des Vaters ein- und ausgingen, ein Hamburger Kerkering, lief ihm den Rang ab, wobei demselben seine glücklichen Vermögensverhältnisse zu Statten kamen, und nachdem er vom lutherischen zum katholischen Bekenntnisse übergetreten war, wurde Olympia seine Gattin. Nachdem auf Spinoza beim

Heimweg aus der Komödie ein misslungener Mordversuch gemacht worden und es der Judenschaft im Bunde mit der reformirten Geistlichkeit in Amsterdam gelungen war, den aus der Synagoge ausgestossenen Freigeist, der zu keiner christlichen Kirchengemeinschaft übergehen mochte, bei der Obrigkeit als Atheisten zu verdächtigen, wurde er „zur Aufrechthaltung der Ordnung und Subordination“ vom Magistrat (1660) aus der Stadt verwiesen. Er begab sich nach Rhynsburg bei Leiden, von wo aus er mit seinen Freunden Simon de Vries und dem Arzte Ludwig Meyer in Amsterdam in brieflichem Verkehr blieb. Da Spinoza die Werke des Cartesius, welcher bis zum Jahre 1649 an verschiedenen Orten in Holland sich aufhielt, eifrig studirt und sich auch mit der Physik und Dioptrik desselben bekannt gemacht hatte, so lernte er in Rhynsburg optische Gläser schleifen, womit er sich seinen Unterhalt erwarb. Weit entfernt aber, durch das Studium des Cartesius auch in seinen philosophischen Anschauungen ein Cartesianer zu werden, hat er sich dieser neuaufgetauchten philosophischen Grösse gegenüber seine geistige Selbständigkeit zu wahren gewusst, was nicht bloss die um's Jahr 1660 verfasste, unvollendet gebliebene Abhandlung *„De emendatione intellectus“*, sondern noch in umfassenderer Weise ein während seines vierjährigen Aufenthaltes im Hause van dem Ende's lateinisch niedergeschriebener erster Entwurf seiner philosophischen Weltanschauung beweist, welcher im Kreise seiner Amsterdamer Freunde verbreitet war. Das lateinische Original dieses *„Brevis tractatus de deo, homine ejusque felicitate“* (von Gott, dem Menschen und dessen Glücke) ist verloren gegangen, wenigstens bis jetzt nicht wieder aufgefunden worden, wohl aber hat sich eine noch bei Lebzeiten Spinoza's, vermuthlich von Deurhoff angefertigte holländische Uebersetzung in zwei Abschriften erhalten. Die ältere wurde durch C. Schaarschmidt unter dem Titel: *„Korte Verhandeling van God, de Mensch en des zelfs Welstand“* (1869) herausgegeben, nachdem derselbe schon vorher „Benedict von Spinoza's kurzgefasste Abhandlung Von Gott, dem Menschen und desen Glück; aus dem Holländischen zum ersten Male in's Deutsche übersetzt“ (1862) veröffentlicht hatte, da sich die von Van Vlooten (1862) nach der jüngern Abschrift des holländischen Textes veröffentlichte Rückübersetzung in's Lateinische als ungenügend erwiesen hatte. Die Abhandlung ist in zwei Abschnitte getheilt, von welchen der erste von Gott und demjenigen, was ihm zugehört, in folgenden Kapiteln handelt: 1) dass Gott ist; 2) was Gott ist; 3) dass Gott die Ursache von Allem ist; 4) von Gottes nothwendigem Wirken; 5) von Gottes Vorsehung; 6) von Gottes Vorausbestimmung; 7) von den Attributen, die Gott nicht zugehören; 8) von der schaffenden Natur, welche Gott ist; 9) von der geschaffenen Natur; 10) was gut und schlecht ist. Der zweite etwas umfangreichere Theil handelt von dem vollkommenen Menschen in folgenden Kapiteln: 1) von der Meinung, dem Glauben und dem Wissen; 2) was Meinung, Glaube und klare Erkenntniss ist; 3) vom Ursprung der Leidenschaften aus der Meinung; 4) was aus dem Glauben entspringt und vom Guten und Schlimmen des Menschen; 5) von der Liebe; 6) vom Hass; 7) von der Lust und Unlust; 8) von der Hochachtung und Verachtung; 9) von der Hoffnung und Furcht; 10) von den Gewissensbissen und der Reue; 11) vom Spotte und Scherze; 12) von der Ehrliebe, Schaam und Unverschämtheit; 13) von der Gunst, Dankbarkeit und Undankbarkeit; 14) vom Mitleid; 15) vom Wahren und Falschen; 16) vom Willen; 17) vom Unterschied zwischen Willen und Begierde; 18) vom Nutzen des Vorhergehenden; 19) von unserer Glückseligkeit; 20) zur Bestätigung des Vorhergehenden; 21) von der Vernunft; 22) von der wahren Erkenntniss und Wiedergeburt; 23) von der Unsterblichkeit der Seele; 24) von Gottes Liebe zum Menschen; 25) von den Teufeln; 26) von der wahren Freiheit. Ein Anhang handelt von der Natur der Substanz und von der menschlichen Seele. Zwei in die Abhandlung (was Gott ist) aufgenommene kleine Gespräche scheinen vor dem Studium der Schriften des Cartesius von Spinoza geschrieben zu sein. Sie lehnen sich an die Lehre des Giordano Bruno an und gehen von dem Begriffe der unendlichen Natur aus, die bei Spinoza mit dem Gottesbegriffe zusammenfällt. Das eine Gespräch ist eine Unterredung zwischen dem Verstand, der Liebe, der Vernunft und der Begierde; das andre eine Unterredung zwischen Erasmus und Theophilus. Obwohl diese Abhandlung noch nicht durchweg den uns in der nachgelassenen „Ethik“ entgegentretenden Standpunkt Spinoza's zeigt, so wird doch auch hier schon der Standpunkt der Speculation zur Religion gemacht und in ihr der Weg zum Heil des Menschen gefunden. Während später, in der „Ethik“, der Begriff der Substanz als des in sich und durch sich Seienden vorangeht, geht in dieser frühern Abhandlung der Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens, dessen Existenz zu seinem Wesen gehört, dem Begriffe der Substanz voran. Ferner wird hier zwischen dem Denken und der Ausdehnung ein Causalverhältniss angenommen, was in der „Ethik“ nicht der Fall ist; endlich wird hier noch eine wirkliche Verbindung von Leib und Seele gelehrt, wovon in der „Ethik“ keine Rede mehr ist.

In Rhynsburg hatte Spinoza einem jungen Manne, wahrscheinlich seinem damaligen

Hausgenossen Albert Burgh, welchen er in das Studium von Descartes einführen sollte, ein Dictat gegeben, welches von Spinoza im Winter 1662—63 auf den Wunsch seines Freundes L. Meyer zu einer Schrift ausgearbeitet wurde, die Letzterer unter dem Titel *„Principia philosophiae Cartesianae"* nebst angehängten *„Cogitata metaphysica"* (1663) mit der ausdrücklichen Erklärung herausgab, dass darin Spinoza nicht seine eigene Lehre, sondern nur die des Cartesius darstelle. In den beigefügten „metaphysischen Gedanken" hatte Spinoza den Zweck vor Augen, auf die Folgerungen hinzuweisen, welche sich, obwohl dem Cartesius unbewusst, doch mit Nothwendigkeit aus dem Systeme desselben ergeben, so dass man, um den unvermeidlichen Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen, den Verstand auf eine andere Bahn zur Erforschung der Wahrheit und zur Erkenntniss der Dinge lenken müsse. Um die Leser an eine neue Anschauung von Gott zu gewöhnen, setzte er sich zu seinem Vorgänger in folgendes Verhältniss. Mit Recht behauptet Cartesius, dass jede klare und bestimmte Erkenntniss die Wahrheit in sich schliesse. Alles aber, was erkannt wird, ist entweder aus sich selbst begreiflich und für sich bestehend, d. h. es ist Substanz, oder es ist in einem Andern, wodurch es begriffen wird, d. h. es ist nur eine besondere Seinsweise der Substanz. Erkennt nun Cartesius an, dass wir die Idee eines allervollkommensten Wesens in uns tragen, welches der Grund des Daseins und Verhältnisses aller andern Dinge ist; so hätte er auch folgerichtig nur dieses Wesen oder Gott als einzige Substanz festhalten müssen und nicht geschaffene Substanzen annehmen sollen. Bleibt man dabei, dass Gott als das nur durch sich selbst bestehende und aus sich allein verständliche Wesen auch allein Substanz sei; so stellen sich alle andern Dinge wesentlich nur als Erscheinungsformen oder Existenzweisen dieser Einen Substanz dar. Gott ist die Alles hervorbringende Substanz oder *natura naturans*, als Andere dagegen nur Erzeugniss derselben oder *natura naturata*. Ist nun Gott die Ursache der Dinge, so besteht und geschieht Alles nach göttlicher Nothwendigkeit. Und wenn Cartesius mit Recht vor der Anwendung des Zweckbegriffes auf die Betrachtung der Natur warnte, so hätte er folgerichtig auch anerkennen sollen, dass es für Gott keinen ausser ihm liegenden Zweck beim Schaffen geben könne, dass also seine Freiheit in der Nothwendigkeit bestehe, seiner Natur gemäss zu wirken. — Die Schrift „über die Grundsätze der Philosophie des Descartes" hatte jedoch, wiewohl auch eine holländische Uebersetzung derselben erschien, nicht den Erfolg, den Spinoza erwartet hatte, und er schrieb darum schon zwei Jahre später an einen Freund, dass er sich um dieses Werk nicht weiter bekümmert habe. Im Jahre 1664 siedelte er von Rhynsburg nach dem eine Meile vom Haag ('s Gravenhage) gelegenen Orte Voorburg über, wo er bis zum Jahre 1670 lebte und anhaltend mit einer nach geometrischer Methode umzuarbeitenden Darstellung seines bereits in der Abhandlung „Von Gott, vom Menschen und seiner Glückseligkeit" dargelegten eigenen Systems sich beschäftigte. Daneben jedoch entstand dasjenige Werk, welchem Spinoza schon bei seinen Lebzeiten seinen Ruf als Philosoph und Freidenker verdankte. Nachdem er auf Zureden seiner Freunde 1670 in den Haag selbst, als einen der freundlichsten und gesundesten Orte Hollands übergesiedelt war und seine Wohnung zunächst bei der Wittwe Van Velden genommen hatte, kam der *„Tractatus theologico-politicus"* (1670) heraus, welchem als Motto der aus dem ersten Brief des Johannes entnommene Vers vorgesetzt war: „Daran erkennen wir, dass wir in Gott sind und Er in uns bleibt, dass er uns von seinem Geiste gegeben hat." Er versuchte darin zum ersten Male eine rationelle Auffassung und wissenschaftliche Auslegung der biblischen Schriften, wobei er den Grundsatz aufstellt, dass der Hauptzweck, welchen die Verfasser dieser Schriften verfolgten, nicht auf eine theoretische Erkenntniss der Wahrheit, sondern auf eine im Gehorsam gegen die göttlichen Vorschriften wurzelnde Sittlichkeit ziele. Darum soll die Bibel weder mit Maimonides zur Uebereinstimmung mit unserer Vernunft gedeutet, noch soll mit andern Rabbinen die Vernunft der Bibel unterworfen werden. Diese Schrift ist zugleich eine beredte Vertheidigung der Denk- und Redefreiheit auf dem Gebiete der Religion. Doch stimmen viele in dem Tractate enthaltene Voraussetzungen nicht zum philosophischen Systeme Spinoza's und können darum nur als Anbequemung an den gewöhnlichen Standpunkt gelten. Wie die Natur aus sich selber erklärt werden muss, ohne dass man zu übernatürlichen Kräften seine Zuflucht nehmen darf, ebenso muss dies mit den biblischen Schriften geschehen, ohne dass man sich auf ein übernatürliches Licht berufen darf. Die Moral aber ist der alleinige Prüfstein der Göttlichkeit der heiligen Schrift. Wunder anzunehmen, veranlasst uns nur die Unwissenheit und der Mangel an Einsicht in die natürlichen Ursachen der Dinge. Denn da in der Natur Alles nach dem ewigen und unveränderlichen Causalitätsgesetze geschieht, die Natur aber dasselbe ist, als Gottes Macht, so ist es widersinnig, Gott und Natur einander entgegenzusetzen. Hat sich Gott in den Propheten des Alten Testaments offenbart, so ist dieser Offenbarung nur insoweit Glauben zu schenken, als sie mit der in unserm Herzen sich kundgebenden Stimme Gottes übereinstimmt. Es liegen aber viele

geschichtliche Gründe vor, welche uns veranlassen müssen, jene biblischen Ueberlieferungen als in vielen Stücken verfälscht, lückenhaft und unzuverlässig anzunehmen. Selbst unter dem Willen Gottes versteht die heilige Schrift Nichts anders, als die unabänderliche Ordnung der Natur, welche aus dessen ewigen Gesetzen mit Nothwendigkeit folgt. Alle Streitigkeiten und Zänkereien der Theologen kommen daher, dass man in der Bibel wissenschaftliche Geheimnisse sucht, während eine unbefangene Betrachtung der biblischen Schriften zeigt, dass dieselben nicht für die Männer der Wissenschaft, sondern für das Volk verfasst sind, indem sie Gehorsam gegen die Gebote Gottes lehren, mit Strafen drohen und Belohnungen versprechen, Alles nach menschlicher Anschauungsweise. Ebenso werden von den Eigenschaften Gottes nur diejenigen gelehrt, welche der Mensch nachzuahmen im Stande ist, wie Liebe und Barmherzigkeit, und die Wirkungen dieser Lehren sind nicht Meinungen, sondern gute Werke. Wenn es daher heisst, Gott habe mit den Juden einen Bund geschlossen, auf welchen sie die Rechtfertigung ihrer Abgeschlossenheit von den übrigen Völkern zurückführen, so hat dies nur den Sinn, dass sie ein politisches Band knüpften, durch welches sie zum Gehorsam gegen die Gesetze verpflichtet werden. Jeder religiöse oder politische Bund ist aber den Naturgesetzen unterworfen, durch welche alle Menschen mit einander verbunden sind. Steht nun aber der Religion nur eine praktische Bedeutung zu, so dürfen Religion und Theologie wegen der Verschiedenartigkeit ihrer Zwecke und ihrer Mittel mit der Philosophie gar keinen Zusammenhang haben, wenn nicht eine unentwirrbare Verwirrung zwischen Philosophie und Theologie entstehen soll, wie dies die Geschichte der ganzen mittelalterlichen Scholastik zeigt. Die Summe des religiösen Gesetzes ist in dem Satze enthalten: Du sollst Gott über Alles und Deinen Nächsten wie dich selbst lieben. Die für das sittliche Leben des Menschen nothwendigen und heilsamen Glaubensartikel sind: 1) dass es ein höchstes Wesen giebt, welches Gerechtigkeit und Güte liebt und des wahren Lebens Muster ist; 2) dass dasselbe nur Eines und überall gegenwärtig ist; 3) dass dasselbe Recht und Herrschaft über Alles hat; 4) dass die Verehrung Gottes und der Gehorsam gegen ihn allein in der Gerechtigkeit und Liebe gegen den Nächsten bestehen; 5) dass nur allein diejenigen, welche diesen Gehorsam üben, selig sind, die Uebrigen aber, welche unter der Herrschaft der Lüste leben, verloren sind; 6) dass Gott den Reuigen die Sünden verzeiht. Diese Grundsätze allein bilden den Inhalt der Religion und des sittlichen Lebens. Dieser Gehorsam gegen das göttliche Gesetz kann von allen Menschen ohne Unterschied ihrer geistigen Begabung geübt werden; wollten wir dagegen von der Philosophie allein, deren Studium sich nur Wenige widmen und es darin so weit bringen können, dass sie aus ihr die Tröstungen der Seele schöpfen, dies erwarten, so würde es um das Seelenheil der Menschen schlecht bestellt sein. —

Der „theologisch - politische Traktat" Spinoza's erregte bei seinen Erscheinen grosses Aufsehen. In Amsterdam, wo er gedruckt worden war, wurde er mit Beschlag belegt und darum zweimal in Amsterdam und einmal in Leiden (1673) unter verändertem Titel, dann wiederum 1674 mit richtigem Titel, aber ohne Angabe des Ortes ausgegeben. Eine französische Uebersetzung von St. Glain erschien 1678 in Frankreich, eine holländische Uebersetzung wurde 1693, eine englische 1689 veranstaltet. In deutscher Uebersetzung erschien derselbe als erster Band von „Spinoza's philosophischen Schriften" 1787 von S. H. Ewald und 1806 von C. Ph. Conz, 1826 von J. A. Kalb und 1870 (als 35. Band der „philosophischen Bibliothek") von H. J. von Kirchmann. Auf die Entwickelung einer historisch-kritischen Richtung in der Theologie und auf die Entstehung einer rationalistisch - religiösen Anschauung ist der Traktat von grösster Bedeutung gewesen. Zunächst aber rief er eine Menge von Angriffen hervor, welche zum Theil in leidenschaftlichen und gemeinen Ton gehalten waren. Die einzige Gegenschrift, die in maassvoller und sachlicher Weise auftrat und von Spinoza einer Beachtung gewürdigt wurde, war die von den Jenaer Theologen Johann Museus. Die vielfachen Widerwärtigkeiten, die dem Verfasser aus diesen Angriffen erwuchsen, bewogen Spinoza, von weiterer Veröffentlichung seiner Schriften abzustehen. Er wohnte seit 1671 im Haag bei dem Maler van der Spyk (Speyk), welcher auch Spinoza's Bild in Oel malte. Er sass auf seinem Zimmer und sah nicht selten Tage lang ausser seinen Hausleuten Niemanden. In den letzten Jahren seines Lebens, seit dem Tode seines jungen Freundes Simon de Vries aus Amsterdam, bezog Spinoza eine ihm von diesem testamentarisch bestimmte jährliche Rente von 300 Gulden. Eine ihm im Jahr 1773 durch Professor Fabricius in Heidelberg, als damaligen Porector, im Auftrag des Churfürsten Carl Ludwig von der Pfalz angebotene Lehrstelle der Philosophie an dortiger Universität lehnte derselbe mit der Erklärung ab, dass er niemals Willens gewesen sei öffentlich zu lehren, auch das doppelte Bedenken habe, nicht blos in der Fortbildung der Philosophie zurückzutreten, wenn er dem Unterrichte der Jugend obliege, sondern auch nicht wissen zu können, in welchen Grenzen die Freiheit zu philosophiren eingeschlossen sei, um die öffentlich geltende Religion nicht zu er-

schüttern. Denn (fügt er in seinem Antwortschreiben an Fabricius hinzu) Religionsstreitigkeiten entstehen nicht sowohl aus wahrem Eifer für die Religion, als vielmehr aus der verschiedenen Stimmung und Anschauungsweise der Menschen oder aus dem Widerspruchsgeiste, wonach sie Alles zu verdrehen und zu verdammen pflegen. Da ich nun dies bereits in meinem stillen Privatleben erfahren habe, so nehme ich nicht etwa in der Hoffnung auf ein noch glänzenderes Loos, sondern aus Liebe zur Ruhe Anstand, das Anerbieten anzunehmen. In dieser Ruhe eines zurückgezogenen Privatlebens verblieb er auch bis zu seinem Tode. Am Vormittag des 21. Februar 1677 hatte er noch mit seinen Hausleuten sich unterhalten und erwartete seinen Freund Ludwig Mayer, den er bestellt hatte. In dessen Gegenwart starb er am Nachmittag desselben Tages unerwartet ohne Schmerzen, in seinem 45. Lebensjahre. In demselben Jahre gab dieser Freund die nachgelassenen Werke Spinoza's unter dem Titel heraus: „*Benedicti de Spinoza opera posthuma*“ (1677), welche ausser dem eigentlichen Haupt- und Lebenswerke Spinoza's noch die schon erwähnte Abhandlung „*de emendatione intellectus*“, einen unvollendeten „*Tractatus politicus*“, ein unvollendetes Compendium der hebräischen Grammatik und eine Reihe von Briefen Spinoza's enthielt. Gesammtausgaben der Werke Spinoza's wurden neuerdings durch Paulus in Jena (1802—3), durch Gfrörer in Stuttgart (1830), durch C. H. Bruder (Stereotypausgabe, in drei Bändchen, 1843—46) und zuletzt durch Hugo Ginsberg (1877 und 78 in vier Bänden, I. die Ethik, II. der Briefwechsel, III. der theologisch-politische Tractat, IV. die unvollendeten Abhandlungen) veranstaltet. In's Deutsche übersetzt erschienen Spinoza's sämmtliche Werke (nebst Lebensbeschreibung) von Berthold Auerbach (1841 in 5 Bändchen; in 2. Auflage in 2 Bänden 1872), ferner in der „philosophischen Bibliothek“ übersetzt durch H. J. von Kirchmann und C. Schaarschmidt (1872 in 2 Bänden, darunter auch die wichtigsten von Spinoza mit Freunden und Gelehrten gewechselten Briefe, soweit sie zum Verständniss von dessen Schriften dienen, von Kirchmann übersetzt). In's Französische übersetzt erschienen die Werke zuerst durch E. Saisset (1842, 1861 und zuletzt 1872, in 3 Bänden), sowie durch J. G. Prat (1863—65, in 3 Bänden).

Jean Colérus, la vie de Bénoit de Spinoza (1706, aus dem holländischen Originale, welches 1705 erschien).

A. Saintes, histoire de la vie et des ouvrages de B. de Spinoza (1842).

J. van Vloten, Benedict d'Espinoza, zyn Leben en Schritten. 1862.

H. Ginsberg, Lebens- und Charakterbild Spinoza's nach den vorhandenen Quellen. 1876.

Spinoza's Haupt- und eigentliches Lebenswerk, die Ethik, war also erst nach seinem Tode erschienen und hatte auch, nach seinem gegen den Herausgeber Ludwig Mayer ausgesprochenen Willen, ohne seinen Namen erscheinen sollen, den der Herausgeber auf dem Titel wenigstens durch die Anfangsbuchstaben andeutete. Seinen Beruf für die Welt, dessen sich Spinoza recht wohl bewusst war, wollte er erst nach seinem Tode erreichen, und sein Vermächtniss an die Zukunft war eben die Ethik. Nicht ohne Absicht nannte er das Werk seines Lebens „Ethik“ in jenem allgemeinen und umfassenden Sinne des Wortes, wie ihn die grössten Denker des griechischen Alterthums festhielten, welchen die Philosophie nicht eine rein theoretische, den praktischen Zielen des Lebens fernstehende Thätigkeit, sondern der auf die Verwirklichung der Wahrheit und des Guten, somit auf das menschliche Heil gerichtete Trieb des Geistes war. Auch dem durchaus praktischen, in letzter und höchster Beziehung auf das Thun des Menschen gerichteten Charakter des Mosaismus entspricht es, wenn sich der aus dem Judenthum hervorgegangene Weltphilosoph mit seiner Philosophie auf den ethischen Standpunkt stellte, so dass auch seine Erkenntnisslehre und Metaphysik auf der Ethik ruht und diese den beherrschenden Mittelpunkt seines Systems bildet. Die Philosophie ist ihm die Erkenntniss der Einheit, in welcher der Menschengeist mit der Natur steht und der eigentliche Zweck des Philosophirens ist ihm das sittliche Streben nach wirklicher, nicht blos gedachter Vereinigung des Menschengeistes mit dem höchsten Wesen, die er als intellectuelle Liebe zu Gott oder zum Universum bezeichnet und in die er ebenso die sittliche Vollendung, wie das Heil des Menschen setzt. In dem Bewusstsein aber, dass wer die Wahrheit besitzt, auch weiss, dass er sie besitzt, ruht die felsenfeste Gewissheit Spinoza's, zwar nicht die beste Philosophie erfunden zu haben, aber die wahre zu verstehen. Er hat diese Philosophie in der „Ethik“ in fünf Theilen dargestellt, von welchen der e r s t e unter der Ueberschrift „Von Gott“ eine Art von Metaphysik der Natur enthält, worin die Grundbegriffe des ganzen Systems entwickelt werden. Der z w e i t e handelt von der Natur und dem Ursprunge der Seele (des Geistes), enthält aber nicht sowohl eine Psychologie, als vielmehr eine Art von Logik und Erkenntnisslehre. Der d r i t t e Theil behandelt unter dem Titel „von der Natur und dem Ursprung der Affecte“ die Entstehung, Gesetze und Veränderung der Gemüths-Zustände und Erregungen, ohne alle Einmischung sittlicher und religiöser Beziehungen und Gesichtspunkte, lediglich wie einen zweiten Naturgegenstand, indem er sie als Eigenthümlich-

keiten betrachtet, welche zur menschlichen Natur gerade so gut gehören, wie zur Natur überhaupt Hitze und Kälte, Sturm und Unwetter gehören, was zwar unbequem, aber gleichwohl nothwendig ist und Alles seine bestimmten Ursachen hat. Bildet der Inhalt dieser drei ersten Theile der Ethik den theoretischen Unterbau des Systems, so folgt in den beiden letzten Theilen des Werkes die eigentliche Anwendung der dort entwickelten Lehren. Im vierten Theil wird „von der menschlichen Knechtschaft oder von der Macht der Affecte", im fünften „von der Macht des Intellects (der Einsicht) oder von der menschlichen Freiheit" gehandelt und dabei nach den Mitteln geforscht, durch welche die Macht der Vernunft über die menschlichen Leidenschaften erhöht werden kann. Wie hoch man auch die in der ersten Hälfte des Werkes, im theoretischen Theil seiner Philosophie, begründete streng einheitliche natürliche Weltanschauung anschlagen muss, so liegt doch Spinoza's grösstes Verdienst in der bis in die neueste Zeit meist unterschätzten zweiten, eigentlich ethischen Partie seines Lebenswerkes, deren Ziel die Regelung des menschlichen Verhaltens und die Gewinnung der Gemüthsruhe oder des sittlichen Heils ist. Spinoza hat sich bei der Darstellung seiner Lehren in der Ethik der geometrischen Methode und Beweisart bedient, auf die er ganz im Geiste seiner Zeit grossen Werth legt und in welcher er das Werkzeug der wahren Erkenntniss gefunden zu haben glaubt. Schon seine erste philosophische Arbeit, die Schrift „Grundsätze der Philosophie des Cartesius", war in dieser Form behandelt. Sie ist ein scholastischer Apparat von Definitionen (Begriffsbestimmungen), Axiomen (selbstverständlichen Grundsätzen), Propositionen (Lehrsätzen), Demonstrationen (Beweisen), Scholien (Erläuterungen), Corrolarien (Zusätzen), Postulaten (Heischesätzen), wodurch die Darstellung der Gedanken eine starre und steife Haltung und zerstückelnde Form erhält, die das Verständniss des Zusammenhanges der Gedanken eben so sehr erschwert, wie sie den Genuss des Werkes stört, indem man darin eigentlich immer das Skelett mit jeder Rippe seines Gedankenbaues vor Augen hat. Zuweilen scheint er das Unbequeme und Störende dieser Darstellungsweise selbst gefühlt zu haben und hat darum oft gerade das Bedeutendste in den an die Beweise angeknüpften Erläuterungen gegeben oder zu allgemeineren Zusammenfassungen und zusammenhängenderen Darstellungen seine Zuflucht genommen. In seiner theoretischen Weltanschauung geht Spinoza vom Begriffe des einheitlichen Seins aus, welches er bald Substanz, bald Gott, bald Natur nennt. Die in diesem einheitlichen Sein und seinem Begriffe enthaltenen nothwendigen Beziehungen und Gesetze sind die Wirklichkeit und alle Wirklichkeit, das Universum, die Welt, der Inbegriff aller Möglichkeiten. Der Ausgangspunkt seiner Lehre, wie ihr Letztes und Höchstes ist ihm die Eine Substanz aller Dinge oder dasjenige, was in sich selbst und nicht in einem Andern Bestand hat. Der Begriff dieser Einen Substanz ist die logische Form seines Gottesbegriffs. Die Hauptlehrsätze, in welchen dieser Begriff nach seinem nähern Inhalte im ersten Theil der Ethik entwickelt wird, sind der Reihe nach folgende 36 Sätze: Die Substanz ist der Natur nach vor ihren Zuständen. Zwei Substanzen, welchen verschiedene Attribute zukommen, haben miteinander Nichts gemein; Gegenstände aber, die Nichts unter sich gemein haben, können auch nicht einer des andern Ursache sein. Zwei oder mehr verschiedene Dinge unterscheiden sich entweder durch den Unterschied der Attribute der Substanz oder durch den Unterschied ihrer Zustände. In der Natur kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen von derselben Beschaffenheit oder von denselben Attributen geben. Eine Substanz kann nicht von einer andern Substanz hervorgebracht werden. Zur Natur der Substanz gehört das Existiren; jede Substanz ist nothwendig unendlich. Je mehr Realität oder Sein eine jede Sache hat, um so mehr Attribute kommen ihr zu. Jedes Attribut einer Substanz muss aber durch sich aufgefasst werden. Gott oder diejenige Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existirt nothwendig. Man kann sich aber kein Attribut einer Substanz wirklich vorstellen, aus welchem folgt, dass die Substanz getheilt werden könne; eine unbedingt unendliche Substanz ist untheilbar. Ausser Gott kann es eine Substanz weder geben, noch vorgestellt werden. Alles was ist, ist in Gott, und Nichts kann ohne Gott sein oder vorgestellt werden. Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muss Unendliches auf unendlich viele Weise folgen, d. h. Alles, was von einem unendlichen Verstand erfasst werden kann. Gott handelt nur nach den Gesetzen seiner Natur und nicht aus einem Zwange, den er von Jemand erlitte. Gott ist aller Dinge innewohnende, nicht aber erst übergehende Ursache. Gott oder alle Attribute Gottes sind ewig; Gottes Dasein und sein Wesen sind eins und dasselbe. Alles was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes folgt, hat immer und unendlich existiren müssen oder es ist durch ebendasselbe Attribut ewig und unendlich. Alles was aus einem nothwendigen und unendlichen Zustande eines göttlichen Attributes folgt, muss ebenfalls nothwendig und unendlich existiren. Jeder Zustand, der nothwendig und unendlich existirt, ist eine noth-

wendige Folge entweder der absoluten Natur eines göttlichen Attributes oder eines Attributes, welches sich in einem Zustande befindet, der nothwendig und unendlich ist. Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schliesst das Dasein derselben nicht ein; Gott ist vielmehr die wirksame Ursache nicht blos des Daseins, sondern auch des Wesens der Dinge. Ein zu einer Wirksamkeit bestimmtes Ding ist nothwendig von Gott so bestimmt worden, und ein von Gott nicht zur Wirksamkeit bestimmtes Ding kann sich selber nicht zur Wirksamkeit bestimmen. Ein Ding, welches von Gott bestimmt ist, etwas zu thun, kann sich diese Bestimmtheit nicht selbst wieder nehmen. Jedes Einzelne oder jeder Gegenstand von begrenzter Existenz wird zum Existiren oder zum Handeln nur durch eine andere Ursache bestimmt werden, welche wiederum endlich ist und eine beschränkte Existenz hat, und so fort in's Unendliche. In der Natur giebt es kein Zufälliges, sondern Alles ist aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, in einer gewissen Weise zu existiren und zu wirken. Der Verstand, mag er in Wirklichkeit endlich oder unendlich sein, muss die Attribute und die Zustände Gottes auffassen und Nichts weiter. Mag er endlich oder unendlich sein, immer gehört der Verstand ebenso wie der Wille oder das Begehren, nicht zur wirkenden, sondern zur gewordenen Natur. Der Wille kann nicht eine freie, sondern nur eine nothwendige Ursache genannt werden. Die Dinge konnten von Gott in keiner andern Weise und Ordnung hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind. Gottes Macht ist seine Wesenheit selbst; Alles was nach unserer Vorstellung in Gottes Macht ist, ist nothwendig. Es existirt Nichts, aus dessen Ursache nicht eine Wirkung folgte.

An diese Hauptlehrsätze des ersten Theils schliessen sich im zweiten Theil des Werkes folgende 49 Sätze an: Das Denken ist ein Attribut Gottes oder Gott ist ein denkendes Wesen; ebenso ist die Ausdehnung ein Attribut Gottes oder Gott ist ein ausgedehntes Wesen. In Gott besteht nothwendig eine Vorstellung von seinem Wesen, wie von Allem, was aus seinem Wesen nothwendig folgt. Die Vorstellung Gottes, aus welcher unendlich Vieles auf unendlich viele Weise folgt, kann nur eine einzige sein. Das wirkliche Sein der Vorstellungen erkennt Gott nur insofern, als er als denkendes Wesen aufgefasst wird, als seine Ursache an, nicht aber sofern er durch ein anderes Attribut ausgedrückt wird. Mit andern Worten: die Vorstellungen sowohl von Gottes Attributen, als von den einzelnen Dingen erkennen nicht das Vorgestellte selbst oder die wahrgenommenen Dinge für ihre wirkende Ursache an, sondern Gott selbst, sofern er ein denkendes Wesen ist. Die Zustände eines jeden Attributes haben Gott zur Ursache, sofern er nur unter demjenigen Attribute, dessen Zustände sie sind, und nicht unter dem Gesichtspunkt eines andern Attributes aufgefasst wird. Die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge. Die Vorstellungen einzelner Dinge oder Zustände, welche nicht existiren, müssen in der unendlichen Vorstellung so befasst sein, wie das wirkliche Wesen der einzelnen Dinge oder Zustände in den Attributen Gottes enthalten ist. Die Vorstellung eines einzelnen wirklich existirenden Gegenstandes hat Gott zur Ursache, nicht insofern er unendlich ist, sondern sofern er aufgefasst wird als erregt von einer andern Vorstellung eines einzelnen wirklich existirenden Gegenstandes, dessen Ursache Gott wiederum nur ist, insofern er von einer andern dritten Vorstellung erregt ist und so fort in's Unendliche. Zum Wesen des Menschen gehört nicht das Sein der Substanz; sondern das Erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist Nichts anders, als die Vorstellung einer einzelnen wirklich existirenden Sache. Alles was in dem Gegenstande der Vorstellung, die den menschlichen Geist ausmacht, vor sich geht, muss nothwendig von ihm aufgefasst werden. Ist der Gegenstand der Vorstellung, die den menschlichen Geist ausmacht, ein Körper, so kann in diesem Körper Nichts vorgehen, was von dem Geiste nicht aufgefasst wird. Der Gegenstand der Vorstellung, welche den menschlichen Geist ausmacht, ist ein Körper oder ein gewisser Zustand der Ausdehnung, der wirklich existirt, und Nichts anders. Der menschliche Geist ist zur Auffassung von desto Mehrerem geeignet, in je mehr verschiedenen Weisen der Körper bestimmt werden kann. Die Vorstellung, welche das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus sehr vielen Vorstellungen zusammengesetzt. Die Vorstellung jedes Zustandes, in den der menschliche Körper durch fremde Körper versetzt wird, muss sowohl die Natur des menschlichen Körpers, wie die des fremden Körpers enthalten. Wird jener in einen Zustand versetzt, der die Natur eines fremden Körpers einschliesst, so wird der menschliche Geist diesen Körper solange als wirklich daseiend oder für ihn gegenwärtig auffassen, bis der Körper in einen Zustand versetzt wird, welcher die Gegenwart dieses fremden Körpers ausschliesst. Ist der menschliche Körper einmal von zwei oder mehreren fremden Körpern zugleich erregt worden, so entsinnt sich der Geist, wenn er sich einen von ihnen später vorstellt, sofort auch wieder der andern. Der menschliche Geist kennt seinen eignen Körper und dessen Existenz nur durch die Vorstellung der Zustände, in welche der Körper versetzt wird. In ähnlicher Weise wie der menschliche Geist eine

Vorstellung seines eignen Körpers hat, giebt es auch in Gott eine Vorstellung des menschlichen Geistes. Die Vorstellung des letztern ist auf dieselbe Weise mit dem Geiste geeint, wie der Geist selbst mit dem Körper geeint ist. Der menschliche Geist erfasst nicht blos die Zustände seines Körpers, sondern auch die Vorstellungen dieser Zustände; aber er kennt sich selber nur insofern, als er die Vorstellung von den Zuständen des Körpers erfasst. Der menschliche Geist enthält jedoch keine zutreffende Kenntniss der Theile, die den menschlichen Körper bilden. Die Vorstellung eines jeden körperlichen Zustandes enthält nicht die zutreffende Kenntniss eines fremden Körpers. Der menschliche Geist nimmt einen fremden Körper als wirklich existirend nur durch die Vorstellungen von den Zuständen seines eignen Körpers wahr. Die Vorstellung irgend eines körperlichen Zustandes enthält keine zutreffende Kenntniss des menschlichen Körpers selbst; die Vorstellungen der Zustände des menschlichen Körpers, soweit sie nur auf den menschlichen Geist bezogen werden, sind nicht klar und bestimmt, sondern verworren. Ebensowenig enthält die Vorstellung von den vorgestellten körperlichen Zuständen eine zutreffende Kenntniss des menschlichen Geistes. Auch von der Dauer unsers Körpers können wir nur eine sehr unzureichende Kenntniss haben; ebenso von der Dauer der einzelnen Dinge ausser uns. Dagegen sind alle Vorstellungen wahr, sofern sie auf Gott bezogen werden. In den Vorstellungen selbst ist jedoch Nichts Positives, weshalb sie falsch genannt werden. Wahr ist jede Vorstellung, welche in uns unbedingt oder zutreffend oder vollkommen ist. Die Unwahrheit besteht in einem Mangel der Kenntniss, welchen die unangemessenen oder verstümmelten (unvollkommenen) oder verworrenen Vorstellungen haben. Die unzutreffenden und verworrenen Vorstellungen folgen sich mit derselben Nothwendigkeit, wie die zutreffenden oder klaren und bestimmten Vorstellungen. Das, was allen Dingen gemeinsam und was ebenso in den Theilen, wie im Ganzen ist, macht nicht das Wesen eines einzelnen Dinges aus, obwohl dieses Gemeinsame nicht anders vorgestellt werden kann, als zutreffend. Alle Vorstellungen im menschlichen Geist, welche aus zutreffenden Vorstellungen folgen, sind ebenfalls zutreffend. Darum ist ihre Kenntniss nothwendig wahr. Wer eine wahre Vorstellung hat, weiss zugleich, dass er sie hat, und kann an der Wahrheit des Gegenstandes nicht zweifeln. Es liegt nicht in der Natur der Vernunft, die Dinge als zufällig zu betrachten, sondern als nothwendig. Jede Vorstellung eines wirklich existirenden Körpers oder einzelnen Dinges enthält nothwendig zugleich die ewige und unendliche Wesenheit Gottes, und diese Kenntniss des menschlichen Geistes vom ewigen und unendlichen Wesen Gottes ist eine zutreffende und vollkommene. Im menschlichen Geiste giebt es keinen unbedingten oder freien Willen, sondern er wird zu diesem oder jenem Wollen stets durch eine Ursache bestimmt, welche wiederum von einer andern bestimmt ist und so fort in's Unendliche. Es giebt überhaupt im Geiste kein Wollen, als Bejahen oder Verneinen, ausser demjenigen, welches die Vorstellung als solche enthält. Der Wille und der Verstand im Menschen sind eins und dasselbe.

Die Theorie der Affecte, welche Spinoza im dritten Theil der Ethik entwickelt, enthält folgende 59 Lehrsätze: Unser Geist verhält sich bald handelnd, bald leidend; handelnd ist er nothwendig, soweit er zutreffende Vorstellungen hat, leidend dagegen, soweit er unzutreffende Vorstellungen hat. Der Körper kann den Geist nicht zum Denken und der Geist kann den Körper nicht zur Bewegung oder Ruhe oder zu sonst etwas bestimmen. Die Handlungen des Geistes entspringen nur aus zutreffenden Vorstellungen; dagegen hängen seine leidenden Zustände blos von unzutreffenden Vorstellungen ab. Jedes Ding kann nur von einer äussern Ursache zerstört werden. Nur insoweit können die Dinge entgegengesetzter Natur sein, d. h. nur insoweit können sie nicht in demselben Gegenstande sein, als das eine das andere zerstören kann. Jedes Ding dagegen strebt, so weit es in sich ist, auch in seinem Sein zu verharren, und das Streben, wodurch jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, enthält nicht eine bestimmte, sondern eine unbestimmte Zeit. Mag unser Geist klare und bestimmte oder verworrene Vorstellungen haben, so strebt er auf unbestimmte Dauer in seinem Sein zu verharren und ist sich dieses Strebens bewusst. Eine Vorstellung, welche die Existenz unsers Körpers ausschliesst, kann es in unserm Geiste nicht geben, da sie ihm entgegengesetzt wäre. Alles, was die Macht zu handeln in unserm Körper mehrt oder mindert, unterstützt oder hemmt, dessen Vorstellung mehrt oder mindert, unterstützt oder hemmt auch unsers Geistes Macht zu denken. So viel er kann, ist unser Geist bestrebt, sich dasjenige bildlich vorzustellen, was des Körpers Macht zu handeln vermehrt oder unterstützt. Sobald er sich dagegen dasjenige bildlich vorstellt, was des Körpers Macht zu handeln mindert oder hemmt, so strebt er auch, so viel er kann, sich derjenigen Dinge zu erinnern, welche die Existenz jener Macht ausschliessen. Ist der Geist einmal durch zwei Affecte erregt gewesen, so wird er, wenn die Erregung durch einen derselben wiederkehrt, auch von dem andern wieder erregt werden. Jeder Gegenstand kann durch Zufall die Ursache einer Fröhlichkeit, einer Traurigkeit oder einer Be-

gierde sein. Deshalb allein, weil wir uns vorstellen, dass ein Gegenstand einige Aehnlichkeit mit einem andern hat, welcher den Geist fröhlich oder traurig zu erregen pflegt, werden wir diesen Gegenstand lieben oder hassen, obgleich dasjenige, worin beide ähnlich sind, nicht die wirkende Ursache dieser Affecte ist. Wenn ein Gegenstand, welcher uns mit Traurigkeit zu erfüllen pflegt, eine Aehnlichkeit mit einem andern zu haben scheint, welcher uns mit dem gleich starken Affect der Fröhlichkeit zu erfüllen pflegt, so werden wir diesen Gegenstand zugleich hassen und lieben. Der Mensch wird durch das Bild eines vergangenen oder zukünftigen Dinges mit demselben Affect der Fröhlichkeit oder Trauer behaftet, wie aus dem Bilde eines gegenwärtigen Dinges. Wenn man sich vorstellt, dass das, was man liebt, zerstört wird, so wird man sich betrüben; stellt man sich aber vor, dass dasselbe erhalten wird, so wird man fröhlich sein. Stellt man sich vor, dass das, was man hasst, zerstört wird, so wird man fröhlich sein. Wer das, was er liebt, sich vorstellt als von Fröhlichkeit oder Trauer erfüllt, wird ebenfalls von Fröhlichkeit oder Trauer erfüllt, und beide Affecte werden in dem Liebenden grösser oder kleiner sein, je nachdem beide in dem geliebten Gegenstande grösser oder kleiner sind. Stellen wir uns vor, dass einen Andern die Sache, die wir lieben, mit Fröhlichkeit erfüllt, so werden wir von Liebe zu ihm erfüllt werden. Stellen wir uns dagegen vor, dass ihn diese Sache mit Traurigkeit erfüllt, so werden wir dagegen mit Hass gegen ihn erfüllt werden. Wir streben von uns selbst und von dem geliebten Gegenstande Alles zu bejahen, wovon wir uns vorstellen, dass es uns oder den geliebten Gegenstand mit Fröhlichkeit erfüllen werde, und umgekehrt Alles das zu verneinen, wovon wir uns vorstellen, dass es uns oder den geliebten Gegenstand mit Trauer erfüllen werde. Umgekehrt streben wir von einem Gegenstande, den wir hassen, Alles zu bejahen, was ihn nach unserer Meinung mit Trauer erfüllt, und umgekehrt Alles zu verneinen, was ihn nach unserer Meinung mit Fröhlichkeit erfüllt. Stellen wir uns vor, dass ein uns ähnlicher Gegenstand, für den wir keinen Affect gehegt haben, uns mit einem solchen erfüllen werde, so werden wir mit dem gleichen Affect erfüllt. Alles, was nach unserer Vorstellung zur Fröhlichkeit führt, suchen wir zur Verwirklichung zu bringen; was aber nach unserer Vorstellung diesem widerstrebt und zur Traurigkeit führt, das streben wir zu entfernen oder zu zerstören. Wir werden auch streben, Alles das zu thun, was nach unserer Meinung die Menschen mit Lust betrachten, und werden umgekehrt das zu thun vermeiden, was die Menschen nach unserer Vorstellung verabscheuen. Hat Jemand etwas gethan, was nach seiner Meinung Andere mit Fröhlichkeit erfüllt, so wird er sich selbst mit Fröhlichkeit betrachten. Ebenso umgekehrt. Meinen wir ferner, dass ein Anderer etwas liebt, begehrt oder hasst, was wir selbst lieben, begehren oder hassen, so werden wir diesen Gegenstand um so beharrlicher lieben oder hassen. Glauben wir aber, dass der Andere das, was wir lieben, verabscheut, so werden wir ein Schwanken der Seele erleiden. Erfreut sich Jemand nach unserer Meinung einer Sache, die nur Einer besitzen kann, so werden wir dahin streben, dass Jener sich dieser Sache nicht bemächtigt. Lieben wir einen uns ähnlichen Gegenstand, so streben wir nach Möglichkeit zu bewirken, dass er uns wieder liebt. Je grösser der Affect ist, von welchem nach unserer Meinung ein Gegenstand für uns erfüllt ist, desto mehr werden wir vom Gefühl des Stolzes erfüllt sein. Stellen wir uns vor, dass der geliebte Gegenstand sich mit einem Andern in gleicher oder gar noch engerer Freundschaft befindet, als wir selber solche für diesen Gegenstand hegen, so werden wir den gleichen Gegenstand hassen und den Andern beneiden. Wer sich eines Gegenstandes erinnert, der ihn schon einmal erfreut hat, sucht denselben unter gleichen Umständen zu besitzen, als da er das erste Mal sich dessen erfreute. Ein Begehren, welches aus Trauer oder Fröhlichkeit, aus Hass oder Liebe entsteht, ist um so stärker, je grösser dieser Affect ist. Fängt Jemand an, einen geliebten Gegenstand ganz zu hassen, so dass die Liebe ganz verschwindet, so wird er diesen Gegenstand bei gleicher Ursache stärker hassen, als wenn er ihn vorher nicht geliebt hätte, und um so stärker, je grösser die Liebe vorher gewesen ist. Wer Jemanden hasst, wird streben, ihm ein Uebel zuzuwenden, wenn er nicht fürchtet, dass daraus ein grösseres Uebel für ihn selbst entspringt. Umgekehrt wird nach demselben Gesetze der, welcher Jemanden liebt, ihm wohlzuthun streben. Wer sich von Jemandem für gehasst hält und demselben keine Ursache zum Hass gegeben zu haben glaubt, wird ihn ebenfalls hassen. Wenn sich Jemand von einem Andern geliebt glaubt, ohne dass er sich dazu Veranlassung gegeben zu haben bewusst ist, wird er ihn wieder lieben. Hat Jemand aus Liebe oder in Hoffnung eines Gefühls von Befriedigung einem Andern eine Wohlthat erwiesen, so wird er sich betrüben, wenn er sieht, dass dieselbe mit Undankbarkeit empfangen wird. Durch Erwiederung des Hasses wird der Hass vergrössert; umgekehrt kann er durch Liebe besiegt und getilgt werden, so dass er dann in Liebe übergeht, die grösser ist, als wenn kein Hass vorhergegangen wäre. Wenn wir glauben, dass ein Anderer einen ihm ähnlichen Gegenstand, den wir selbst lieben,

hasst, so werden wir jenen ebenfalls hassen. Die Befriedigung, die wir empfinden, wenn wir glauben, ein gehasster Gegenstand werde zerstört oder mit einem Uebel behaftet, entsteht nicht ohne eine gewisse Traurigkeit der Seele. Die Liebe und der Hass gegen einen Gegenstand, den man für frei hält, muss bei gleicher Ursache grösser sein, als gegen einen unfreien Gegenstand. Jeder Gegenstand kann zufällig die Ursache einer Hoffnung oder einer Furcht werden. Verschiedene Menschen können von demselben Gegenstande auf verschiedene Weise erregt werden, und ein und derselbe Mensch kann zu verschiedenen Zeiten von demselben Gegegenstande verschieden erregt werden. Einen Gegenstand, den wir zugleich mit andern Gegenständen früher gesehen haben, oder der nach unserer Ansicht Nichts an sich hat, was nicht mehreren Gegenständen gemeinschaftlich ist, werden wir nicht so lange betrachten, als einen Gegenstand, der nach unserer Auffassung etwas Eigenthümliches hat. Betrachtet unser Geist sich selbst und seine Macht zu handeln, so ist er um so mehr erfreut, je bestimmter er sich und seine Macht vorstellt. Nur dasjenige strebt der Geist vorzustellen, was seine Macht zu handeln setzt; stellt er sich seine Ohnmacht vor, so wird er dadurch betrübt. So viele Arten von Gegenständen es giebt, von welchen man erregt wird, eben so viele Arten der Fröhlichkeit, der Traurigkeit und des Begehrens und der daraus zusammengesetzten und abgeleiteten Affecte giebt es. Jeder Affect eines Einzeldinges unterscheidet sich vom Affect eines andern Dinges um so viel, als sich das Wesen des einen Einzeldinges vom andern unterscheidet. Ausser der Fröhlichkeit und Begierde, welche leidende Zustände sind, giebt es noch andere Affecte der Fröhlichkeit und Begierde, welche sich auf uns als Handelnde beziehen.

Auf dieser Theorie der Affecte wird nun im vierten und fünften Theile der Ethik die eigenthümliche Sittenlehre aufgebaut. Auf die Macht der Affecte beziehen sich folgende Hauptlehrsätze des vierten Theiles: Alles, was eine falsche Vorstellung Positives enthält, wird durch die Gegenwart des Wahren als solchen nicht aufgehoben. Wir leiden insoweit, als wir ein Theil der Natur sind, welcher für sich und ohne Anderes nicht vorgestellt werden kann. Die Kraft, mit welcher ein Mensch in seiner Existenz verharrt, ist eine beschränkte und wird von der Macht fremder Ursachen unendlich übertroffen. Es ist unmöglich, dass der Mensch keinen Theil der Natur bilde und nur solche Veränderungen erleide, welche durch seine Natur allein erkannt werden könnten, und deren zutreffende Ursache er wäre. Die Kraft und der Zuwachs jeder Leidenschaft und ihrer Beharrlichkeit zu existiren wird nicht durch die Macht bestimmt, mit der wir in unserm Sein zu beharren streben, sondern durch die Macht der fremden Ursache im Vergleich mit unserer Macht. Die Kraft einer Leidenschaft oder eines Affects kann des Menschen übrige Handlungen oder Macht so übersteigen, dass der Affect hartnäckig an dem Menschen haftet. Ein Affect kann nur gehemmt und aufgehoben werden durch einen Affect, der entgegengesetzt und stärker ist, als der zu hemmende. Die Kenntniss des Guten und Schlimmen ist nur ein Affect der Fröhlichkeit oder Traurigkeit, sofern wir uns dessen bewusst sind. Ein Affect, dessen Ursache wir uns als gegenwärtig und uns nahe vorstellen, ist stärker, als wenn wir uns diese Ursache nicht als gegenwärtig vorstellen. Für eine kommende Sache, deren baldiges Dasein man annimmt, wird man stärker erregt, als wenn man glaubt, dass die Zeit ihres Eintretens weiter entfernt ist. Auch durch das Andenken an einen Gegenstand, den man für noch nicht lange vergangen hält, wird man ebenfalls stärker erregt, als wenn man ihn für länger vergangen hält. Der Affect für einen als nothwendig vorgestellten Gegenstand wird unter sonst gleichen Umständen stärker sein, als für einen möglichen oder zufälligen Gegenstand. Der Affect für einen Gegenstand, von dem man weiss, dass er gegenwärtig nicht existirt, und den man sich als möglich vorstellt, wird unter sonst gleichen Umständen stärker sein, als für einen zufälligen Gegenstand. Der Affect für einen zufälligen Gegenstand, von dem man weiss, dass er in der Gegenwart nicht existirt, ist unter sonst gleichen Umständen schwächer, als der Affect für einen vergangenen Gegenstand. Die wahre Erkenntniss des Guten und Schlimmen kann als solche keinen Affect hemmen, sondern nur sofern sie selbst als Affect aufgefasst wird. Die aus der wahren Kenntniss des Guten und Schlimmen entspringende Begierde kann durch viele andere Begierden, die aus sich bekämpfenden Affecten entspringen, erstickt oder gehemmt werden. Ein Begehren, das aus der Kenntniss des Guten und Schlimmen in Beziehung auf einen künftigen Gegenstand entspringt, kann leicht durch das Begehren nach Dingen, die in der Gegenwart angenehm sind, gehemmt oder ausgelöscht werden. Ein aus der Erkenntniss des Guten oder Schlimmen entspringendes Begehren, soweit es einen zufälligen Gegenstand betrifft, wird noch viel leichter durch ein Begehren nach gegenwärtigen Dingen gehemmt werden können. Ein aus der Fröhlichkeit entspringendes Begehren ist bei sonst gleichen Umständen stärker, als ein Begehren, das aus der Traurigkeit entspringt. Jeder begehrt oder verabscheut nach den Gesetzen seiner Natur nothwendig das, was er für gut oder schlimm betrachtet. Je mehr

Jemand seinen Vortheil zu suchen, d. h. sein Sein zu erhalten strebt und vermag, mit desto grösserer Tugend ist er begabt, und umgekehrt, soweit Jemand seinen Vortheil d. h. die Erhaltung seines Seins vernachlässigt, ist er ohnmächtig. Ohne dass Jemand wünscht, zu handeln und zu leben, d. h. wirklich zu sein, kann er nicht wünschen, glücklich zu sein, gut zu handeln und gut zu leben. Vor dem Streben, sich selbst zu erhalten, giebt es keine Tugend. Soweit Jemand zu einer Handlung durch unzutreffende Vorstellungen bestimmt wird, kann man nicht unbedingt sagen, dass er aus Tugend handle, sondern nur, dass er durch etwas bestimmt wird, was er erkennt. Unbedingt aus Tugend handeln ist Nichts anders in uns, als nach Leitung der Vernunft auf Grund des Strebens nach dem eignen Wohl handeln, leben und sein Sein bewahren. Niemand strebt sein Sein eines andern Gegenstandes wegen zu erhalten. Alles was man aus Vernunft erstrebt, ist nur die Erkenntniss, und soweit sich der menschliche Geist der Vernunft bedient, hält er nur das zur Erkenntniss Führende für nützlich. Nur von dem wissen wir gewiss, dass es gut ist, was zur Erkenntniss wirklich führt, und nur von dem, was die Erkenntniss hindern kann, wissen wir, dass es schlimm ist. Das höchste Gut und die höchste Tugend des Geistes ist die Erkenntniss Gottes. Jeder besondere Gegenstand, dessen Natur von der unsrigen durchaus verschieden ist, kann unsere Macht zu handeln weder fördern noch hindern, und überhaupt kann nur derjenige Gegenstand für uns gut oder schlimm sein, der etwas mit uns gemeinsam hat. Kein Gegenstand kann durch das, was er mit unserer Natur gemeinsam hat, schlimm sein; vielmehr ist er, soweit er für uns schlimm ist, uns entgegengesetzt; soweit er dagegen mit uns übereinstimmt, ist er nothwendig gut. Soweit die Menschen ihren Leidenschaften unterworfen sind, kann man nicht sagen, dass sie von Natur übereinstimmen. Die Menschen können sich von Natur unterscheiden, soweit sie von Leidenschaften aufgeregt werden, und insoweit ist auch ein und derselbe Mensch veränderlich und unbeständig. Soweit sie von Leidenschaften beherrscht sind, können die Menschen einander entgegengesetzt sein; insoweit sie dagegen nach der Leitung der Vernunft leben, nur insoweit stimmen sie von Natur nothwendig immer überein. Das höchste Gut derer, welche der Tugend folgen, ist Allen gemein und Alle können sich dessen in gleicher Weise erfreuen. Das Gut, das Jeder der Tugend folgende Mensch für sich begehrt, wünscht er auch den übrigen Menschen, und zwar um so mehr, je grösser seine Erkenntniss ist. Was den menschlichen Körper so bestimmt, dass er auf mehrere Arten erregt werden kann, ist dem Menschen um so nützlicher, je mehr der Körper dadurch zu mancherlei Erregungen und auch dazu befähigt wird, andere Körper zu erregen. Umgekehrt ist dasjenige schädlich, was den Körper weniger dazu fähig macht. Was bewirkt, dass das im menschlichen Körper bestehende Verhältniss von Bewegung und Ruhe erhalten bleibt, ist gut und umgekehrt ist dasjenige schlimm, was dieses Verhältniss verändert. Was zur Vergesellschaftung des Menschen führt oder die Menschen zu einem einträchtigen Leben bestimmt, ist nützlich, und umgekehrt ist dasjenige schlimm, was Zwietracht in den Staat bringt. Die Fröhlichkeit ist nicht geradezu schlimm, sondern gut; die Traurigkeit ist dagegen geradezu schlimm. Das Wohlbehagen kann kein Uebermaass haben, sondern ist immer gut, der Trübsinn dagegen ist immer schlimm. Die Lust kann ein Uebermaass haben oder schlimm sein; der Schmerz aber kann insoweit gut sein, als die Lust oder Fröhlichkeit schlimm ist. Auch Liebe und Begehren können ein Uebermaass haben; der Hass aber kann niemals gut sein. Wer unter der Leitung der Vernunft lebt, ist auch bestrebt, eines Andern Hass oder Zorn gegen ihn mit Liebe und Edelmuth zu vergelten. Die Affecte der Hoffnung können an und für sich nicht gut sein; die Affecte der Ueberschätzung seiner selbst und der Geringschätzung Anderer sind immer schlecht. Mitleiden ist bei einem Menschen, der nach der Vernunft lebt, für sich schlecht und unnütz. Das Wohlwollen kann mit der Vernunft übereinstimmen und aus ihr entstehen. Ebenso die Selbstzufriedenheit, und nur die aus der Vernunft entspringende ist die höchste. Die Niedergeschlagenheit entspringt aus der Vernunft und ist keine Tugend; ebensowenig die Reue, und wer eine Handlung bereut, ist zwiefach elend oder ohnmächtig. Der höchste Stolz und der höchste Kleinmuth ist die höchste Unkenntniss seiner selbst und zugleich die höchste Ohnmacht des Geistes. Zu allen Handlungen, zu denen wir aus einem Affect bestimmt werden, der ein Leiden enthält, können wir auch ohne solchen Affect durch die Vernunft bestimmt werden. Ein Begehren, welches aus einer nicht auf alle Theile des Körpers sich beziehenden Fröhlichkeit entspringt, hat keinen Nutzen für den Menschen. Ein aus der Vernunft entspringendes Begehren kann kein Uebermaass haben. Sobald der Geist einen Gegenstand nach der Vorschrift der Vernunft auffasst, wird derselbe auf gleiche Weise erregt, mag die Vorstellung auf einen künftigen, vergangenen oder gegenwärtigen Gegenstand sich beziehen. Wer sich durch Furcht bestimmen lässt und das Gute thut, um das Schlimme zu vermeiden, handelt nicht nach der Leitung der Vernunft; denn die Kenntniss des Schlimmen ist eine unzutreffende Erkenntniss. Von zwei Gütern

wird das grössere und von zwei Uebeln das geringere unter der Leitung der Vernunft erstrebt. Unter ihrer Führung wird man auch ein grösseres zukünftiges Gut einem kleinen gegenwärtigen Uebel und ebenso ein kleineres gegenwärtiges Uebel, welches die Ursache eines künftigen Guts ist, vorziehen. Der freie Mensch denkt an Nichts weniger, als an den Tod; seine Weisheit besteht im Nachdenken über das Leben, und nicht über den Tod. Die Tugend des freien Menschen zeigt sich gleich gross in Vermeidung, wie in Ueberwindung von Gefahren. Der freie Mensch, welcher unter Unwissenden lebt, sucht soviel als möglich deren Wohlthaten zu vermeiden; nur freie Menschen sind dankbar gegen einander. Der freie Mensch handelt niemals in böser Absicht, sondern immer ehrlich. Ein Mensch, der von der Vernunft geleitet wird, ist freier in einem Staate, wo er nach gemeinsamem Beschlusse lebt, als in der Einsamkeit, wo er sich allein gehorcht.

Das hier angeschlagene Thema von der menschlichen Freiheit oder über die Macht des menschlichen Verstandes wird im fünften Theil der Ethik in folgenden 45 Lehrsätzen weiter ausgeführt: Ebenso wie sich die Gedanken und Vorstellungen der Dinge in unserm Geiste ordnen und verknüpfen, ordnen und verknüpfen sich auch die körperlichen Erregungen oder Bilder der Dinge in unserm Körper. Wenn man die Erregung des Geistes oder den Affect von der Vorstellung der äussern Ursache trennt und mit andern verbindet, so werden ebensowohl die Liebe oder der Hass gegen die äussere Ursache, als auch die aus diesen Affecten entspringenden Schwankungen des Gemüths beseitigt werden. Der Affect, welcher ein Leiden ist, hört auf, ein solches zu sein, sobald man sich eine klare und bestimmte Vorstellung von demselben bildet. Es giebt keine Erregung des Körpers, von welcher wir nicht eine klare und bestimmte Vorstellung bilden können. Der Affect für einen Gegenstand, den man einfach vorstellt, ohne ihn als einen nothwendigen oder möglichen oder zufälligen Gegenstand vorzustellen, ist bei gleichen sonstigen Umständen von allen der stärkste. Soweit unser Geist alle Dinge als nothwendig erkennt, soweit hat er eine grössere Macht über die Affecte oder leidet weniger von ihnen. Die aus der Vernunft erweckten Affecte sind der Zeit nach stärker, als diejenigen, die sich auf einzelne Dinge beziehen, welche man als abwesend betrachtet. Von je mehr gleichzeitig zusammentreffenden Ursachen ein Affect erregt wird, desto stärker ist er. Ein Affect, der aus vielen und verschiedenen Ursachen entspringt, die unser Geist zugleich mit dem Affect betrachtet, ist weniger schädlich und man leidet weniger von ihm, als von einem andern, ebenso starken Affect, der sich nur auf eine einzige oder wenige Ursachen bezieht. So lange wir nicht von Affecten erfasst sind, die unserer Natur entgegen sind, so lange haben wir die Macht, die Erregungen des Körpers nach der Leitung des Verstandes zu ordnen und zu verknüpfen. Je mehr ein Bild sich auf mehrere Gegenstände bezieht, desto häufiger kommt dasselbe und desto mehr erfüllt es unser Gemüth. Die gegenständlichen Bilder verbinden sich leichter mit solchen gegenständlichen Bildern, die man klar und deutlich einsieht, als mit andern. Je grösser die Zahl der Bilder ist, mit welchen ein gegenständliches Bild verbunden ist, desto häufiger besteht es im Gemüth. Der menschliche Geist kann es bemerken, dass alle Erregungen des Körpers oder Bilder der Dinge auf die Vorstellung Gottes bezogen werden. Wer sich und seine Affecte klar erkennt, liebt Gott, und zwar um so mehr, je mehr er sich und seine Affecte erkennt. Die Liebe zu Gott muss das Gemüth am Meisten erfüllen; denn Gott ist frei von allen leidenden Zuständen und wird durch keinen Affect der Fröhlichkeit oder der Traurigkeit erregt. Niemand kann Gott hassen; wer Gott liebt, kann nicht wollen, dass Gott ihn wieder liebe. Die Liebe zu Gott kann weder durch den Affect des Neides, noch den der Eifersucht verunreinigt werden; sie wird vielmehr um so mehr gewährt, je mehr Menschen durch ein und dasselbe Band der Liebe mit Gott vereinigt werden. Nur während der Dauer seines Körpers kann der menschliche Geist sich etwas bildlich vorstellen und sich der vergangenen Dinge erinnern. In Gott giebt es jedoch nothwendig eine Vorstellung, welche das Wesen dieses und jenes menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt. Der menschliche Geist kann nicht durchaus mit dem Körper zerstört werden, sondern es bleibt von ihm Etwas, was ewig ist. Je mehr man die einzelnen Dinge erkennt, desto mehr erkennt man Gott. Das höchste Streben des menschlichen Geistes und die höchste Tugend ist, die Dinge durch zutreffende Vorstellungen ihres Wesens aus anschaulicher Erkenntniss zu erfassen. Je fähiger hierzu der Geist ist, desto mehr strebt er auch danach. Aus dieser intuitiven Erkenntniss oder intellectuellen Anschauung entspringt die höchste mögliche Seelenruhe. Alles was unser Geist auf diese Weise in der Form der Ewigkeit erkennt, erkennt er nur dadurch, dass er sich selbst und das Wesen des Körpers in der Form der Ewigkeit erfasst. Dadurch allein hat er nothwendig die Erkenntniss Gottes und weiss, dass er selbst in Gott ist und durch Gott vorgestellt wird. Was man mittelst der intuitiven Erkenntniss erkennt, dessen erfreut man sich, und zwar begleitet von der Vorstellung Gottes als Ursache. Die daraus entspringende geistige Liebe zu

Gott ist ewig. Nur so lange der Körper besteht, ist der Geist denjenigen Affecten unterworfen, welche ein Leiden enthalten. Gott liebt sich selbst mit einer unendlichen geistigen Liebe; die geistige Liebe des Menschen zu Gott ist Gottes eigne Liebe, durch welche er sich selbst liebt. Es giebt in der Natur Nichts, was dieser geistigen Liebe entgegen ist oder sie aufheben könnte. Je mehr der Geist die Dinge durch zutreffende Vorstellungen ihres Wesens aus anschauender Erkenntniss erkennt, desto weniger leidet er von Affecten, die schlimm sind, und fürchtet desto weniger den Tod. Wer einen Körper hat, der zu Vielem geschickt ist, hat einen Geist, dessen grösster und besserer Theil ewig ist, während die Imagination untergeht. Je mehr Vollkommenheit ein Ding besetzt, um so mehr handelt es und um so weniger leidet es, und je mehr es handelt, desto vollkommener ist es. Die Seligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst, und man erfreut sich ihrer nicht, weil man die Lüste im Zanm hält, sondern weil man sich ihrer erfreut, kann man die Lüste im Zaum halten.

M. Brasch, Benedict von Spinoza's System der Philosophie nach der Ethik und den übrigen Traktaten desselben in genetischer Entwickelung dargestellt. (1870).

Th. Cammerer, die Lehre Spinoza's (1877).

M. Joël, zur Genesis der Lehre Spinoza's (1871).

Was die Geschichte der Lehre Spinoza's betrifft, so war der Holländer Wilhelm Deurhoff aus Amsterdam (1650—1717) schon vor dem Erscheinen von Spinoza's Ethik bereits mit dessen Anschanungen bekannt geworden, die er nachmals in seinen Schriften vertrat. Die gegen Spinoza's *Tractatus theologico-politicus* gerichteten Schriften des Johannes Bredenburg (1675) und des Socinianers Franz Kuper (1676) gelten in den Augen Mancher als maskirte Vertheidigungen des Spinozismus. Offenbar war dies der Fall bei dem von A. J. Kufelar (Kuffaeler) in Utrecht (1684) veröffentlichten Werke „*Principia pantosophiae*", worin sich die Begeisterung für Spinoza offen zeigt. Ein ähnlicher versteckter Spinozist war in Deutschland Fr. W. Stosch in seiner Schrift „*Harmonia philosophiae moralis et religionis christianae*" (1692). Mehrere Geistliche, wie namentlich Friedrich von Leenhof in seinem „Himmel auf Erden" (1703) und P. van Hattem, der Stifter der Secte der Hattemisten, verschmolzen den Spinozismus mit religiöser Mystik. Als Gegner Spinoza's waren in den beiden letzten Jahrzehnten des siebenzehnten Jahrhunderts Velthysen (1698) dann auch Bayle in seinem Wörterbuch in den Artikel „Spinoza" aufgetreten. Ueber den einflussreichen Lehren von Locke, Hume, Berkeley und der englischen Moralphilosophen Charke, Wollaston, Hutcheson, Shaftesbury war Spinoza in England, über den Werken von Condillac, Helvetius, Diderot, dem „System der Natur" war er in Frankreich unbeachtet geblieben, während sein Gedächtniss in Deutschland durch Leibniz und Wolff verdrängt wurde. Nachdem Lessing seinen Unwillen darüber ausgesprochen hatte, dass man den Spinoza nur wie einen todten Hund betrachte, wurde in Deutschland das Interesse für Spinoza erst durch die im Jahr 1785 erschienene Schrift von F. H. Jacobi „Ueber die Lehre Spinoza's, in Briefen an Moses Mendelssohn" geweckt. Jacobi glaubte die Entdeckung gemacht zu haben, dass Lessing eigentlich Spinozist sei und beeilte sich, dieses seinem Freunde Mendelssohn mitzutheilen, der nicht daran glauben wollte und darum gegen Jacobi mit der Schrift „M. Mendelssohn an die Freunde Lessings" (1786) hervortrat, während J. G. Herder in der Schrift „Gott; einige Gespräche über Spinoza's System" (1787) den später auch von Andern wiederholten Versuch machte, Spinoza's Weltansicht nicht als „Pantheismus", sondern als „Theismus" zu deuten, nachdem Jacobi den Satz aufgestellt hatte: „Es giebt keine andere Philosophie, als die des Spinoza; die philosophische Gerechtigkeit kann ihm Nichts anhaben; denn was er leugnet, lässt sich streng philosophisch nicht beweisen, und was er beweist, lässt sich streng philosophisch nicht widerlegen. Wie ist nun hier zu helfen? Allein durch den Glauben!" Zur Wiederbelebung des Studiums von Spinoza in Deutschland haben dann Friedrich Schlegel, Schleiermacher und Schelling das Ihrige beigetragen. „Opfert mir ehrerbietig (hatte der Redner „Ueber die Religion" gerufen) eine Locke den Manen des heiligen, verstossenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist; das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe. In heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdiger Spiegel war. Voller Religion war er und voll heiligen Geistes, und darum steht er auch da, allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und Bürgerrecht!" Der Kern der Weltansicht und Naturauffassung Spinoza's wurde von Schelling in das System der Identitätsphilosophie aufgenommen und von Hegel in der „Philosophie des Absoluten" dialektisch verarbeitet. Aber immer wurde eigentlich nur die Natur- und Weltauffassung Spinoza's berücksichtigt und auch diese mehr besprochen, als wirklich studirt. Erst der Physiolog Johannes Müller rief die Aufmerksamkeit auf den eigentlichen ethischen Kern der Spinozischen „Ethik" dadurch

wach, dass er in sein Handbuch der Physiologie des Menschen (1837) die Lehrsätze Spinoza's über die Statik und Mechanik der Gemüthsbewegungen in wörtlicher Uebersetzung aufgenommen hatte. Hat Spinoza als einer der Ersten für die Befreiung des Menschengeistes aus den Fesseln der religiösen Ueberlieferungen dadurch bereits gründlich gewirkt, dass er den Begriff Gottes als eines ausserweltlichen Phantoms beseitigte und das Grundwesen der Welt als seinen Inhalt, somit das Reich des Geistes als ein gegenwärtiges begriff; so liegt in seinen noch nicht nach ihrem Reichthum und ihrer Tiefe verwertheten ethischen Grundanschauungen für die Nachwirkungen seines Geistes noch eine reiche Zukunft.

A. van der Linde, Spinoza. Seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland. Eine philosophisch-historische Monographie (1862). Eben desselben holländische Schrift: Benedictus Spinoza; Bibliografie (1871) enthält eine ziemlich vollständige Bibliographie über die ganze Spinoza-Literatur.

Stäudlin, Karl Friedrich, war 1761 in Stuttgart geboren und seit 1790 Professor der Theologie in Göttingen, wo er 1826 starb. Im philosophischen Gebiete hat er sich durch seine „Geschichte und Geist des Skepticismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion (2 Bände) 1794" und durch seine „Geschichte der philosophischen und biblischen Moral" (1805) bekannt gemacht. In seinen philosophischen Anschauungen stand er Anfangs als theologischer Rationalist auf der Seite der von Kant in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" vorgetragenen Lehren, so dass ihm Kant seine kleine Schrift „Vom Streit der Facultäten" widmete, später wandte er sich jedoch zum Supranaturalismus.

Stapfer, Philipp Albert, war 1766 in Bern geboren und auf dem dortigen Gymnasium gebildet, hatte in Bern und Göttingen Theologie studirt, wurde 1792 als Professor der Beredsamkeit und Philosophie am politischen Institute in Bern angestellt und 1797 in die theologische Fakultät versetzt. Nachdem er 1798 in politischen Geschäften nach Paris gesandt worden war, wurde er 1801 bevollmächtigter helvetischer Minister in Paris. Darauf lebte er einige Zeit in Monfort-l'Amaury der Erziehung seiner Kinder und seit 1817 als Privatmann den Wissenschaften in Paris, wo er 1840 starb. Nach seiner Doctordissertation *„De philosophia Socratis"* (1786) hat er sich, abgesehen von theologischen und pädagogischen Gelegenheitsschriften und der Uebersetzung Göthe'scher Dramen, auch des „Faust", in's Französische (1821—1828) für die deutsche Philosophie dadurch verdient gemacht, dass er in die *„Biographie universelle"* den Artikel über Kant lieferte und damit zuerst die Aufmerksamkeit Frankreichs auf den Eröffner der neuern deutschen Philosophie lenkte.

Stapulensis (Faber), siehe Lefèvre.

Staseas aus Neapel lehrte als Hausgenosse des M. Piso, eines Freundes von Cicero, in Rom Philosophie und wird von Cicero als ein Peripatetiker bezeichnet.

Stattler, Benedict, war 1728 zu Kötzning im untern Donaukreise geboren und in München gebildet. Nachdem er 1745 in den Jesuitenorden getreten war und zu Ingolstadt acht Jahre lang Philosophie, Mathematik und Theologie studirt hatte, war er seit 1753 an verschiedenen Orten Gymnasiallehrer, wirkte dann als Professor der Philosophie und Theologie zu Innsbruck und Solothurn, seit 1770 als Professor der Theologie zu Ingolstadt, wo er 1776 zugleich Stadtpfarrer wurde, lebte später als geistlicher Rath in München, wo er 1794 in den Privatstand zurücktrat und 1797 starb. In der Geschichte der Philosophie hat er nicht sowohl durch seine in den Jahren 1770—1780 in lateinischer Sprache veröffentlichten Bücher über verschiedene Theile der Philosophie, die sich im rationalistisch-katholischen Geiste auf dem Standpunkt der Leibniz-Wolff'schen Philosophie bewegen, sondern vielmehr durch seine leidenschaftlichen Streitschriften gegen Kant Bedeutung gewonnen, den er nicht blos als Pfuscher und Stümper, sondern auch als irreligiös und antichristlich bezeichnete. Die Titel dieser Schriften sind: „Anti-Kant" (1788) in zwei Bänden, wozu noch ein Band als „Anhang" kam; dann ein Auszug daraus: „Kurzer Entwurf der unausstehlichen Ungereimtheiten der Kant'schen Philosophie, sammt dem Seichtdenken so mancher Hochschätzer derselben, hell aufgedeckt für jeden gesunden Menschenverstand und für jeden Anfänger im ordentlichen Denken" (1791); endlich noch: „Wahres Verhältniss der Kant'schen Philosophie zur christlichen Religion und Moral, allen redlichen Christen zu reifem Bedacht vorgestellt" (1794). In katholischen Kreisen haben seine ethischen Schriften grossen Einfluss gewonnen, worin er den moralischen Probabilismus der Jesuiten wieder aufleben zu lassen suchte und bei grosser Klarheit zugleich auf die praktischen Bedürfnisse aller Stände Rücksicht nahm. Von der *„Ethica christiana communis"* (1791) und der *„Ethica christiana universalis"* (1793) abgesehen, gehört namentlich hierher die für pfalz-baierische Lyceen bestimmte „Allgemeine katholisch-christliche Sittenlehre oder wahre Glückseligkeitslehre aus hinreichenden Gründen der göttlichen Offenbarung und Philosophie" (1790). Mit einer sophistisch zugestutzten Logik lässt sich Alles rechtfertigen und plausibel machen, und so konnte im Zeitalter der Aufklärung, als Kant auf deren Banner das Selbstdenken

gestickt hatte, der gefühlsfromme Jesuit Michael Sailer über Stattler schreiben: „Es erschien ein Mann im katholischen Deutschland, der uns selbst denken und vom ersten Satze der Logik bis zum letzten der Theologie selbst denken lehrte! Noch jetzt segnet mein Gemüth seine Asche; denn ihm schreiben mit mir unzählige Männer die frühe Richtung zum Selbstdenken dankbar zu!"

Steffens, Henrik, war 1773 zu Stavanger in Norwegen geboren, hatte seit 1779 in Helsingör und seit 1787 in Kopenhagen seine erste Bildung erhalten und seit 1790 in Kopenhagen Medicin und Naturwissenschaften studirt. Nachdem er dort Doctor der Medicin geworden war, hielt er, mit einem Reisestipendium versehen, in Kiel Vorlesungen über Naturgeschichte und studirte die Ethik des Spinoza, dessen Einheit des Universums unter dem Einflusse von Schelling's „Ideen zur Philosophie der Natur" (1797) sich in dem lebhaften und phantasievollen Geiste des jungen Mannes, ähnlich wie bei Goethe, zu einer lebensvollern Entwicklung erschloss. Zur Eröffnung von Schelling's Vorlesungen in Jena kam auch Steffens (1798) dorthin und schloss mit demselben Freundschaft. In Freiberg, wohin er 1799 gegangen war, um den Geologen Werner zu hören, schrieb er seine „Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde" (1801), worin er das stufenbildende Streben der schaffenden Natur darstellte, welches sich auch in der intelligenten Natur, im Menschen, fortsetzt, sodass dieser am Ende seines Wegs im Gefühle der eignen Persönlichkeit sich selbst wiedergewinnt, um im sittlich-religiösen Gefühle die Höhe seines Daseins zu erreichen. Von dem spielenden und willkürlich combinatorischen Verfahren der naturphilosophischen Weise Schelling's wird von Steffens der maassloseste Gebrauch gemacht und das Buch wurde darum von Schelling und dessen Anhängern mit freudigster Anerkennung begrüsst. Der Verfasser wurde 1804 als Professor der philosophischen Naturwissenschaft nach Halle berufen. Dort war Varnhagen von Ense als angehender Mediciner sein Zuhörer und legte später in seinen „Denkwürdigkeiten" über die Begeisterung Zeugniss ab, zu welcher Steffens die Jugend fortriss. Zum Behufe seiner Vorlesungen gab er seine „Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft" (1806) heraus, worin er Schelling als denjenigen pries, welcher die uralte Anschauung, die alle Gegensätze vernichtet und in ihrer Einheit schaut, dem Zeitalter wieder offenbar gemacht habe, nachdem diese Idee lange Zeit aus allen wissenschaftlichen Bestrebungen zurückgedrängt gewesen sei. Im Jahre 1811 wurde Steffens nach Breslau als Professor versetzt, nahm 1813 als Freiwilliger an den Freiheitskriegen Theil und veröffentlichte nunmehr zwei Schriften, welche zu ihrem eigentlichen Gegenstande die Geschichte oder die sittliche Welt haben, also das ethische Gebiet betreten, nämlich: „Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden" (1817), in zwei Bänden, und „Caricaturen des Heiligsten" (1819—1821, in zwei Bänden). Als das Ziel der Geschichte und darum auch als Aufgabe des Staates, welcher in seiner Vollendung ganz wie die Kirche die Vollendung der Heiligen wäre, gilt ihm dies, dass das was der Mensch als seine von Natur gesetzte Bestimmtheit erfährt, zur Freiheit werde. Da Sittlichkeit das Bestreben ist, sich in seine ursprüngliche Natur hineinzubilden, so ist der Staat die Verwirklichung der Sittlichkeit, da es eben seine Aufgabe ist, dass sich die Eigenthümlichkeit ausbilde. Alle Eigenthümlichkeit der Menschen gründet sich auf den Urgegensatz von Sein und Erkennen, von Natur und Geist. Die Erziehung zum Bürger hat zum Ziele, dass jede Eigenthümlichkeit sich ausbilde. Das Gesetz ist nicht Schranke, sondern Befreiung, darum ist die Sphäre der Eigenthümlichkeit unantastbar. Nach dem Maasse dieser einleitenden Ideen und Anschauungen werden nun die Caricaturen oder Verzerrungen beurtheilt, welche in den Ansichten vom Wesen des Staates überhaupt, vom Wesen des Bürgers, des Adels hervortreten. Auf die „Caricaturen des Heiligsten", das reifste Werk, das Steffens geschrieben hat, folgte die „Anthropologie" (1822, in zwei Bänden), deren eigentliches Thema die Betrachtung des Menschen, als des Mikrokosmos oder der Repräsentation des Universums im Kleinen, bildet. Der haltlose Taumel der Schelling'schen Naturphilosophie feiert hier noch einmal, wie zum Abschied, seine eigentlichen Bacchanalien. Das Buch ist (wie Herbart treffend sagt) ein Gefäss, in welchem die wunderlichsten und heterogensten Dinge bunt durcheinander gemischt sind. Nachdem Steffens den Inhalt seines Werkes in eine geologische, eine physiologische und psychologische Anthropologie gegliedert hat, macht er seine Leser darauf aufmerksam, dass sie weder Geologie im eigentlichen Sinne, noch Physiologie, und dennoch beides erwarten dürfen, und dazu noch im letzten Fünftel des zweiten Bandes etwas von Psychologie, nämlich nichts Geringeres, als Hineinbildung aller Erscheinung in die lebendige Einheit des Menschen, als der lebendigen Einheit des Geistes und der Natur, womit der Anfangspunkt einer unendlichen Zukunft, die geistige Offenbarung des Göttlichen in einem Jeden gesetzt sein soll. Die göttliche schöpferische Kraft verbarg sich in der Erde; aber die ewige Persönlichkeit blickt, als die wahre Urgestalt, das Bild Gottes im Innersten, vom Anfang an als Andeutung zukünftiger Seligkeit aus der

Natur hervor; aber sie ist verunstaltet durch die dreifach tiefe Sünde der Zeit, nämlich durch die Absolutheit des irdischen Besitzes, der irdischen That und des irdischen Erkennens. Der Geist Gottes indessen schreitet richtend über die Welt und bereitet die Zeit vor, in welcher die befreiten Urgestalten eines neuen Himmels und einer neuen Erde jene tiefe Einheit alles Lebens offenbaren werden. — Hatten sich schon im zweiten Theil der Caricaturen“ an die ethischen Untersuchungen religionsphilosophische angeschlossen, denen auch der Aufsatz über das „Verhältniss der Philosophie zur Religion“ in den im Jahr 1821 von Steffens herausgegebnen (vermischten) „Schriften; alt und neu“ gewidmet ist; so trat die religiöse und zwar specifisch lutherische Tendenz bei ihm nunmehr in den Vordergrund. Er mischte sich in kirchliche Streitigkeiten und versenkte sich in lutherische Mystik. In der Schrift „Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben“ (1823) sind keine wissenschaftliche Untersuchungen, sondern Confessionen enthalten. Zu seiner Rechtfertigung setzte der einstmalige Naturphilosoph im Jahr 1831 der Welt auseinander „Wie ich wieder Lutheraner wurde und was mir das Lutherthum ist“ und musste sich einen Apostaten des Wissens schelten lassen. Dies wäre jedoch nur richtig, wenn die Spaziergänge einer schwärmenden Phantasie, in denen sich der Schelling'sche Naturphilosoph früher ergangen hatte, wirklich Wissen heissen dürften. Er war vielmehr nur aus einem naturphilosophen Romantiker ein theologischer geworden und warf sich nunmehr auf Spaziergänge im Reiche der Phantasie: er dichtete seit 1827 einen Kranz von Novellen, welche später gesammelt im 16. Bändchen (1837—38) erschienen sind. Einen wissenschaftlichen Anlauf nahm der greise Steffens noch einmal in der zweibändigen Schrift „Christliche Religionsphilosophie“ (1839), worin der Philosophie des Absoluten gegenüber gefordert wird, dass die Speculation nicht mit einer metaphysischen Abstraction im Leeren, sondorn als Naturphilosophie mit dem All beginne und dass sie ausserdem stets als leitenden Gedanken die Idee der Persönlichkeit festhalte, welche das Ziel der in der Welt sich offenbarenden Liebe sei. Darum könne eine christliche Naturphilosophie nur Teleologie sein, auf welcher sich der zweite Theil der Religionsphilosophie aufbaut. Das Menschengeschlecht ist der eigentliche Erlöser des Universums und die ihm vorhergehenden geologischen Perioden sind gleichsam Weissagungen desselben; der Mensch ist das Universum, weil er Schwere, Pflanze, Thier u. s. w. ist und sich dies Alles in ihm zur Persönlichkeit verklärt. In der kosmischen Schöpfungsperiode ordneten sich die Planeten in ihren Bahnen um die Sonne, in der tellurischen Zeit fand die Erde im Menschen ihren Mittelpunkt, in der geschichtlichen Schöpfungsperiode erschien der Heiland als die Sonne, um welche alle ewige Persönlichkeit sich bewegt. Wie der Erscheinung des Menschen natürliche Monstra vorausgehen, so ist das Monstrum der Geschichte, die römische Weltherrschaft, der Vorläufer des Heilands. Sein Auftreten ist das Ziel der Teleologie und die Entwickelung seines Reiches bewegt sich durch die abgelaufene (petrinische) Periode aus der begonnenen (paulinischen) in die noch zukünftige (johanneische) Periode. Der Grund des Bösen liegt in einem, dem göttlichen entgegengesetzten Willen, also in einer Persönlichkeit, die freilich keine daseiende ist. Der Teufel ist eine Persönlichkeit, aber keine daseiende; er ist vielmehr als das Nichtseiende da, als die Lüge vom Anfang her, die kein Bestehen in sich selber hat. Während dem bösen Willen gegenüber der göttliche Wille sich als Gesetz offenbart, wird in der Reue der göttliche Wille als Liebe empfunden. Die That der Hingebung an Gott ist nur insofern die eigne, als sie Ausdruck des göttlichen Willens, der göttlichen Gnade ist. So ist es im höchsten Sinne im Heilande, welcher in schlechthin unbedingter Hingabe an Gott eben wahrer Gott war, weil wahrer Mensch. Indem der Mensch in gläubigem Gebete sich mit Gott vereinigt, ist er in diesem Augenblicke, welchem eben darum die Zuversicht der Erhörung nicht fehlt, der Seligkeit theilhaftig. Mit dem Gedanken der ewigen Seligkeit ist zugleich der Gedanke der ewigen Verdammniss gegeben, und eine Wiederbringung aller Dinge, die selbst den Teufel selig werden lässt, ist unchristlich. — Nachdem sich somit Steffens in seiner „Religionsphilosophie“ mit der Versöhnung des religiösen und des Weltbewusstseins zum Prediger in der Wüste seiner Zeit geweiht hatte, begann der redselige Greis noch sein Vermächtniss an die Zeitgenossen niederzuschreiben, welches er unter dem Titel „Was ich erlebte“ (1840—45, in zehn Bänden) veröffentlichte, um sich dann lebensmüde zur Ruhe zu begeben. Er starb 1845 in Berlin, und in den „Nachgelassenen Schriften von Steffens, mit einem Vorworte von Schelling“ (1846) hat ihm dieser den Freundes-Nachruf auf's Grab gelegt.

Steinbart, Gotthilf Samuel, war 1738 zu Züllichau geboren, wo er auch später als Lehrer und Gymnasialdirector wirkte, und starb 1809 als Professor der Theologie und Philosophie in Frankfurt a. d. Oder. Er erregte grosses Aufsehen durch die im Jahr 1778 veröffentlichte Schrift „System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums“, welches im Jahr 1794

die vierte Auflage erlebte. Indem er sich in seinen philosophischen Anschauungen auf den Spuren Bacon's und Locke's und der schottischen Moralphilosophen Wollaston, Hutcheson und Ferguson bewegt, sucht er diese Denkweise auf die Wolff'schen Grundbegriffe zurückzuführen und im Interesse der Aufklärung zu verwerthen. Alle Weisheit besteht ihm lediglich darin, die Glückseligkeit oder dauerndes Vergnügen zu erlangen, und das reine biblische Christenthum, welches nach Abzug der durch die spätere Entwickelnng der christlichen Kirche hinzugekommenen Entstellungen übrig bleibe, sei selber Nichts anders als Glückseligkeitslehre. Und was heisst denn tugendhaft sein anders, als in vollem Maasse das Gute geniessen, welches Gott von allen Seiten der thierischen, geistigen und moralischen Seite des Menschen aus freier Güte darbietet? Die in den Jahren 1782—86 in drei Heften erschienenen „Philosophische Unterhaltungen zur weitern Aufklärung der Glückseligkeitslehre" ergänzen den Inhalt der genannten Schrift. Ausserdem veröffentlichte Steinbart eine „Anleitung des menschlichen Verstandes zu möglichst vollkommener Erkenntniss" (1780, in zwei Theilen), welche in zweiter Auflage unter dem Titel „Gemeinnützige Anleitung des Verstandes zu regelmässigem Selbstdenken" erschien und eine Ableitung aller Erkenntnisse aus den Sinnesempfindungen enthält. Indem Steinbart die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat ansieht, ohne welches die Glückseligkeit des Menschen nicht verwirklicht werden könne (eine Anschauung, die von Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft verwerthet wurde), spricht er die Vermuthung aus, dass die Seele aus ihrem groben irdischen Leibe einen feinern Leib mit sich in das Jenseits nehme.

Steinhart, Karl, war 1801 zu Dobbrun in der Altmark geboren und im Gymnasium zum grauen Kloster zu Berlin gebildet, hatte dann in Halle und Berlin Philologie studirt und war 1824 als Adjunct an der Landesschule Pforta bei Naumburg angestellt worden, wo er bis zum Jahr 1866 wirkte. Nach seiner Emeritirung siedelte er nach Halle über, wo er als Honorarprofessor Vorlesungen über Platon und Aristoteles hielt. Er starb 1872 im Bade Kösen während des Drucks seiner Schrift über Platon's Leben. Während eines Menschenalters hat sich Steinhart um die Geschichte der griechischen Philosophie durch seine gründlichen Arbeiten verdient gemacht, welche in der von Ersch und Gruber begründeten „Allgemeinen Encyclopädie der Wissenschaften und Künste" auf den Bibliotheken vergraben sind, insbesondere über die jonische Schule, über Diogenes von Apollonia und von Sinope, Herakleitos, Empedocles, Euemerus. Ausserdem hat er in die von Pauly herausgegebene Realencyclopädie des klassischen Alterthums die Artikel über Neuplatonismus, Plotinus und Proclus geliefert. Seine eigentliche Lebensarbeit war aber seit 1850 die platonische Forschung, um welche er sich ein grosses Verdienst durch die Einleitungen erwarb, die er zu H. Müller's Uebersetzung von Platon's sämmtlichen Werken lieferte, wobei er sich mit einigen Modificationen in der Hauptsache an die von K. Fr. Hermann angenommenen Entwickelungsperioden und geschichtliche Gruppirung der platonischen Dialoge hielt. Nachdem er in den Verhandlungen der 25. Philologenversammlung in Halle „Aphorismen über den gegenwärtigen Stand der platonischen Forschnngen" (1868) und mehrere Aufsätze „Platonisches" in Fichte's Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (Band 51, 1867, und Band 58, 1871) veröffentlicht hatte, beschloss er seine geistige Lebensarbeit mit „Platon's Leben" (1873), welches zugleich als Schlussband zur Müller'-Steinhart'schen Uebersetzung von Platon's Werken erschien.

Stellini, Jacopo, war 1699 zu Cividale in Friaul geboren, hatte später eine Zeit lang Rhetorik an der Adelsschule zu Venedig gelehrt, dann eine Hauslehrerstelle bei einem reichen Patrizier angenommen und war 1739 als Professor der Moral nach Padna berufen worden, wo er 1770 starb. Abgesehen von poëtischen und philologischen Arbeiten hat er vorzugsweise die Moralphilosophie bearbeitet. Sein Lehramt in Padna eröffnete er mit einer *Oratio ad Ethicam tradendam* (1739), worauf die Schrift *Specimen de ortu et progressu morum atque opinionum ad mores pertinentium* (1740) folgte, welche 1806 in's Italienische übersetzt wurde. Die „*Opera omnia*" (in vier Bänden, 1778—79) enthalten eine vorher ungedruckte Abhandlung über die Sitten und die Moraltheorie, während in den „*Opere varie*" (in sechs Bänden, 1781—84) auch die Vorlesungen über Moralphilosophie enthalten sind, aus welchen P. L. Mabil in seinen „*Lettere Stelliniane*" (1811) einen Auszug gab. Obwohl Stellini für einen Peripatetiker gelten will, zeigt er sich doch zugleich von Hobbes' nnd Spinoza's Anschauungen angesteckt.

Sthenidas wird als angeblicher Pythagoräer mit einer Schrift „über die Herrschaft" genannt.

Stewart, Dugald, war 1753 zu Edinburg geboren und erst dort, dann in Glasgow gebildet, wurde 1772 erst Stellvertreter und 1783 Nachfolger seines Vaters auf dem Lehrstuhl der Mathematik an der Universität zu Edinburg, ging 1785 zur Philosophie über und übernahm Ferguson's Professur der Moraltheologie. In seinen philosophischen

Anschauungen schloss er sich in allen wesentlichen Punkten an den Standpunkt Reid's an, dessen psychologische Lehren zum Theil ergänzend, sodass er neben diesem für den Hauptvertreter der sogenannten schottischen Schule gilt. Nachdem er eine Zeit lang seinem Schüler Thomas Brown seine Vorlesungen übertragen hatte, trat er 1820 vom Katheder zurück und starb 1828 auf seinem Landsitze Kinneilhouse. Seine Schriften sind: *Elements of the philosophy of human mind* (1792, in 2 Bänden), in deutscher Uebersetzung „Anfangsgründe der Philosophie über die menschliche Seele", mit Vorrede von S. G. Lange (1794 in 2 Theilen); *Outlines of the moral philosophy* (1793); *Philosophical essays* (1810); *Philosophy of the active and moral powers of man* (1828, in zwei Bänden). Letztere Schrift wurde von L. Simon (1834) in's Französische übersetzt. Einige seiner für die Supplementbände der „*Encyclopaedia britannica*" bestimmten Abhandlungen aus der Geschichte der Philosophie sind, von Bachon in's Französische übersetzt, unter dem Titel erschienen: „*Histoire abrégé des sciences métaphysiques, morales et politiques depuis la renaissance des lettres*" (1822). Eine besondere Bearbeitung haben die Lehren von Stewart in Frankreich durch Jouffroy erhalten. Seine Werke wurden gesammelt herausgegeben: „*Dugald Stewart, collected works edited by Willam Hamilton*" (1852—57, 10 vols). Die ersten Sätze, auf welche sich nach der schottischen Schule alle menschliche Gewissheit stützen soll, heissen bei Stewart bald Grundsätze des menschlichen Fürwahrhaltens, bald Elemente der Vernunft, bald Prinzipien des gesunden Menschenverstandes (Gemeinsinnes), nur aber sollen dieselben nicht als Principien in dem Sinne gelten, dass sich daraus alle übrigen Wahrheiten des Menschengeistes ableiten und eine Erweiterung unserer Erkenntnisse gewinnen liesse. Die Ueberzeugung, dass das Wahrgenommene auch unabhängig von unserer Auffassung existire, leitet er theils aus der öftern Wiederholung des Perceptionsactes in Bezug auf einen und denselben wahrgenommenen Gegenstand her, theils erklärt er diese Ueberzeugung aus dem von Reid aufgestellten Princip der zufälligen Wahrheiten, wonach es ein Gesetz unserer Natur sei, an eine feste Ordnung der physischen Erscheinungen zu glauben. Die Association der Vorstellungen leitet er nicht, wie Reid, aus der Gewohnheit ab, sondern sucht umgekehrt aus der Association der Vorstellungen die Gewohnheit zu erklären. Ueber das Wesen des Bewusstseins macht er die wichtige Bemerkung: „Die erste Uebung unseres Bewusstseins schliesst zwar nothwendig nicht blos die Ueberzeugung von der gegenwärtigen Existenz dessen ein, was von uns empfunden und percipirt wird, sondern auch die Ueberzeugung von der Existenz des Empfindenden und Denkenden selbst; aber von diesen beiden Momenten ist es nur das erste, von welchem eigentlich gesagt werden kann, dass wir uns im strengsten Sinne des Wortes bewusst sind. Dagegen wird uns die Existenz des empfindenden und denkenden Ich eigentlich nur bekannt vermittelst einer Eingebung (*suggestion*) des Verstandes, welche auf die Empfindung (*sensation*) folgt, aber so wenig mit ihr verbunden ist, dass es nicht zu verwundern ist, wenn die Ueberzeugung von jenen beiden Momenten einer und derselben Quelle beigemessen wird. Ist diese Unterscheidung richtig, so erscheint das berühmte *Cogito, ergo sum* nicht so lächerlich, als es gemacht worden ist, und wollte Descartes damit wohl nur auf den Umstand aufmerksam machen, dass wir nicht im Stande sind, die Thatsache unserer eignen Existenz kennen zu lernen, ohne dass durch die Erregung irgend einer Empfindung in unserm Geiste das Vermögen zu denken erweckt worden." In seinen moralphilosophischen Anschauungen betrachtet der Schüler Reid's mit Cudworth die sittlichen Begriffe als ursprüngliche, einfache, durch die Vernunft unabhängig von Gottes Willen wie von menschlichen Einrichtungen gebildeten Begriffe und die moralische Fähigkeit als eine ursprüngliche thätige Kraft der Seele. Er findet die Sittlichkeit unsers Verhaltens wesentlich in einer beständigen Rücksicht auf unser Gefühl der Pflicht, indem wir in unserm Verhalten den Vorschriften des Gewissens und der Vernunft gehorchen. Alle unsere Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und gegen den Nächsten sind verpflichtend durch dieselbe Autorität des Gewissens, durch das Gefühl der Pflicht, die Achtung vor dem, was recht ist, wobei jedoch die Religion die kräftigsten Beweggründe zu ihrer Ausbildung gewährt. Macht uns die Selbstliebe häufig parteiisch, so ist die Gerechtigkeit die Tugend, welche uns dagegen schützt, und sie ist in demselben Sinne eine Tugend, wie das Wohlwollen, weil wir sie als Pflicht empfinden. Hoch steht ihm unter den socialen Pflichten die Wahrhaftigkeit, ferner Klugheit, Mässigung und Tapferkeit. Daran schliesst sich die Pflicht zur sorgfältigen Erforschung der Mittel, wodurch die Zwecke des Glücks und der Vollkommenheit unserer Natur erreicht werden können. Das höchste Gut ist eine anerkannte, unbestreitbare Thatsache; die Glückseligkeit aber entsteht vorzugsweise aus dem Geiste und sollen wir, was unser Glück betrifft, Vertrauen auf das setzen, was von uns selbst abhängt, indem wir unsere Seele mehr der gegebenen Welt accommodiren, als diese uns selber. Beherrscht uns allein der Wunsch nach Glück, so erfüllt er die Seele mit ängstlichen Vermuthungen über die Zukunft, mit

verwirrenden Berechnungen über die verschiedenen Möglichkeiten des Guten und Schlimmen. Wer aber das Pflichtgefühl zum herrschenden Grundsatz seiner Thätigkeit hat, im Gedränge des Lebens aber mit Kühnheit, Consequenz und Würde auftritt, findet sich durch das Glück belohnt, welches häufig genug denjenigen entwischt, die jede Fähigkeit anstrengen, dasselbe zu erreichen.

Stilpôn lebte etwa 380—300 vor Chr., war aus Megara gebürtig und zuerst ein Schüler des Kynikers Diogenes, dann des Megarikers Thrasymachos, unter dessen Einfluss er seiner frühern Neigung zu Ausschweifungen durch Willenskraft vollständig Herr geworden sein soll. Er lehrte in seiner Vaterstadt und erlebte deren Einnahme durch Ptolemäus Lagi und Demetrius Poliorketes, bei welcher Gelegenheit er Gattin, Kinder und Vermögen verlor. Als philosophischer Lehrer soll Stilpon alle übrigen Vertreter der megarischen Schule an Scharfsinn und dialektischer Gewandtheit so sehr übertroffen haben, dass er eine Menge Schüler aus andern damals bestehenden griechischen Philosophenschulen „zum Megarisiren verführt“ und in Athen wie im übrigen Griechenland allgemeine Bewunderung geerndtet hätte. Auch soll er neun Dialoge verfasst haben, unter denen einer gegen die aristotelische Philosophie selbst gerichtet war. Es hat sich jedoch davon Nichts erhalten, und wir kennen seine Lehre nur aus spätern Berichten. Hiernach wollte er, gewissermassen als ein Vorläufer der mittelalterlichen Nominalisten, die allgemeinen Begriffe von Gattungen und Arten auf keine Einzeldinge übertragen wissen und läugnete zugleich die Möglichkeit des Werdens. Für das höchste Gut erklärte er die Apathie der Kyniker, welche kein Gefühl des Uebels aufkommen lasse, und verlangte, dass der Weise sich selber genüge und zu seiner Glückseligkeit nicht einmal der Freunde bedürfe, auch in der Verbannung aus der Heimath kein Uebel finden könne. Mit den Kynikern theilte er auch die freie Stellung zur Volksreligion.

Stobaios (Stobaeus), siehe Johannes aus Stobi.

Stôiker hiessen diejenigen griechischen Philosophen, welche nach dem Abtreten des Aristoteles vom Schauplatze in der sogenannten *„Stoa Poikilê“*, einer mit Gemälden geschmückten Säulenhalle in Athen, die Lehren des Zênôn aus Kittion (in Cypern) fortsetzten und darin den Standpunkt der aus der sokratischen Schule hervorgegangenen ältern Secte der Kyniker in edlerer und würdigerer Weise vertraten, indem sie damit zugleich megarische, platonische und aristotelische Elemente combinirten. Als Schüler Zênôn's werden genannt: Persaios aus Kittion, Aristôn aus Chios, der eine eigne Secte stiftete, Erillos aus Karthago. Des Stifters Nachfolger in der Schule zu Athen war Kleanthês aus Assos (in Troas), dessen Schüler und Nachfolger Chrysippos aus Soloi (in Kilikien). Als weitere Schulvorsteher folgten diesem: ein jüngerer Zênôn aus Tarsos, Diogenes aus Seleukia am Tigris, gewöhnlich der Babylonier genannt, Antipater aus Tarsus, Panaitios aus Rhodos, Mnesarchos (um 110—90 vor Chr.), Dardanos, Dionysios, Antipater aus Tyrus. Als Stoiker unter den Römern werden schon vor der Zeit Cicero's die beiden Scipio, Cato von Utica, M. Brutus und später Cornutus, der Lehrer des Dichters Persius, ferner der Lehrer Nero's, Seneca, am Ende des ersten und zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunders Epiktêtos aus Hierapolis in Phrygien und sein Schüler Arrianos, sowie der Kaiser Marcus Aurelius, auch Antoninus Philosophus genannt, welcher von 161 bis 180 n. Chr. auf dem Throne sass. Im Reformations-Zeitalter wurde der Stoicismus durch Justus Lipsius (1547—1606) und Caspar Schoppe (1576—1640) erneuert.

D. Tiedemann, System der stoischen Philosophie (1776, in drei Bänden).
F. Ravaisson, Essai sur le Stoicisme (1856).
L. Noack, Aus der Stoa zum Kaiserthrone; ein Blick auf den Weltlauf der stoischen Philosophie (in „Psyche“, Bd. 5, S. 1—24) 1862.

Stosch, Friedrich Wilhelm (auch Stossius genannt) war 1646 zu Berlin geboren, wo er als geheimer fürstlicher Secretair 1704 oder 1707 starb, nachdem er 1692 durch sein angeblich in Amsterdam, wirklich in Guben gedrucktes Werk *„Concordia rationis seu harmonia philosophiae moralis et religionis christianae“* (1692) in Berlin grosses Aergerniss erregt hatte. Es ist ein erläuternder Auszug aus der „Ethik“ Spinoza's. Die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele wird kurzweg geläugnet. Die Seele des Menschen besteht, nach Stosch, in der richtigen Mischung des Blutes und der Säfte, welche gehörig durch unverletzte Kanäle strömen und die mannichfachen willkürlichen und unwillkürlichen Handlungen hervorbringen. Der Geist ist der bessere Theil des Menschen, mit welchem er denkt. Derselbe besteht aus dem mit unendlich vielen Organen versehenen Gehirn, welches durch das Zuströmen und Circuliren einer feinen Materie modificirt wird.

Stratôn, aus Lampsakos an der jonischen Küste gebürtig, war ein Schüler des Aristotelikers Theophrastos und achtzehn Jahre lang dessen Nachfolger als Vorsteher der peripatetischen Schule in Athen, wo er 270 v. Chr. starb. Von seinen zahlreichen Schriften, deren Titel bei Diogenes Laërtios aufgeführt werden, hat sich Nichts erhalten. Nach den Mittheilungen Späterer beschäftigte er sich

vorzugsweise mit naturphilosophischen Untersuchungen und erhielt darum den Beinamen „der Physiker", während sich freilich bei Diogenes Laërtios auch die Titel von Schriften logischen, metaphysischen und ethischen Inhalts finden. Seine wissenschaftliche Selbständigkeit, dem Meister Aristoteles gegenüber, wird von den Alten ebenso gerühmt, wie sein Scharfsinn. Im Unterschiede von Aristoteles gab Stratôn die Gottheit als ein vom Weltganzen getrenntes und verschiedenes Wesen auf und begnügte sich mit der Natur, wesshalb er auch dem Vorwurfe des Atheismus nicht entging. Die Natur selbst aber dachte er sich nicht als ein lebendiges Wesen, sondern als eine mit innerer Nothwendigkeit, ohne Bewusstsein und Ueberlegung wirkende Kraft und wollte ebenso die Bildung der Welt, wie die Veränderungen in derselben allein aus der Schwere und Bewegung, ohne irgend welche unkörperliche Kräfte erklärt wissen, indem er die Zeit als das Maass der Thätigkeit bestimmte. Auch die Seelenthätigkeiten wollte er als Bewegungen aus dem Spiel der natürlichen Kräfte erklären, durch welche der Leib zum Sitze der Empfindungen wird. Mit der Vernunft fällt ihm das Bewusstsein zusammen, und eine Unsterblichkeit der Seele hatte in seinem Anschauungskreise keinen Platz. — Von einem jüngern Peripatetiker Stratôn ist es zweifelhaft, ob er vor oder nach dem Anfange der christlichen Zeitrechnung gelebt hat. Endlich wird auch noch ein Neuplatoniker Stratôn aus der Schule des Proklos bei spätern Neuplatonikern erwähnt,

Strauss, David Friedrich, war 1807 zu Ludwigsburg (in Würtemberg) als der Sohn eines wohlhabenden altprotestantischen Kaufmanns geboren und zuerst dort, dann auf dem niedern theologischen Seminar zu Blaubeuren gebildet und hatte seit 1827 in Tübingen als Mitglied des theologischen Stifts studirt, 1830 ein Pfarrvicariat erhalten, aber nachträglich im Winter 1831—1832 zwar nicht mehr Hegel, wohl aber Schleiermacher in Berlin gehört und war 1832 als Repetent am theologischen Seminar in Tübingen zugleich mit philosophischen Vorlesungen an der Universität aufgetreten. Er hatte sich in die Hegel'sche Philosophie, die damals in der Zeit ihrer Blüthe stand und als geistige Grossmacht alle wissenschaftliche Disciplinen beherrschte, gründlich hineingelebt und in seiner Auffassung dieses Systems zuerst denjenigen Standpunkt in der Hegel'schen Schule begründet, welcher als die linke Seite derselben bezeichnet zu werden pflegt. Er überraschte die theologische und philosophische Welt zuerst mit einem zweibändigen Werke: „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet" (1835), welches ein so ausserordentliches Aufsehen machte, dass davon im Jahre 1840 die vierte Auflage erschien. Es wird darin zunächst in der Einleitung die Ausbildung des mythischen Standpunktes für die evangelische Geschichte, der bisherigen supranaturalistischen und rationalistischen Betrachtungsweise gegenüber, als nothwendig nachgewiesen. Diese mythische Betrachtungsweise wird dann im ersten Abschnitte auf die Geburts- und Kindheitsgeschichte, im zweiten Abschnitt auf die Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu und im dritten Abschnitt auf die Geschichte des Leidens und Todes und der Auferstehung Jesu angewandt und nachgewiesen, wie ein grosser Theil der evangelischen Erzählungen des geschichtlichen Gehalts entbehre und als Gebilde einer unabsichtlich und unbewusst dichtenden religiösen Phantasie der ältesten Christengemeinde sich zu erkennen gebe, so dass als unbezweifelter Rest historischer Thatsachen aus der evangelischen Geschichte nur diess übrig bleibe, dass Jesus von Nazareth als religiös-sittlicher Reformator unter den Juden auftrat und nachdem er eine Zeit lang als solcher, unter offener Bekämpfung des herrschenden Pharisäerthums, sich als den von den Juden erwarteten Messias angekündigt hatte, unter Pilatus als Opfer des pharisäischen Hasses endete, während bei seinen Anhängern und Verehrern der nachhaltige Eindruck seiner Persönlichkeit und Lehrwirksamkeit den Glauben wirkte, er lebe unter ihnen fort und sei in den Himmel erhoben worden. Mit der Erklärung, dass er den innersten Kern des christlichen Glaubens von seinen kritischen Untersuchungen unabhängig wisse, macht dann Strauss in der „Schlussabhandlung" seines Werkes den Versuch, vom Standpunkt der Hegel'schen Philosophie „das kritisch Vernichtete dogmatisch wieder herzustellen", damit der durch die Kritik hindurch gegangene Glaube als ein wahrhaft vermittelter zum Wissen werde. „Wenn der Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur Realität zugeschrieben wird, heisst dies soviel, dass sie einmal in einem Individuum, wie vorher und nachher nicht mehr, wirklich geworden sein müsse? Das ist gar nicht die Art, wie die Idee sich realisirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle andere zu geizen, in jenem Einen sich vollständig, in allen übrigen aber nur unvollständig abzudrücken; sondern sie liebt in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, in einem Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen ihren Reichthum auszubreiten. Und dies sollte keine wahre Wirklichkeit der Idee sein? Die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur wäre nicht vielmehr in unendlich höherem Sinne eine reale, wenn ich keinen einzelnen Menschen als solchen aussondere? Eine Menschwerdung Gottes von Ewigkeit

wäre nicht eine wahrere, als eine Menschwerdung in einem abgeschlossenen Punkte der Zeit? Der Schlüssel zur ganzen Christologie ist dies, dass als das Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beigelegt hat, statt eines Individnums vielmehr eine Idee, aber eine reale, die Idee der menschlichen Gattung gesetzt wird. Die Menschheit selbst ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott; sie ist der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende, sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit ein immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit der Himmel hervorgeht. Dies allein ist der wahre, absolute Inhalt der kirchlichen Lehre von Christus, und dass dieser Inhalt an die Person und Geschichte eines Einzelnen geknüpft erscheint, gehört nur zur geschichtlichen Form der Lehre".

Nachdem Strauss wegen dieses Werkes von seiner theologischen Repetentenstelle entlassen worden war und mit dem nnbehaglichen „Ketzergefühle" noch einige Monate lang als Privatmann in Tübingen gelebt hatte, wurde ihm die Stelle eines Rectoratsverwesers am Lyceum in seiner Vaterstadt Ludwigsburg übertragen, welche er jedoch bereits im Herbst 1836 wieder aufgab. Er siedelte nach Stuttgart über, wo er die Ausarbeitung seiner „Streitschriften zur Vertheidigung der Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie" vornahm, die er 1837—38 in drei Heften veröffentlichte, indem er darin zugleich den Beweis lieferte, dass nicht irgend eine Caprice oder gar Frivolität, sondern der innere Lebensdrang des fortgeschrittenen Zeitbewusstseins ihn zu seinem Werke angetrieben habe. Eine nrsprünglich im „Freihafen" (1838) erschienene Abhandlung über „Vergängliches und Bleibendes im Christenthume" wurde, zugleich mit einer von Strauss in den „Hallischen Jahrbüchern für Wissenschaft und Kunst" (1838) veröffentlichten Charakteristik von Justinus Kerner, unter dem Titel „Zwei friedliche Blätter" (1839) neu herausgegeben. In der erstgenannten Abhandlung gab Strauss das Thema zu der bei Gelegenheit des im Frühling 1839 in Stuttgart stattgehabten Schillerfestes von Gustav Schwab gehaltenen Festrede. „Der einzige Cultus (sagt Strauss), welcher den Gebildeten dieser Zeit aus dem religiösen Zerfalle der Gegenwart übrig geblieben, ist der Cultus des Genius". Er will die Menschheit als eine zwar gleichartige, aber in sich vielfach unterschiedene Allgemeinheit gefasst wissen, deren geistiger Gehalt und göttliche Ausstattnng zwar überall zn Grunde, jedoch nicht überall zu Tage liege, vielmehr nur auf einzelnen Punkten zur vollen Wirksamkeit komme, um sich von diesen aus auch an allen andern Stellen nach Möglichkeit in's Leben zu rufen. Dies seien dann jene Knotenpnnkte, jene Höhen der Geschichte der Menschheit, auf welchen diejenigen Individuen stehen, in denen das Znsammentreffen natürlicher Begabung mit freier Selbstbestimmung ungewöhnliche Kräfte zum Dasein und zur Reife bringt, mittelst welcher sie auf grössere oder kleinere Kreise ihrer Mit- nnd Nachwelt schöpferisch bestimmend einwirken. Indem nun hierbei das religiöse Gebiet als ein den übrigen zwar beigeordnetes, in der That jedoch als das centralste und innerlichste von allen aufgefasst wird, soll dann dem Stifter des Christenthums eine Stelle angewiesen werden, die ihn einerseits im Kreise des wahrhaft Menschlichen hält, andererseits aber innerhalb dieses Kreises ihm diejenige Stelle zuweist, wo Göttliches nnd Menschliches am Unmittelbarsten ineinander greifen. So werde (meinte Strauss) der Stifter des Christenthums aus der einsamen Höhe seiner Einzigkeit und ausschliesslichen Stellung befreit und mit einem Kranze von Heiligen umgeben, nur dass diese freilich nicht lauter kirchliche Heilige seien; sondern wie in der Hauskapelle des Kaisers Alexander Severus neben den Standbildern Christi nnd Abrahams auch das des Orpheus sich befand, so gehe die Richtung der Zeit dahin, die Offenbarung Gottes in allen denjenigen Geistern zu verehren, welche belebend und schöpferisch auf die Menschheit eingewirkt haben. — Dass die literarische Musse, in welcher Strauss neben den „friedlichen Blättern" ein zweites in die Entwickelung der Theologie mächtig einschneidendes streng wissenschaftliches Werk vorbereitete, durch kein ihm übertragenes Amt gestört werde, dafür hatten mittlerweile die „Züricher Frommen" gesorgt. Die Züricher Regierung hatte den Verfasser des kritischen Lebens Jesu 1839 als Professor der Dogmatik und Kirchengeschichte an die dortige Universität berufen; aber ein durch einen fanatischen Pfarrer organisirter Bauernaufstand vertrieb die freisinnige Regiernng und setzte eine andere ein, welche den kanm bernfenen wegen „Untauglichkeit" wieder in Ruhestand zu setzen für gerathen fand. Während dieser durch die Religionsgefahr veranlassten tumultuarischen Ereignisse hatte in Zürich die 26jährige Sängerin Agnes Schebest aus Wien gastirt, deren Bekanntschaft Strauss dort machte und bald darauf sich mit ihr verheirathete. Freilich that die Ehe des Gelehrten mit der gefeierten Künstlerin, des Ketzers mit der frommen Katholikin nicht lange gut und wurde bald nach der Geburt einer Tochter wieder aufgelöst. Die Geschiedene hat in ihren Memoiren „Aus dem Leben einer Künstlerin" (1857) diese Episode ihres Lebens, die sich an ihr Züricher Gastspiel knüpfte, mit keinem Worte erwähnt. Das zweite Hauptwerk von Strauss

erschien unter dem Titel: „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt" (1840 und 41, in zwei Bänden). Es soll eine Kritik der Dogmen am Faden ihrer geschichtlichen Entwickelung geben, und zwar diejenige Kritik, welche sich im Laufe der Jahrhunderte objectiv vollzogen habe, damit daraus eine Uebersicht über den dogmatischen Besitzstand unserer Tage und eine genaue Einsicht gewonnen werde, wie sich die Activa zu den Passiva verhalten, um dann das schmale übrig gelassene Stück Landes um so emsiger anzubauen, den mässigen Rest des Besitzes um so sorgfältiger zu Rathe zu halten. Indem der Kritiker der Entstehung und Ausbildung jedes einzelnen kirchlichen Dogma Schritt für Schritt folgt, sucht er darin zugleich die Keime des Verfalls aufzuzeigen und auch die allmälige Auflösung des Dogma durch alle Stadien ihres Verlaufs zu verfolgen. Was aus diesem Process als dermaliger Besitzstand und zugleich als des Kritikers eigne Ueberzeugung übrig bleibt, ist in folgenden Sätzen enthalten: Wer den Geist nicht in sich hat, der hat ihn ausser sich; wer sich nicht aus sich selbst zu bestimmen vermag, der sucht die Bestimmung bei einer Autorität; wer zum Vernunftglauben noch nicht reif ist, der bleibt beim Offenbarungsglauben. Dem gemeinen Vorstellen erscheint die Welt als ein Aggregat einzelner, gegen einander zufälliger Dinge und weiter hinauf Gesetze; das begreifende Erkennen negirt diese Dinge als für sich bestehende Einzelheiten und steigt zur allgemeinen Einheit auf, welche dieselben ebensosehr aus sich heraus, wie in sich zurückversetzt, d. h. sich zu ihnen als die Substanz zu den Accidenzien verhält. Das Denken kann sich nur darin befriedigen, dass es den ganzen Standpunkt einer ausserhalb der Natur entworfenen und ihr von aussen eingepflanzten Zweckmässigkeit verlassend, die Idee des Lebens als den sich von innen heraus seine Mittel schaffenden, sich selbst verwirklichenden Zweck begreift. Gott ist das Sein in allem Dasein, das Leben in allem Lebendigen, das Denken in allem Denkenden, der Geist in allen Geistern, die allgemeine sittliche Weltordnung; Gott ist nicht eine Person neben oder über andern Personen; die Persönlichkeit ist nicht die Einzelpersönlichkeit Gottes, sondern Allpersönlichkeit, das Unendliche, sich selbst in den persönlichen Geistern, den Menschen, Personificirende. Die Materie, als das unmittelbare Dasein der göttlichen Idee, kommt in aufsteigenden Stufen zuerst als Leben in der Natur, dann als Geist im Menschen und in diesem mit dem Verlaufe seiner geschichtlichen Entwickelung immer vollständiger zu sich selbst. Die Weltregierung ist die den Kräften und Verhältnissen der Welt selbst inwohnende Gesetzmässigkeit und Vernunft. Die Entwickelung des Menschengeschlechts verläuft im Grossen seinem Begriffe gemäss, und die Zufälligkeit des einzelnen Thuns und des natürlichen Geschehens gleicht sich immer wieder zur allgemeinen Nothwendigkeit aus. Die diesseitige Gegenwart ist das All und Eine der Philosophie, deren Thun durch die ganze Glaubenslehre hindurch Nichts anders ist, als alle Formen des Jenseits auf die der diesseitigen Gegenwart zurückzuführen und mit dem Inhalte von jenem diese zu erfüllen, dadurch aber alle Entfremdung aufzuheben und den Geist ihm selber gegenwärtig zu erhalten. Auch die Unsterblichkeit ist nicht als etwas erst Zukünftiges, sondern als gegenwärtige Qualität des Geistes zu fassen, als seine innerst-eigne Kraft, sich über das Endliche hinweg zur Idee zu erheben. Das Schleiermacher'sche Wort, mitten in der Endlichkeit Eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig zu sein in jedem Augenblicke, ist Alles, was die moderne Wissenschaft zu sagen weiss. Das Jenseits ist zwar in Allem der Eine, in seiner Gestalt aber als Zukünftiges der letzte Feind, welchen die speculative Kritik zu bekämpfen und wo möglich zu überwinden hat. —

Mit der Kritik des Lebens Jesu und der kirchlichen Dogmatik hatte der Junghegelianer Strauss eigentlich schon im Jahr 1841 seine kritisch-philosophische Lebensaufgabe erfüllt. Was er in den ihm noch weiter beschiedenen dreiunddreissig Lebensjahren literarisch hervorgebracht und veröffentlicht hat, ist für die Geschichte der Philosophie ohne besondere Bedeutung gewesen, wie schätzbar auch seine späteren Arbeiten sonst für die Literaturgeschichte der letztverflossenen Jahrzehnte dadurch gewesen sein mögen, dass er in denselben eine grosse Gabe der Anempfindung und Aneignung weiter fortgeschrittenen Standpunkte und ein glückliches Talent offenbarte, den herrschenden Zeitbewegungen einen treffenden und glänzenden Ausdruck zu geben. Ueber der epochemachenden Bedeutung von L. Feuerbach's „Wesen des Christenthums" trat die Leistung von Strauss als eine blosse Durchgangsstufe im Befreiungsprocesse des Menschengeistes in den Hintergrund, und Strauss selbst konnte nichts Besseres thun, als sich in seinen beiden nächsten kleinen Schriften: „Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren oder Julian der Abtrünnige" (1847) und: „Der politische und theologische Liberalismus (1848) auf den Standpunkt des Feuerbach'schen Naturalismus und Humanismus zu stellen. In ersterm Schriftchen wird am Faden einer Charakteristik des Kaisers Julian als eines Romantikers mit feiner Ironie und Satyre

die christlich-politische Romantik der Gegenwart treffend gegeisselt. Wir kennen (sagt er) diese Verquickung des Alten und Neuen zum Behufe der Wiederherstellung oder bessern Conservirung des Erstern, vorzugsweise auf dem religiösen, doch auch auf andern Gebieten aus unserer nächsten Nähe gar wohl und sind gewohnt, sie Romantik zu nennen. So hat man romantische Dichter jüngst diejenigen genannt, welche die verblichene Mährchenwelt des mittelalterlichen Glaubens als tiefste Weisheit poëtisch zu erneuern strebten; philosophische Romantiker sind uns jene, welche der kritisch entleerten Philosophie den Inhalt, den sie denkend nicht zu produciren wissen, durch phantastisches Einmengen religiösen Stoffes zu verschaffen suchen; der romantische Theologe (und dies sind sie heutzutage alle) bemüht sich durch philosophische und ästhetische Zuthaten den abgestorbenen theologischen Kohl wieder geniessbar und verdaulich zu machen; romantische Politiker sehen in der Wiedererweckung des mittelalterlichen Feudal- und Ständewesens das einzige Heilmittel für den modernen Staat; ein romantischer Fürst endlich wäre derjenige, welcher wie Julian in den Vorstellungen und Bestrebungen der Romantik aufgenährt, dieselben durch Regierungsmaassregeln in die Wirklichkeit überzusetzen den Versuch machte. Die geschichtlichen Stellen, wo Romantik und Romantiker aufkommen können, sind solche Epochen, wo einer altgewordenen Bildung eine neue gegenübersteht, welche noch unfertig und unausgebildet, im Vergleich mit den entwickelten Positionen von jener, als negativ erscheint. Als Altes und Neues, als Positives und beziehungsweise Negatives, wie jetzt Christenthum und freier Humanismus, standen sich zu Julian's Zeiten Heidenthum und Christenthum gegenüber. Denn (so heisst es in der andern kleinen Schrift „Der politische und theologische Liberalismus") die Fortbildung des Christenthums zum reinen Humanismus oder vielmehr die Herausbildung des letztern aus dem gesammten Boden der modern europäischen Cultur, in welcher das Christenthum nur einen Bestandtheil ausmacht, ist der einzige Weg, um über den Gegensatz von Katholicismus und Protestantismus hinauszukommen. Und eingepflanzt im Jugendunterricht, gepflegt im Staatsleben und durch Kunst und Wissenschaft gefördert, wird die Erkenntniss vom Wesen des Menschen, die Erkenntniss dessen, was der Mensch ist, was ihm ziemt, was ihn glücklich oder unglücklich macht, was er zu tragen und wessen er sich zu getrösten hat, ein nicht verächtlicher Pilot durch das Leben und der des zu sich selbst gekommenen Menschen, des Deutschen, einzig würdige Führer sein.

Nachdem Strauss sich im Jahr 1848 mit einigen Wahlreden, die er unter dem Titel „Sechs theologisch-politische Volksreden" auch im Druck veröffentlichte, als Candidat für das deutsche Parlament in Ludwigsburg aufgestellt hatte, durch die Würtemberger Frommen zum Fall gebracht worden war, wurde er in den Würtembergischen Landtag gewählt, in welchem er mit den Conservativen gegen die Juden-Emancipation stimmte und auf ein Misstrauensvotum seiner Wähler schon im December sein Mandat niederlegte. Er siedelte nach München über und lebte später abwechselnd in Heilbronn, Heidelberg, Bonn, Darmstadt, zuletzt in seiner Vaterstadt Ludwigsburg. In seiner schriftstellerischen Thätigkeit warf er sich nunmehr mit Glück und Geschick auf das Gebiet der literarischen Biographie. Zunächst erschien „Chr. Fr. D. Schubart's Leben in seinen Briefen" (1849, in zwei Bänden); darauf folgte: „Christian Märklin, ein Lebens- und Charakterbild aus der Gegenwart" (1851) und „Leben und Schriften des Dichters und Philologen Nikolaus Frischlin, ein Beitrag zur Culturgeschichte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts" (1855, in zwei Bänden. Zuletzt erschien: „Ulrich von Hutten" (1858—60, in drei Theilen; 2. Auflage in Einem Bande, 1870), und „H. S. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" (1862). In seiner Vorrede zum „Hutten" hatte der theologische Kritiker die Gelegenheit wahrgenommen, nach fast zwanzigjährigem Schweigen wieder einmal sein Herz wider „die Herren vom Kirchenregiment" und über „das neukirchliche Unwesen" auszuschütten. Ist doch Hutten nicht todt. „Seine Pfeile (sagt Strauss) sind unsterblich, und wo immer in deutschen Landen gegen Verfinsterung und Geistesdruck, gegen Pfaffen- und Despotenthum eine Schlacht gewonnen wird, da ist Hutten's Geschoss dabei gewesen." Nachdem er die heutige Kirche und Theologie mit einem hohlen Baume verglichen hatte, um dessen Aeste man plumpe Klammern legt, die, wenn der Sturm kommt, den Fall des Baumes nur beschleunigen können; fragt er: „Warum nicht gegenseitig bekennen, dass man in den biblischen Geschichten nur noch Dichtung und Wahrheit, in den kirchlichen Dogmen nur noch bedeutsame Symbole anerkennen kann, dass man aber dem sittlichen Gehalte des Christenthums, dem Charakter seines Stifters, so weit unter dem Wundergehäuse, in das ihn seine ersten Lebensbeschreiber gesteckt hatten, die menschliche Gestalt noch zu erkennen ist, mit unveränderlicher Verehrung zugethan bleibt? Doch ob wir uns dann noch Christen nennen dürfen? Ich weiss es nicht; aber kommt es denn auf den Namen an? Halten wir nur fest an den sittlichen Wahrheiten des Christenthums und haben Achtung für die Hüllen, unter denen sie

der Menschheit zuerst zum Bewusstsein gekommen sind, und Schonung derer, die diese Hüllen noch nicht missen mögen. Sperrt man nur den Geist nicht gewaltsam ab, zwingt man nur Niemand zum Lügen und Heucheln, so wird schon Alles von selbst werden. Immer mehr sehen wir ja die phantastische Strahlenbrechung schwinden, die der Menschheit, was sie stets nur aus sich selber schöpfte, als von aussen kommende Offenbarung vorspiegelte. Wem es gelingen wird, aus dem begriffenen Wesen des Menschen in seinen natürlichen und geselligen Verhältnissen Alles, was ihm obliegt, was ihn erhebt und beruhigt, vollständig und sicher abzuleiten und dies fasslich und ergreifend für Alle darzustellen, der wird die Geschichte der Religion beschliessen. Unsere klassischen deutschen Dichter sind allem Positiven in der Religion entwachsen; sie kennen keine Offenbarung, als die im Gemüth, in der Natur und in der Geschichte, kein Wunder als die Naturgesetze selbst, kein Heil und keine Versöhnung, als die sich der menschliche Geist in sich durch Läuterung, durch Entsagung und durch Liebe schafft." — Als der Pariser Akademiker Ernst Renan in seinem Buche „*Vie de Jésus*" (1862) Miene gemacht hatte, Frankreichs David Friedrich Strauss zu werden, wurde der deutsche Kritiker des Lebens Jesu an die vor mehr als einem Vierteljahrhundert ausgeführte That seiner Jugend gemahnt und liess deren Ergebniss in einer verkürzten Umarbeitung unter dem Titel „Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet" (1864) erscheinen. Da er hierdurch wieder in das theologisch-kritische Fahrwasser gekommen war, so trat er gegen das aus Schleiermacher's Vorlesungen herausgegebene „Leben Jesu" mit der Schrift „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte" (1865) und gegen das vom Heidelberger Theologen Schenkel veröffentlichte „Charakterbild Jesu" mit der Schrift „Die Halben und die Ganzen" (1866) hervor. Zu den bereits im Jahre 1862 gesammelten Aufsätzen: „Kleine Schriften biographischen, literarischen und kunstgeschichtlichen Inhalts" kam eine neue Folge „Kleine Schriften" (1866) hinzu. Seine letzte biographische Studie „Voltaire; sechs Vorträge" (die er ursprünglich der damaligen Prinzessin, jetzigen Grossherzogin Alice in Darmstadt gehalten hatte) wurde 1870 im Druck veröffentlicht. Von der harmlosen Freude an künstlerischem Gestalten, der er sich in seinem „Gutten" und „Voltaire" hingegeben hatte, kehrte er schliesslich in seiner Heimath Ludwigsburg zu seinem eigentlichen Berufe, der schonungslos zersetzenden Kritik, nochmals zurück in seinem literarischen Vermächtnisse an das deutsche Volk, welches unter dem Titel: „Der alte und der neue Glaube; ein Bekenntniss" (1872) erschien, im Jahre 1873 die sechste Auflage erlebte und jetzt in stereotypirter achter Auflage vorliegt. Er zieht darin das bündige Facit seiner Lebensüberzeugungen, mit welchen der seit Monaten an einem schmerzlichen Magenleiden Darniederliegende 1874 in Ludwigsburg in's Grab sank. Sind wir noch Christen? fragt er zuerst, und die Antwort, die er in seinem und im Namen aller auf dem Boden der „modernen Weltanschauung" Stehenden, giebt, lautet offen und ehrlich: Wir sind keine Christen mehr! Haben wir noch Religion? fragt er sodann und sucht nach Feuerbach's Vorgange den Ursprung der religiösen Vorstellungen aus der Furcht abzuleiten. Später will sich der Mensch nicht blos gegen Andere, sondern auch sein höheres Streben gegen seine eigne Sinnlichkeit schützen, indem er hinter die Forderungen seines Gewissens eine gebietende Gottheit stellt. Da es keine zwingende Beweise für das Dasein Gottes und für die Unsterblichkeit des Menschen giebt, so besteht die Religion in uns nicht mehr im Glauben an Gott und Unsterblichkeit, sondern ihr Wesen ist ein Erkennen der Welt und ein daraus quellendes Abhängigkeitsgefühl vom All, ein Erkennen, dass die Hervorbildung des Höhern aus dem Niedrigen, des Milden aus dem Rohen das Vernünftige und Gute in der Welt ist. Im dritten Abschnitte wird gefragt: Wie begreifen wir die Welt? Die Antwort ist die gedrängte und lebendige Schilderung einer aus der Kant-Laplace'schen Theorie von der Weltentstehung und aus den Ideen und Lehren Darwin's aufgebauten geschlossenen Weltanschauung, in welcher an die Stelle der Menschwerdung Gottes die des Affen tritt, die Seele als nicht vom Leibe Verschiedenes erscheint und an die Stelle eines in der Welt waltenden Zweckes die blindwirkenden Naturkräfte treten. Um nun im Stillen dahin zu wirken, dass sich aus der unvermeidlichen Auflösung des Alten in Zukunft ein Neues von selber bilde, giebt der Verfasser im vierten Abschnitte zur Beantwortung der Frage: wie ordnen wir unser Leben? eine allgemeine, aus den Gedanken Feuerbach's aufgebaute, naturalistische Grundlegung der Ethik. Aus der Geselligkeit und deren Bedürfnissen werden die ersten Grundtugenden abgeleitet und dann mit dem Mitgefühle die Idee der Gattung verbunden, nach welcher sich der freie und vernünftige Mensch im sittlichen Handeln bestimmt. Vergiss (sagt Strauss) in keinem Augenblicke, das alle Andern ebenfalls Menschen, d. h. bei allen besondern Verschiedenheiten dasselbe sind, wie Du, mit gleichen Ansprüchen und Bedürfnissen, wie Du selber. Des Menschen Bestimmung ist, sich in dieser Welt durch Arbeit und gesellschaftliche

Ordnung zweckmässig einzurichten und durch Kunst und Wissenschaft nach Veredlung seines Wesens und nach feinern geistigen Genüssen zu streben. Der alte Kirchenglaube ist eine ausgefahrene Strasse, und alle Mühe und Kosten, die noch auf deren Aufbesserung verwandt werden, müssen vergeudet und verloren heissen, während der „neue Glaube“ die Weltstrasse der Zukunft ist. — Dem gegenüber gaben berufene und unberufene Vertreter der alten Weltanschauung die Erklärung zu Protokoll, dass die von Strauss vorgetragene neue Weltanschauung jeder haltbaren philosophischen Begründung entbehre und dessen letzte Schrift eine philosophische Bankerott-Erklärung ihres Verfassers sei.

G. Reuschle, Philosophie und Naturwissenschaft; zur Erinnerung an D. Fr. Strauss (1874).

E. Zeller, David Friedrich Strauss in seinem Leben und in seinen Schriften geschildert (1874).

C. Schlottmann, D. Fr. Strauss als Romantiker des Heidenthums (1876).

Stutzmann, Johann Josua, war 1777 zu Friolsheim (in Würtemberg) geboren, eine Zeit lang Privatdocent in Göttingen und Heidelberg, hielt sich dann als Privatgelehrter in Bamberg und Würzburg und als Zeitungsredacteur in Cannstadt auf und starb 1816 als Gymnasiallehrer in Erlangen, wo er daneben auch Privatdocent für Philosophie und Philologie gewesen war. Ausser Beiträgen zu verschiedenen Zeitschriften und einer Ausgabe von Platon's Republik (griechisch-deutsch, 1807) hatte er zunächst im Jahre 1804 zwei Schriften religionsphilosophischen Inhalts unter dem Titel „Betrachtungen über Religion und Christenthum“ und „Systematische Einleitung in die Religionsphilosophie“ (erster und einziger Band) veröffentlicht, worin er sich, obwohl im Wesentlichen auf dem Standpunkte des Identitätssystems stehend, doch bereits zu Fichte's späterer Lehre neigt. Seiner „Philosophie des Universums als Organisation des gesammten Wissens“ (1806) war vorgeworfen worden, sie sei aus Schellings Vorlesungen vom Jahre 1804 bis 1805 entlehnt, während er thatsächlich in vielen Punkten von Schelling abweicht und gegen denselben polemisirt. Er hatte darin nur zu zeigen versucht, dass die Philosophie nicht in Natur-, Ideal- und Kunstphilosophie auseinandergelegt werden müsse, sondern dass in jedem dieser Gebiete vielmehr das ganze Universum, jedesmal von verschiedenen Seiten zu betrachten sei. Im Allgemeinen aber hält er dafür, dass die Philosophie über die Sprache nicht hinausgehe und über die unendliche Vernunft, welche gegensatzlose reine Contemplation sei, sich nicht weiter reden lasse. Das Streben, den Standpunkt des Identitätssystems mit der spätern Lehre Fichte's zu vermitteln, zeigt sich auch in den beiden letzten Schriften, die Stutzmann veröffentlicht hat, nämlich in der „Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1808) und in den „Grundzügen des Standpunktes, Geistes und Gesetzes der universellen Philosophie“ (1811).

Suabedissen, David Theodor August, war 1773 zu Melsungen in Niederhessen geboren, hatte 1789—93 zu Marburg Philosophie und Theologie studirt, einige Zeit als Hauslehrer gewirkt, dann eine Stelle als Repetent in Marburg bekleidet, war seit 1800 als Lehrer der Philosophie am Lyceum zu Hanau, seit 1805 als Lehrer an einer Erziehungsanstalt in Lübeck, seit 1812 als Lehrer am Lyceum in Cassel thätig, wurde 1815 Lehrer des damaligen Kurprinzen Friedrich Wilhelm und 1822 ordentlicher Professor der Philosophie in Marburg, als welcher er 1835 starb. In seinen philosophischen Anschauungen war er von Kant und Reinhold ausgegangen und in dieser Richtung waren die beiden von ihm im Jahr 1808 veröffentlichten Preisschriften abgefasst: „Resultat der philosophischen Forschungen über die Natur der menschlichen Erkenntniss von Platon bis Kant“ und „Ueber die innere Wahrnehmung“. Obwohl er weiterhin sich auch von Schelling angeregt zeigt, ging er doch vorzugsweise im Sinn und Geiste von Fr. H. Jacobi darauf aus, eine Versöhnung der Gegensätze durch Gemüth und Leben zu finden, indem ihm die Philosophie als Wissenschaft vom Leben des Menschen gilt, sowohl vom Leben desselben an sich, als in seinen Verhältnissen zu Andern, wie zur Welt und zu Gott, sodass ihm die Selbsterkenntniss als Mittelpunkt des philosophischen Wissens erscheint. Auf diesem Boden sich bewegend erscheinen seine fernern Schriften als Ausdruck tiefer und reicher Lebenserfahrung. Das dreibändige Werk „Betrachtung des Menschen“ (1815—18) umfasst so ziemlich das gesammte geistige und leibliche Leben des Menschen. Ausserdem hat er noch veröffentlicht: Philosophie der Geschichte (1821), Zur Einleitung in die Philosophie (1827), Vom Begriffe der Psychologie und ihrem Verhältniss zu den verwandten Wissenschaften (1829), Grundzüge der Lehre vom Menschen (1829) und Grundzüge der philosophischen Religionslehre (1831).

E. Platner, Zur Erinnerung an D. Th. Suabedissen. (1835).

Suarez, Franz, war 1548 aus vornehmer Familie in Granada geboren und hatte zuerst in Salamanca Rechtswissenschaft studirt. Nachdem er in den Orden Jesu eingetreten war, warf er sich mit Eifer auf Theologie und Philosophie, lehrte in Segovia, Rom, Alcala, Salamanca und zuletzt an der hohen Schule zu Coimbra. Er starb 1617

in Lissabon mit dem Ruhme, die Scholastik des Mittelalters mit grossem Scharfsinn und Geschick in die Neuzeit hinübergeführt zu haben. Ausser seinem berühmten Commentar über die „*Summa*“ des Thomas von Aquino, an dessen Lehre er sich im Wesentlichen anschloss, während er die Scholastiker Duns Scotus und Wilhelm von Occam bekämpfte, hat er ausserordentlich viele theologische Schriften (seine „*Opera*“ füllen nämlich in der Venetianer Ausgabe von 1740 nicht weniger als 23 Folianten), aber auch manche philosophische Schriften verfasst, unter welchen seine Schrift „*De anima*“ und seine „*Disputationes metaphysicae*“ (1619, in 2 Bänden) die Grundzüge seiner Anschauungen enthalten, die sich im Wesentlichen auf der Bahn der Lehre des Thomas von Aquino bewegen. Im menschlichen Erkenntnissvermögen ist der auf das Sinnliche gerichtete Sinn wesentlich von dem auf das Uebersinnliche gerichteten Verstande zu unterscheiden. Nach diesen beiden verschiedenen Erkenntnissquellen muss auch hinsichtlich des Bildes der erkannten Gegenstände zwischen sensibler und intelligibler „Species“ unterschieden werden. Der Verstand ist theils ein thätiger, theils ein blos möglicher. Der thätige Intellect hat zunächst bei der sinnlichen Erkenntniss die Function, den zu erkennenden Gegenstand als eine intelligible Species im möglichen Verstande abzubilden, sobald er durch die sinnliche Vorstellung des Gegenstands dazu determinirt wird. Er erkennt zunächst die Einzeldinge und erst durch diese das Allgemeine oder die Natur und Wesenheit der Dinge. Als physisches Allgemeines (*universale*) ist das Allgemeine in den Dingen gegenwärtig, als metaphysisches wird es vom Verstande in der Form der Allgemeinheit abstract gedacht, als logisches Allgemeines wird es vom Verstande auf das Einzelne zurückbezogen und angewandt. Eine Erkenntniss der unkörperlichen Substanzen ist auf natürlichem Wege nicht möglich; denn unser Verstand fasst die intelligible Species nur durch Abstraction aus der sinnlichen Species. Dass Gott und was Gott ist, können wir aus der geschöpflichen Welt erschliessen, wenn auch nicht das ganze Wesen und die ganze Kraft Gottes uns vor Augen stellen. Weit unvollkommener dagegen ist unsere Erkenntniss der übrigen geistigen Substanzen. Gegenstand der Metaphysik ist das wirklich Seiende, welches sie nach seinen allgemeinen Bestimmungen und letzten Gründen zu erkennen hat, um die Weisheit zu erringen. Zu den Bestimmtheiten (*passiones*) des seienden Wirklichen gehört zunächst das ungetheilte transscendentale Einssein des Seienden und zwar als individuelle, formale und universale Einheit. In der unmittelbaren Wirklichkeit giebt es nur individuelle Wesen, von deren numerischer Einheit die formale oder Wesens-Einheit jedes einzelnen Dings zu unterscheiden ist, die demselben unabhängig von unserm Denken zukommt, während dagegen die universale Einheit mehrerer Dinge nur das Werk des Verstandes ist. Die zweite Bestimmtheit alles Seins ist das Wahre oder die Intelligibilität des Seienden als mit seinem Wesen oder Einssein untrennbar verbunden, aber zugleich auf den göttlichen wie auf den geschaffenen Verstand bezogen. Ebenso ist das Gutsein mit dem Ding untrennbar verbunden, als seine mit den andern Dingen zusammenstimmende Vollkommenheit. Die erste Materie liegt als materielle Ursache allen materiellen Dingen zum Grunde; ebenso die formale Ursache als substantielle Form, welche letztere in wirklicher Einheit mit der Materie der Dinge besteht, wodurch sie als wirkende Ursache thätig ist. Diese aber fordert, wenn sie nicht blind wirken soll, nothwendig einen Zweck, um dessen willen sie thätig und der ihr durch die höchste, ungeschaffene oder erste Ursache (Gott) gesteckt ist. Für das Dasein Gottes als des nothwendig durch sich seienden Wesens, welches in allen Dingen und durch alle Dinge wirksam ist, sucht nun Suarez einen zwingenden Beweis aus dem Satze „*Omne quod fit, ab alio fit*“ (Alles was geschieht, geschieht von einem Andern) zu führen und leitet dann aus dem Wesen Gottes die Eigenschaften desselben ab. In der Reihe der intellectiven Wesen nimmt die Seele die unterste Stufe ein und ist als Form und Thätigkeitsprinzip des Körpers an diesen gebunden, kommt also nur innerhalb des organischen Lebens vor und ist als der substantielle Act oder die substantielle Form des Leibes zu bestimmen. In der Pflanze tritt sie als vegetative, im Thier als sensitive, im Menschen erst als intellective oder vernünftige Seele auf. Als solche erkennt sie sich jedoch nach ihren Vermögen und ihrer Haltung nicht durch ihre eigne Substanz, sondern nur durch ihre Thätigkeiten, in denen sich ihr Wesen offenbart. Als geistige Substanz aber ist sie vermöge ihrer einfachen, unkörperlichen Natur auch unvergänglich und unsterblich. Neben dem metaphysischen Beweise ihrer Unsterblichkeit ist aber der moralische Beweis daraus zu führen, dass aus dem Streben nach der Glückseligkeit, die dem Menschen als Ziel gesteckt ist, die Nothwendigkeit eines jenseitigen Lebens folgt. Von der Wesenheit der Seele sind ihre Vermögen nach den besondern Objecten, auf welche sie gerichtet sind, gewissermaassen als besondere Ausstrahlungen der Seele, reell unterschieden. Den äussern Sinnen steht der innere Sinn gegenüber, der nach verschiedenen Richtungen als Gemeinsinn, als Phantasie, als Schätzungsvermögen, als Gedächtniss und Besinnungskraft auftritt. Ueber diesen Thätigkeiten steht der Intellect als möglicher, wie

als thätiger Verstand. Dem doppelten Erkennen entspricht auch ein doppeltes, nämlich sinnliches und intellectives, Begehren. Letzteres ist der eigentliche Wille, dessen Gegenstand das geistig Gute ist. Ueber die Affecte und Bestimmtheiten des sinnlichen Begehrungsvermögens vermag der Wille nur vermittelst der Vernunft zu herrschen. Im Unterschied vom Verstande, welcher von Natur dazu bestimmt ist, dem Wahren beizustimmen und das Falsche abzuweisen, ist der Wille frei und wird in seinem Handeln weder durch äussere, noch durch innere Nothwendigkeit bestimmt, sondern ist als Herr seiner Handlungen der Urheber der intellectuellen wie der moralischen Tugenden.

K. Werner, Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. (1861).

J. Revius, Suarez repurgatus sive syllabus disputationum metaphysicarum Francisci Suarez (1643) trat als Gegner desselben auf.

Sura, Licinius, war ein Freund des jüngern Plinius, welcher an ihn zwei Briefe (den 30. des vierten und den 27. des siebenten Buchs seiner Briefe) richtete, aus denen zu schliessen ist, dass sich Sura zur akademischen Skepsis neigte.

Suso, Heinrich, war 1300 in Schwaben geboren und stammte aus dem damals in Ueberlingen nnd Constanz blühenden alten und vornehmen Geschlechte derer vom Berg oder Bergen und Seussen, hatte in Constanz seine Bildung erhalten und war in seinem 18. Lebensjahre in den Dominikanerorden getreten. Nachdem er den „süssen Trank“ des „hohen und heiligen Meisters Eckart“ (siehe diesen Artikel) genossen hatte, nannte er sich nach dem Familiennamen seiner Mutter Seuss oder Süss, welcher latinisirt zu Suso wurde. Nachdem er seine Lehre, deren Mittelpunkt die Verherrlichung der „Minne“ bildete, theils als Wanderprediger, theils in Schriften vorgetragen hatte, wurde er später von seinen Verehrern als „*Amandus*“ (der Liebenswürdige) bezeichnet. Er starb 1365 zu Ulm im Kloster seines Ordens. Der Mittelpunkt der auf dem Boden der Mystik Eckart's erwachsenen Lehre dieses tiefsinnigen und gedankenreichen Mystikers bildet die Liebesverschmelzung der sehnsüchtigen Seele in Gott. Die Meister sprechen (so lehrt er), Gott habe kein Wo, er sei Alles in Allem; nun thu' deine innern Ohren auf! Dieselben Meister sprechen auch in der Kunst Logica, man komme etwa in die Kundschaft eines Dings von seines Namens wegen und spricht ein Lehrer, dass der Name „Wesen“ der erste Name Gottes sei. Zu dem Wesen kehre deine Augen in seiner lautern blossen Einfältigkeit, dass du fallen lassest dies und jenes theilhaftige Wesen. Nimm allein Wesen an sich selbst, das unvermischt sei mit Nichtwesen; denn das Nichtwesen läugnet alles Wesen; ebenso thut das Wesen an sich selbst, das läugnet alles Nichtwesen. Ein Ding, das noch werden soll oder gewesen ist, das ist jetzt nicht in wesentlicher Gegenwärtigkeit. Nun kann man vermischtes Wesen oder Nichtwesen nicht anders erkennen, denn mit einem Gemerk des alligen Wesens. Denn so man ein Ding will verstehen, so begegnet der Vernunft zuerst Wesen und das ist ein alle Dinge wirkendes Wesen, das alle zertheilte Wesen erhält mit seiner Gegenwärtigkeit. Und dieses Wesen ist Gott, das von Niemand ist und nicht Vor oder Nach, und das keine Wandelbarkeit hat weder von innen, noch von aussen, weil es ein einfältiges Wesen ist, das allerwirklichste, das allergegenwärtigste, das allervollkommenste, in dem nicht Gebrechen, noch Anderheit ist, weil es ein einfältiges Ein ist in einfältiger Blosheit. Und diese Wahrheit ist also kundlich in erleuchteten Vernunften, dass sie kein Anderes mögen gedenken; denn Eines beweiset und bringt das Andere. Und dieses lautere, einfältige Wesen ist die oberste Sache aller sächlichen Wesen und von einer besondern Gegenwärtigkeit. So umschliesst es alle zeitliche Gewordenheit als ein Anfang und ein Ende aller Dinge. Es ist allzumal in allen Dingen und ist allzumal ausser allen Dingen. Ich heisse das eine florirende Vernünftigkeit, so der Mensch von innen geräumt wird von sündlicher Grobheit und gelöst wird von anhaftenden Bilden und sich fröhlich umschwingt über Zeit und Ort, an die er gebunden war, dass er seines natürlichen Adels nicht gebrauchen konnte. So sich dann das vernünftige Auge aufzuthun beginnt und der Mensch einer andern bessern Lust kostet, die da liegt am Erkennen der Wahrheit und am Genusse göttlicher Seligkeit, an dem Einblick in das gegenwärtige Nun der Ewigkeit, und die geschaffene Vernünftigkeit beginnt, einen Theil der ewigen ungewordenen Vernünftigkeit zu verstehen in sich selbst und in allen Dingen; so geschieht dem Menschen etwa wunderlich, so er sich selbst des Ersten ansieht, was er zuvor war und was er nun ist und er findet, dass er zuvor wie ein Armer, Gottloser, Dürftiger, der zumal blind und ihm Gott fern war; aber nun so dünkt ihm, dass er voll Gottes sei und dass Gott und alle Dinge ein ewiges Ein seien, und er wird in seinem Gemüthe florirend wie ein aufgährender Most, der noch nicht zu sich selber gekommen ist. Des Geistes Vernichtung und Vergangenheit in die Gottheit und aller Adel und Vollkommenheit ist nicht zu nehmen nach Verwandlung seiner selbst Geschaffenheit in das, dass er Gott sei und es nur der Mensch nach seiner Grobheit nicht erkenne, oder dass er Gott werde und seine eigne Wesenheit zu nichte werde. Sondern es liegt an der Entgehung und Verachtung seiner selbst: der Geist vergeht

sich ordentlich, Gott ist ihm alle Dinge, und alle Dinge sind ihm gleichsam Gott geworden; denn ihm antworten alle Dinge in der Weise, wie sie in Gott sind, und bleibt doch ein jeglich Ding, was es ist in seiner natürlichen Wesenheit. Kannst du mit einem geläuterten Auge schauen des obersten Gutes lauterste Gütigkeit, die da ist in ihrem Wesen ein gegenwärtlich wirkender Anfang, sich selbst natürlich und minniglich zu minnen; so siehst du die überschwenkende, übernatürliche Entgiessung des Wortes aus dem Vater, von dessen Gebären und Sprechen alle Dinge hervorgesprochen und gegeben werden und siehst auch in dem obersten Gut und der höchsten Entgossenheit von Noth entspringen die göttliche Dreifaltigkeit: Vater, Sohn, heiligen Geist. Wie aber der göttlichen Personen Dreifaltigkeit möge bestehen in eines Wesens Einigkeit, kann Niemand mit Worten vorbringen. Herr, du weisst, dass rechte inbrünstige Minne nicht Zweiheit mag erleiden. Darum begehrt mein Herz, dass du eine sonderliche Minne zu mir hättest und dass deine göttlichen Augen ein sonderliches lustiges Wohlgefallen an mir hätten. Wesentlicher Lohn liegt in beschaulicher Vereinigung der Seele mit der blossen Gottheit, denn eher ruhet sie nimmer, bis sie geführt wird über alle ihre Kräfte und Mögenheit und gewiesen wird in der Personen natürliche Wesenheit und in des Wesens natürliche Blosheit; und in dem Gegenwurf findet sie dann Genüge und ewige Seligkeit, und je abgeschiedener, lediger der Ausgang, je freier der Aufgang und Eingang in den tiefen Abgrund der Gottheit, in den sie versenkt und vereint werden, dass sie nicht anders wollen mögen, denn was Gott will und dass sie dasselbe werden, was Gott ist, das heisst, dass sie selig sind von Gnaden, als er selig ist von Natur.

M. Diepenbrock, Heinrich Suso's, genannt Amandus, Leben und Schriften, mit einer Einleitung von J. v. Görres (1829).

W. Volkmann, der Mystiker Heinrich Suso (1869. Duisburger Schulprogramm).

Synesios war zu Kyrene in Nordafrika um das Jahr 375 n. Chr. geboren und ein Schüler der Philosophin Hypatia in Alexandrien. Im Jahre 397 — 98 war er vom Senate seiner Vaterstadt als Abgesandter an den Kaiser Arkadios nach Konstantinopel gesandt worden, und ist die von ihm verfasste „Rede an den Selbstherrscher Arkadios oder über das Königthum“ (griechisch und deutsch von Krabinger, (1825) noch vorhanden. Nach seiner Rückkehr lebte er in unabhängigen äussern Verhältnissen, abgesehen von einer Reise nach Athen, dem „einstmaligen Herd der Weisen“, in gelehrter Musse theils zu Kyrene, theils auf einem benachbarten Landgute, seit 404 verheirathet und in lebhaftem brieflichen Verkehr mit auswärtigen Freunden. Seine Schrift „Die Aegypter oder über die Vorsehung“ (griechisch und deutsch von Krabinger, 1835) ist ein philosophischer Roman, worin gelegentlich auch das Verhältniss der menschlichen Freiheit und der menschlichen Handlungen zur göttlichen Vorsehung und Weltregierung erörtert und eine Theodicee nach dem Vorbilde des Plotinos gegeben wird. Ohne eigentlich selbstständige philosophische Leistungen hält er sich an die neuplatonischen Anschauungen seiner Zeit und sucht in diesen Ersatz für den untergegangenen heidnischen Götterglauben. Seine Schrift „Dio“ enthält eine Vertheidigung seiner literarischen Bestrebungen gegen missgünstige Angriffe. Die Schrift „Ueber die Träume“ ist, abgesehen von eingestreuten psychologischen Bemerkungen meist culturgeschichtlichen Inhalts. Auf Zureden des Patriarchen Theophilos von Alexandrien hatte sich Nemesios taufen lassen, blieb jedoch seinen von der christlichen Lehre in einzelnen Punkten abweichenden philosophischen Anschauungen und Ueberzeugungen treu, so dass ihn der gelehrte Heineccius in seiner Abhandlung „über die halbchristlichen Philosophen“ (1714) in deren Reihe setzen mochte. Als im Jahre 409 durch den Patriarchen Theophilos von Alexandrien die Aufforderung an ihn erging, die bischöfliche Würde in Ptolemais, der Hauptstadt in der kyrenaischen Pentapolis, zu übernehmen, erklärte er sich brieflich gegen jenen zwar zur Uebernahme jener Würde nicht abgeneigt, erklärte jedoch offen, dass seine philosophischen Ueberzeugungen in vielen Punkten mit den Dogmen des Christenthums nicht übereinstimmten. Niemals könne er der Ansicht beistimmen, dass die Seele erst nach dem Körper entstehe und dass die Welt mit Allem zusammen untergehe. Die Auferstehung der Seele halte er für etwas Heiliges und Unaussprechliches, ohne jedoch den Vorstellungen des Volks beizustimmen; aber der die Wahrheit schauende philosophische Geist dürfe hier einer Nothlüge Raum geben. Wie sich das Licht zur Wahrheit verhalte, so das Auge zum Volk. Letzterem sei die Lüge nützlich und die Wahrheit denjenigen schädlich, welche ihren Blick nicht auf das an sich Seiende zu richten vermöchten. Nur wenn dies die Gesetze gestatten (erklärte er dem Patriarchen), könne er sich zur Annahme eines Priesteramtes verstehen, so dass er zu Hause philosophiren, auswärts aber sich an die Mythe halte und ohne lehrend einzuwirken, Jedem die Meinung lasse, die er einmal habe. Der Patriarch nahm an diesem offenen Bekenntniss keinen Anstoss; Synesios wurde Bischof und durfte als solcher auch sein Weib behalten, bedauerte aber später in seinen Briefen oft genug, seine philosophische Musse mit einem so sorgenvollen und beschwerlichen Berufe

vertauscht zu haben. Aus seinen noch vorhandenen „Hymnen" und einigen „Homilien" (Predigten) ist die Art zu ersehen, wie er neuplatonische und christliche Elemente zu combiniren suchte. Das Christliche erscheint darin nur als oberflächliche Färbung platonischer Anschauungen. Die Eine göttliche Quelle oder Wurzel alles Seins strahlt in dreifacher Gestalt: wo die Tiefe des Vaters ist, da ist auch der herrliche Sohn und die Weisheit, die Weltkünstlerin, die das einigende Licht des heiligen Geistes leuchten lässt. Der aus sich selbst erzeugte Vater des Seins erscheint auch als die heilige Einheit der Einheiten, welches Alles überwesentlich gebiert und aus der Einheit eine Dreiheit von Kräften hervorgehen lässt. Die mittlere Stelle zwischen Vater und Sohn nimmt der heilige Geist ein; als das Centrum des Vaters und des Sohnes hat er die verborgene Wurzel ihrer Frucht entbunden, dass der Vater in den Sohn sich ergoss. Hervorspringend bleibt der Sohn gleichwohl in dem Vater und regiert draussen das, was des Vaters ist, indem er den Welten den Reichthum des Lebens eben daher spendet, woher er ihn selber hat. Den Himmelskreis umwandelnd hält er den Lauf der Aionen zusammen und unter seinen heiligen Gesetzen weidet der glänzende Chor der Sterne in des Aethers unermesslichen Räumen. Er ist Geber der Seele und Herr des Geistes, das sichtbare Bild der intelligibeln Welt und stellt sich immer wieder in die Sphären der reinen Geister, wo die Quelle des Guten ist, der ewig schweigende Himmel.

B. Kolbe, der Bischof Synesius von Cyrene. 1850.

R. Volkmann, Synesius von Cyrene, eine biographische Charakteristik aus den letzten Zeiten des untergehenden Hellenismus. 1869.

E. Malignas, essai sur la vie et les idées philosophiques et religieuses de Synésius, évêque de Ptolémaïs. 1867.

Synkretismus, siehe Eklektiker.

Syrianos aus Alexandrien war durch Plutarchos aus Athen in die neuplatonische Lehre eingeführt worden und seit 431 n. Chr. dessen Nachfolger in der Schule zu Athen, wo Proklos sein Schüler war, der stets mit schwärmerischer Begeisterung seines Lehrers gedenkt. Syrianos hat seine Lehren fast ausschliesslich an die Erklärung aristotelischer Schriften und platonischer Dialoge geknüpft. In der aristotelischen Philosophie sieht er die beste Vorbereitung zum Studium der neuplatonischen Lehre, als deren Quelle er neben den Schriften des göttlichen Platon zugleich die homerischen Gedichte, die Pythagoräer, die orphischen Gedichte (siehe den Artikel Orphiker) und die sogenanten chaldäischen Göttersprüche betrachtete. Er starb um das Jahr 450 nach Chr. Unter seinen Schülern werden ausser Proklos noch Hermeias aus Alexandrien und dessen Gattin Aidesia genannt. Sein Commentar zur Metaphysik des Aristoteles wurde griechisch und lateinisch von Hieronymus Bagolinus (1558) herausgegeben. Den Hauptsitz der platonischen Theologie fand Syrianos im platonischen Dialoge „Parmenides", als dessen eigentliches Thema er die verschiedenen Ordnungen des Seins in ihrem Verhältnisse zum Urgrunde betrachtete. Er selbst unterscheidet vom Einen oder urgöttlichen Wesen das Intelligible oder den göttlichen Nûs als Inbegriff der ewig gedachten göttlichen (Ideen-) Welt; dann folgt die Seele, die in der Materie wirkende Form und endlich die Materie selbst. In der intelligibeln Welt unterschied er wiederum mehrere Glieder oder Stufen und stellt den Weltbildner (Dêmiûrgos) Zeus an die Spitze der übersinnlichen Welt. Die im Verstande des Weltschöpfers wirksamen Ideen fasst er als intellectuelle Zahlen. Vom Weltschöpfer wird zunächst die Seele erzeugt, an welche sich die Emanationen der sichtbaren Welt anschliessen, deren Theilwesen (Dinge) aus veränderlichen und vergänglichen Ursachen hervorgegangen sind. Die Freiheit des menschlichen Willens wird von Syrianos entschieden festgehalten, nur aber konnte diese Freiheit die Seele vor dem Eintritt in die irdische Welt nicht gänzlich bewahren. Daneben suchte sich Syrianos, als eifriger Anhänger der alten Religion und ihrer Orakel, die überlieferten Mythen durch neuplatonische Ausdeutung zurechtzulegen.

Ein jüngerer Syrianos aus Athen wird als ein Schüler des alexandrinischen Neuplatonikers Isidôros., des Nachfolgers von Marinos, genannt.

Syro (Siro) oder Scyro (Sciro) wird als ein römischer Epikuräer des letzten vorchristlichen Jahrhunderts bei Cicero erwähnt und soll der Lehrer des Dichters Vergilius gewesen sein.

T.

Tartaretus, siehe Petrus Tartaretus.

Tatianos, ein Syrer oder Assyrer von Geburt, lebte im zweiten christlichen Jahrhundert zuerst als Lehrer der Philosophie und Beredtsamkeit, war dann in Rom durch den Palästinenser Justinus, den „Märtyrer", in die christliche Philosophie eingeweiht worden und verschmolz die an Philon's, des Alexandriners, Logoslehre anknüpfenden philosophischen Anschauungen seines Meisters mit den christlichen Grundanschauungen zu einer gnostischen Lehre, worin Gott als vernünftiges Grundwesen und Allpersönlichkeit erscheint, der göttliche Logos (Sohn) als thätige Vernunft durch göttliche Mittheilung aus dem Willen Gottes wie Licht aus Licht hervortrat, um die Schöpfung der sichtbaren Welt durch den unvollkommenen Judengott und Gesetzgeber zu vermitteln. Der Sündenfall liess das Menschengeschlecht immer tiefer sinken, ohne ihm jedoch die Freiheit des Willens zu rauben. Die Erlösung des aus Leib, Seele und Geist bestehenden Menschen wird durch den auf Erden nur in einem Scheinleibe erschienenen Logos (Christus) vermittelt. Die Seele an sich ist sterblich und kann nur durch den mit ihr verbundenen Geist die Unsterblichkeit erlangen. Ausserdem trat er mit einer um 170 verfassten „Rede gegen die Hellenen" in die Reihe der christlichen Apologeten. Indem er darin mit blindem Hasse alle Bildung der Hellenen als einen Raub an der Weisheit der Barbaren bezeichnet, nennt er sich selber einen Herold der Wahrheit, der von der Höhe seine Stimme erschallen lasse: „Eure ganze Weisheit (ruft er den Hellenen zu) verdankt ihr den Barbaren, eure Beredtsamkeit ist Nichts anders, als eine Dienerin der Ungerechtigkeit und Arglist; eure Poësie besingt nur die Zwiste und Liebeshändel der Götter, um die Sitten der Menschen zu verderben, und Thoren und Heuchler sind alle eure Philosophen gewesen. Eure Dichterin Sappho war ein lieberasendes Weib und hat Nichts als ihre eigne Geilheit besungen. Eure Künstler haben Mördern, Buhlerinnen und Tyrannen Bildsäulen errichtet und Keiner eurer Philosophen hat etwas Grosses und Bedeutendes hervorgebracht: weder Diogenes, welcher in einer Tonne wohnte, um bedürfnisslos zu erscheinen, und am Genusse eines rohen Polypen starb, noch Aristippos, der in Purpurkleidern einherging, noch Platon, der die leckern Tafeln des Dionysios liebte, noch Aristoteles, welcher dem Alexander schmeichelte, waren von Eitelkeit und Anmaassung frei. Und was thun Eure Kyniker insbesondere Grosses und Bewunderswerthes? Eine Schulter lassen sie blos, das Haar lassen sie wachsen, den Bart und die Nägel, und ob sie gleich vorgeben, Nichts zu bedürfen, brauchen sie doch die Lederarbeiten für ihre Taschen, die Weber für ihr Gewand, die Holzarbeiter für ihren Stock und für ihre Gefrässigkeit die Reichen und deren Koch." In seinem spätern Lebensalter wurde Tatian durch seine strengen asketischen Grundsätze christlicher Reinheit und Enthaltsamkeit der Stifter, vielleicht auch nur Erneuerer und Fortbildner der sogenannten „Enkratiten" (Enthaltsamen), welche sich als christliche Secte mit ihrer Verwerfung des Wein- und Fleischgenusses und der Ehe bis in's vierte Jahrhundert erhielten.

Daniel, Tatian der Apologet. 1837.

Tauler, Johannes, war um 1290 wahrscheinlich zu Strassburg im Elsass geboren, um 1308 in das Dominikanerkloster seiner Vaterstadt aufgenommen und machte dann seine theologischen Studien im Dominikanerkloster zu St. Jacob in Paris, wo früher auch Meister Eckart (Eccard) gelehrt hatte. Später war er in Strassburg, Basel und Cöln als Wanderprediger thätig. Seine Lehren standen zwar nicht durchweg im Einklang mit der Kirchenlehre; er setzte sich jedoch über den kirchlichen Bann und über die durch den Papst Clemens VI. verfügte Verbrennung seiner Bücher hinweg und schrieb ihrer noch mehr, als zuvor. Er starb 1361 zu Strassburg in einem Gartenhause des von seiner Schwester bewohnten Nonnenklosters zum heiligen Nikolaus bei den Linden. Seinen „Predigten", die zuerst in Leipzig (1498), dann in Augsburg (1508) gedruckt und in die heutige Schriftsprache übertragen zu Frankfurt am Main (1826 und 1864) in drei Theilen erschienen, steht die „Nachfolge des armen Lebens Jesu" (herausgegeben von Schlosser, 1833 und 1864) und seine Schrift *„Medulla animae"* (Mark der Seele) ergänzend zur Seite. Die Grundgedanken seiner in aristotelisch-scholastischen Formen vorgetragenen mystischen Lehre lassen sich in folgenden Sätzen zusammenfassen: Ich habe eine Kraft in meiner Seele, die Gottes allzumal empfänglich ist, und bin dessen so gewiss, als ich lebe, dass mir kein Ding also nah ist, als Gott. Nichts aber verhindert die Seele so sehr an der Bekenntniss Gottes, als Zeit und Ort, denn sie sind Stücke und Gott ist Eins. Soll darum die Seele Gott erkennen, so muss sie ihn erkennen über Zeit und Ort, da Gott weder dies noch das, sondern Eins ist. Der Vater verkehrt in sich selbst mit seinem göttlichen Verständniss und durchschaut sich selber in klarem Verstehen in dem Abgrunde seines ewigen Wesens, und dann von dem blossen

Verstehen seiner selbst spricht er sich ganz aus, und das Wort ist sein Sohn, und das Bekennen seiner selbst ist das Gebären seines Sohnes in der Ewigkeit. Er ist innebleibend in wesentlicher Einigkeit und ist ausgehend in persönlichem Unterschied. Also gehet er in sich und bekennet sich selber in ein Gebären seines Bildes, das er bekannt und verstanden hat, und gehet wieder in sich in vollkommenem Gefallen seiner selbst, und dieses fliesst aus in eine unaussprechliche Liebe, die da ist der heilige Geist. Also bleibet er inne und gehet aus und geht wieder ein, das ist die überwesentliche Einigkeit im Unterschied der Personen. In Gott allein ist das ganze Wesen; in einem Menschen ist nicht die ganze Menschheit; denn Ein Mensch ist nicht alle Menschen; aber in Gott bekennt die Seele die ganze Menschheit und alle Dinge in dem Höchsten, denn sie bekennt sie nach dem Wesen. In dem Worte, darin er sich selbst ausspricht, hat er alle Creaturen gesprochen ohne Anfang und Ende; er giebt Gut und Wesen den Creaturen. Darum mag uns kein Ding so eigen sein, als Gott, also dass der Wille gebrauchet das göttliche Wesen, daran alle Seligkeit gelegen ist. Er hat alle Dinge in sich beschlossen; in seinen Werken ist kein Zunehmen noch Verdienen Deiner Creatur, denn hier ist Nichts als Gott, der nicht höher und nicht mehr werden mag; aber die Creaturen haben durch die Kraft Gottes ihre eignen Werke in der Natur und in der Gnade und auch in der Glorie. Das ist Alles unaussprechlich fern und fremd und ist uns verborgen; denn wir kennen uns selbst nicht. Soll die Seele Gott erkennen, so muss sie ihrer selbst vergessen, und wie sie sich durch Gott verliert und alle Dinge verlässt, so findet sie sich wieder in Gott. Soll Gott sprechen, so musst Du schweigen; soll Er eingehen, so müssen alle Dinge ausgehen, denn die Hoffart war des Satans und Adams Fall. Wir müssen dann Christo nachfolgen, seine Armuth uns aneignen, die aller Dinge ledig und darum Gott gleich ist. Weil auch alle die niedern Kräfte und leiblichen Sinne unsers Herrn Jesu Christi also geeinigt worden mit der Gottheit, dass man sprechen mag: Gott sah, Gott hörte, Gott litt; davon haben wir den Nutzen, dass von seiner Einigung alle Werke göttlich werden mögen. Ferner, weil menschliche Natur vereinigt ist mit der göttlichen Person und mit den Engeln, daher haben alle Menschen Gemeinschaft mit ihm, mehr denn andere Creaturen, da sie seine Mitglieder sind und einen Einfluss haben von ihm als ihrem Haupt. Nach der leiblichen Geburt magst und sollst Du unterschieden sein, aber in der ewigen Geburt muss nicht mehr, denn Ein Sohn sein. Da in Gott nur Ein natürlicher Ursprung ist, darum ist auch nur Ein natürlicher Ausfluss, nicht zwei. Sollst Du darum Ein Sohn sein mit Christo, so musst Du Ein ewiges Ausfliessen sein mit dem ewigen Wort. So wahr als Gott Mensch worden ist, so wahr ist der Mensch Gott worden von Gnaden und also ist die menschliche Natur überbildet in dem, das sie geworden ist, in das göttliche Bild, welches daher ist ein Bild des Vaters. Und wie der Geist verschmilzt in Gottes Geist, so wird er erneut und wiedergeboren, also dass fortan Geist im Menschen lebt und wirkt. Der Mensch, der sich allezeit Gott gefangen giebt, dem muss auch Gott sich selbst wesentlich wieder gefangen geben, dass er den Menschen in die göttliche Freiheit in sich selber führt, dass der Mensch mehr ist ein göttlicher, denn ein natürlicher Mensch. Hier ist die Ueberfahrt geschehen aus den Creaturen in Gott, aus einem natürlichen Wesen in ein göttlich Wesen. Dass diese göttliche Geburt immer geschieht, was hilft mir dies? Aber dass sie in mir geschehe, daran liegt Alles! Soll aber Jesus in der Seele reden, so muss sie allein sein und muss selbst schweigen, wenn sie Jesum hören soll, der alle vernünftigen Geister spricht in seinem Worte. Zuerst offenbart Christus die väterliche Herrschaft im Geiste; zum Andern offenbart er sich in der Seele mit der Weisheit, die er selber ist; zum Dritten offenbart er sich auch mit der Liebe, Süssigkeit und Reichheit aus des heiligen Geistes Kraft, und ausquellend, überquellend und einfliessend vereinigt er sich mit der Seele; dann ist der äussere Mensch im Dienste Gottes allezeit.

C. Schmidt, Johann Tauler. 1841.

F. Bähring, Johann Tauler und die Gottesfreunde. 1853.

Taurellus, Nicolaus, hiess wahrscheinlich ursprünglich Oechslein oder Oechsle und latinisirte seinen Namen nach damaliger Gelehrtensitte in Taurellus. Er war 1547 zu Mömpelgard in Würtemberg geboren, hatte zu Tübingen Theologie und unter Jacob Degen (genannt Schegk) Philosophie studirt, dann aber wegen seiner mit dem Lutherthume aus der Zeit der Concordienformel nicht übereinstimmenden freiern protestantischen Geistesrichtung die Theologie mit dem Studium der Medicin vertauscht, nachdem er bereits 1565 Magister der Philosophie geworden war. Im Jahre 1570 war er zu Basel als Doctor der Medicin promovirt worden und da seine Anstellung als Leibarzt des Herzogs von Würtemberg von den lutherischen Theologen seiner schwäbischen Heimath hintertrieben wurde, lehrte er zu Basel Medicin und später auch Physik und veröffentlichte dort im Jahre 1573 sein Werk *„Philosophiae triumphus seu metaphysica philosophandi methodus“*, worin er die aristotelische Philosophie durch Aufdeckung ihrer Irrthümer und der Unhaltbarkeit ihrer

Grundprinzipien zu stürzen und eine neue und bessere Philosophie zu begründen versuchte, welche mit der Reformationstheologie im Einklang stände. Der Abhandlung selbst waren 166 Streitsätze und jedem der drei Hauptabschnitte des Werkes eine einleitende Vorrede vorausgeschickt, worin seine philosophischen Grundanschauungen zusammengefasst werden. Die drei Tractate des Werkes handeln 1) von den Kräften des menschlichen Geistes, mit dem Augenmerk, dass aus diesen allein und nicht aus Aristoteles, die Philosophie entnommen werden müsse; 2) von den ersten Prinzipien der der Dinge, vorzugsweise kritisch gegen die Prinzipien der aristotelischen Physik gerichtet; 3) von Gott und seinen Werken, worin eine auf Vernunft gestützte und mit der Theologie übereinstimmende Philosophie zu entwickeln versucht wird. Mit dem Absagebrief an die damals noch herrschende peripatetische Philosophie feiert also der Verfasser zugleich den Triumph einer von den Fesseln des Aristoteles befreiten und mit den christlichen Grundanschauungen übereinstimmenden Philosophie. Daher der Titel des Werkes. Galt bisher Aristoteles als die Quelle und Regel aller Philosophie und seine Lehre als Inbegriff aller Wahrheit, so sei es kein Wunder, dass man angesichts der von Aristoteles abweichenden Grundlehren des Kirchenglaubens zu dem bedenklichen Satze gekommen sei, es könne etwas in der Theologie wahr und zugleich in der Philosophie falsch sein. Die philosophische Wahrheit müsse aus dem menschlichen Geiste selber, aus der Vernunft geschöpft, nicht aber an der Autorität des Aristoteles gemessen werden. Darum tadelt er die Reformationstheologen, dass sie der Philosophie gar keinen Raum mehr gewähren wollten, weil dieselbe mit der Theologie im Widerspruch stehe, und will die Philosophie, sofern sie uns zur Erkenntniss Gottes, seiner Eigenschaften und seiner Werke führe, vielmehr als die Grundlage und Voraussetzung der Theologie, die sich ihrerseits auf den geoffenbarten göttlichen Willen beziehe, gefasst wissen. Philosophie ist diejenige Kenntniss der göttlichen und menschlichen Dinge, welche wir mit der uns angeborenen Denkkraft vom sinnlich Gegebnen aus durch sichere Vernunftschlüsse gewinnen und welche die menschliche Weisheit begründet. Die dem Geiste angeborene Denkkraft ist in allen Menschen die gleiche und lässt keine Steigerung, noch Verminderung zu. Die intellectuellen Begriffe sind nicht etwas von aussen in den Geist Kommendes, sondern ein von der Denkthätigkeit selbst Hervorgebrachtes. Die sinnlichen Gegenstände sind nur die Zeichen, durch welche der Geist dahin geleitet wird, sich die einfachen Substanzen der Dinge durch sein Denken zur Erkenntniss zu bringen und sich zu eigen zu machen. Der erste Mensch war mit vollkommener Erkenntniss ausgestattet, um die ihm von Gott gesteckte Lebensaufgabe zu erfüllen, und zwar auf dem Wege rein philosophischer Erkenntniss. Sein Stand vor der Sünde war also ein *„status mere philosophicus"*, und ohne den Sündenfall würde dem Menschen die Philosophie zu seinem Heile genügt haben. Durch die Sünde jedoch wurde der menschliche Geist zwar nicht wesentlich böse, aber doch in Folge der Herrschaft des Sinnlichen in der Weise verfinstert, dass er nun weder das Wahre erkennen, noch das Gute erstreben kann. In Folge dessen wurde also die Offenbarung für den Zweck nöthig, um unsere philosophische Erkenntniss durch dasjenige zu ergänzen, was den Stand der Gnade betrifft. Durch die Erlösung und Rechtfertigung des Menschen mittelst der Ergreifung des dargebotenen Heils in Christus kraft der menschlichen Freiheit wurde jetzt der natürliche Stand des Menschen ein *„status theologicus"*; die Verzweiflung war das Ende der Philosophie und der Anfang der Theologie, sofern ihm die göttliche Gnade dazu verhilft, dass er seine Denk- und Willenskraft nun wiederum in der Richtung zum Wahren und Guten bethätigen kann. Dies ist im Wesentlichen der Inhalt des ersten Tractats. Der zweite ist überwiegend der Bestreitung der aristotelischen Prinzipien der Philosophie gewidmet. Im dritten Tractat entwickelt Taurellus die Grundlagen seiner eigenen philosophischen Weltanschauung. Die Wesenheiten (*species*) der Dinge können nicht anfangslos sein, denn sie sind nur wirklich in den Individuen, weil sie Nichts anders sind als Begriffe, die von den Einzelwesen abstrahirt werden. Können also die Individuen einer Species nicht ewig sein, so können es auch nicht die Species selbst. Hat aber Alles einen Anfang genommen, so ist Alles von einer Ursache hervorgebracht, welche vor den Dingen da war. In der Reihe der Ursachen ist die höhere immer die Ursache der niedern und sie selbst wiederum die Wirkung der noch höhern Ursache. Jede Ursache ist aber immer vollkommener und bestimmter, als ihre Wirkung. Wir müssen nothwendig eine erste Ursache voraussetzen, welche die Reihe der Ursachen nach oben abschliesst und nur Eine unendliche Ursache sein kann. Und diese nennen wir Gott, welcher jedoch in seinem reinen Ansichsein nur als Ursache seiner selbst oder als sich selbst hervorbringende Thätigkeit, noch nicht als Ursache eines Andern, sondern nur als unendliche Macht gedacht werden kann, deren Bethätigung nach aussen in Bezug auf die Wirkung nur eine endliche sein kann. Von Gott als erster Ursache kann darum die Welt nicht ewig hervorgebracht sein, sondern muss einen Anfang genommen haben;

denn wie der Begriff des Unendlichen alle Zeitlichkeit und also allen Anfang ausschliesst, so schliesst dagegen der Begriff des Endlichen mit der Zeitlichkeit auch den Anfang ein und kann ohne diesen nicht gedacht werden. Geht aber dem Dasein jeder Wirkung das Werdenkönnen der Ursache voraus, so muss auch der Welt, als der Gesammtheit der Wirkungen, das Werdenkönnen vorausgehen und sie kann somit nicht ewig sein. Eben so wenig kann eine ewige Materie gedacht werden, aus welcher die Welt gebildet worden wäre; denn was ewig ist, das ist auch unveränderlich und hätte daraus niemals eine in Atomen gegliederte Welt gebildet werden können, und es bleibt somit nur die Annahme übrig, dass die Welt aus Nichts geschaffen sei. Ueberdies schliesst ja auch der Begriff der unendlichen Macht zugleich dies ein, nicht abhängig von einem Andern zu sein, also keiner anderweitigen Ursache, keiner Materie zu bedürfen, um die Dinge hervorzubringen. — Nach Veröffentlichung der Schrift *„Philosophiae triumphus"* hatte Taurellus Jahre lang mit Widerwärtigkeiten zu kämpfen, welche ihm von Theologen wie von aristotelischen Philosophen durch die Beschuldigung des Atheismus bereitet wurden. Er liess sie toben und schreien und beschränkte sich auf sein Lehramt. Im Jahre 1580 erhielt er eine Professur der Physik und Medicin zu Altorf, wo der Peripatetiker Jacob Degen (Schegk) und dessen Schüler und Nachfolger Philipp Scherb den Aristotelismus eben so gegen Taurellus, wie gegen Ramus vertheidigten, während dagegen der Marburger Professor Rudolf Goclenius auf Seiten des Taurellus stand. Nachdem er sich über 20 Jahre lang auf seine Professur beschränkt und ausser medicinischen Werken, Leichen-Gedichten und einer Schrift *„Problemata physico-ethica"* (1595) Nichts von Polemik gegen die Aristoteliker veröffentlicht hatte, liess er unter dem Titel *„Synopsis Aristotelis metaphysices ad normam christianae religionis explicatae, emendatae et completae"* (1596) von Neuem eine Polemik gegen den Aristotelismus überhaupt und die Lehre von einer ewigen Schöpfung der Welt, sowie gegen jede menschliche Autorität in der Philosophie vom Stapel laufen, worauf in der Schrift *„Alpes caesae, hoc est Caesalpini Itali monstrosa et superba dogmata discussa et excussa"* (1597) ein Angriff auf den averroistischen Aristotelismus und Pantheismus des Caesalpinus erfolgte. Nachdem er noch eine *„Cosmologia"* (1603) und eine *„Uranologia"* (1605) veröffentlicht hatte, kommt der polemische Feuereifer in der Schrift *„De rerum aeternitate, metaphysices universalis partes IV"* (1604) nochmals ein Angriff auf die jesuitischen Peripatetiker zu Coimbra (vergleiche den Artikel Conimbricenses) zum Ausdruck. Die letztgenannte Schrift wurde von Leibniz besonders hochgeschätzt und er nannte den Verfasser den „deutschen Scaliger". Er starb 1606 zu Altorf an der Pest.

F. X. Schmid (aus Schwarzenberg), Nicolaus Taurellus, der erste deutsche Philosoph, 1860 (1864).

Taurus, Calvisius, aus Tyrus oder Berytus gebürtig, lebte im zweiten christlichen Jahrhundert und lehrte zur Zeit des Kaisers Antoninus Pius als Platoniker in Athen, wo Aulus Gellius sein Schüler war, welcher ihn in seiner Schrift „Attische Nächte" öfter mit grosser Achtung erwähnt. Er verfasste Commentare zu den beiden platonischen Dialogen *Gorgias* und *Timaios*, eine Schrift gegen die Stoiker und eine solche über den Unterschied der platonischen und aristotelischen Lehre, aus welchen uns jedoch nur dürftige Bruchstücke erhalten sind, aus denen hervorgeht, dass er seinen Schülern die platonischen Dialoge auch mündlich erklärte und bei seinem Unterricht auch spitzfindige Erörterungen nicht verschmähte, dass er ausserdem Epikur's Lustlehre und Läugnung des Vorsehungsglaubens ebenso verabscheute, wie er eine zeitliche Weltentstehung läugnete.

Taute, Georg Friedrich, ist als ausserordentlicher Professor der Philosophie 1862 in Königsberg gestorben, wo er die Herbartsche Philosophie vertrat. In einem Vortrage, den er 1848 in der deutschen Gesellschaft zu Königsberg zur Feier des Geburtstags des Königs von Preussen gehalten und unter dem Titel „Der Spinozismus als unendliches Revolutionsprincip und sein Gegensatz" veröffentlicht hat, setzte er auseinander, dass Spinoza zuerst derjenigen Geschichtsauffassung, welche in der Geschichte zwischen Vernunft und Wille nicht zu unterscheiden wisse, ihren wissenschaftlichen Ausdruck gegeben habe. Darum gilt ihm Spinoza als der philosophische Nachbar und Gevatter von Thomas Hobbes, als der Mann, der den Hobbesianismus aus der Taufe gehoben habe. Die ganze französische Revolution und ihre sämmtlichen Entwickelungsphasen bis zum Jahr 1848 erscheinen ihm als durchaus spinozistisch; Napoleon selbst, der höchstfliegende und am Gewaltigsten explodirende Wurfstein des französisch-revolutionären Kraters, gilt ihm als der gewichtigste Spinozist, den es jemals gegeben habe, als das Urbild des Hobbes'schen Staatsoberhauptes. Der Wille in seiner unendlichen Rührigkeit und Maasslosigkeit ohne eine höhere Regel und Weihe seines Verhaltens ist das ursprüngliche Revolutionsprinzip; zur absoluten Idee erhoben und verallgemeinert, als Naturganzes angeschaut, ergiebt er den Spinozismus. Denn dieser spricht die ursprünglichsten und anfänglichsten Anschauungen und Begriffe von

Gott, Welt und Menschheit aus, wie sie sich in den Köpfen der Menschen von selbst finden; Spinozismus ist rohe Natur- und Geschichtsansicht. Das uralte mythische Chaos, aus welchem sich unter dem Bilde des Chronos die ersten Gestalten der Dinge herausarbeiten und von ihm wieder verschlungen werden, ist ächt spinozischer Natur. — Nach solchem schiefen und ungerechten Herzensergusse über einen Denker ersten Rangs und einen Mann von wahrhaft sittlichem Adel machte sich Taute an seine philosophische Lebensaufgabe, die von seinem Meister Herbart nur angedeutete Religionsphilosophie auszubauen, in dem freilich unvollendet gebliebenen Werke „Die Religionsphilosophie vom Standpunkte der Philosophie Herbart's", deren erster Theil (1840) die allgemeine Religionsphilosophie, der zweite (1852) die Grundthatsachen der evangelischen Geschichte behandelt und daneben kritische Erläuterungen und Uebergänge zum Begriffsmässigen enthält.

Teleklês aus Phokis (in Griechenland) gehörte zu den Schulhäuptern der mittlern Akademie und wird als der Nachfolger des Kyrenäer's Lakydês als Vorstand der Schule genannt.

Telês war ein älterer Zeitgenosse der Stoiker Kleanthês und Chrysippos. Aus den Auszügen, die durch einen gewissen Theodôros aus den Schriften des Telês gemacht worden waren, hat der Sammler Stobaios einiges Unbedeutende mitgetheilt.

Telesio, Bernardino, war 1508 zu Cosenza in Calabrien geboren und einem altangesehenen Geschlechte angehörig. Nachdem er seine erste Bildung durch seinen gelehrten Oheim Antonio Telesio, den nachmaligen Erzieher des spätern Königs Philipp II. von Spanien, in Mailand und Rom erhalten hatte, ging er nach Padua, um Philosophie, Mathematik und Physik zu studiren. Schon damals erklärte er sich freimüthig gegen die aristotelische Physik, wie gegen das Ansehen des Aristoteles in der Philosophie überhaupt und fasste den Plan einer Reform der Naturlehre. Im Jahr 1555 nach Rom zurückgekehrt, erwarb er sich die Gunst des Papstes Paul IV. in so hohem Grade, dass ihm dieser das Erzbisthum von Cosenza anbot, auf welches er jedoch zu Gunsten seines Bruders Thomas verzichtete, um sich in Cosenzà zu verheirathen und auf seinen dortigen Gütern seinen Studien zu leben. Nach dem Tode seiner Gattin überliess er die Sorge für die Verwaltung des Familiengutes seinem Sohne und arbeitete sein grosses Lebenswerk aus, von welchem er vorerst in Rom (1565) zwei Bücher und erst nach zwanzig Jahren das Ganze unter dem Titel *„De rerum natura juxta propria principia"* (1586) in Neapel erscheinen liess. Nach dem Erscheinen der beiden ersten Bücher liess er sich von seinen Freunden bewegen, nach Neapel zu gehen, wo ihn der Herzog Ferdinand Caraffa bei sich aufnahm, damit er seine Lehre mündlich vortragen konnte. Hier gründete er die zur Erweiterung der Naturerkenntniss und zur Verdrängung der aristotelischen Physik bestimmte *Accademia Telesiana* oder *Cosentina.* Um sich den Anfeindungen und Verfolgungen der Mönche zu entziehen, begab er sich in hohem Alter in seine Vaterstadt Cosenza zurück, wo er 1588 als Achtzigjähriger starb. Seine theils schon bei Lebzeiten veröffentlichten, theils hinterlassenen kleinern Abhandlungen erschienen nach seinem Tode gesammelt (1590) in Venedig. In demselben Jahre wurde die naturphilosophische Lehre des Telesius von Tommaso Campanella in der Schrift *„Philosophia sensibus demonstrata"* (1590) gegen die Angriffe von Marta und Chiocci vertheidigt. Die von Telesio gegründete naturforschende Gesellschaft löste sich jedoch bald wieder auf; indessen bildeten sich späterhin nach deren Muster viele andere gelehrte Gesellschaften. Die Schriften des Telesio wurden von der Kirche auf den *„Index librorum expurgatorius"* gesetzt, d. h. auf solange verboten, bis sie von ihren gefährlichen Irrthümern gereinigt sein würden, welchen Gefallen jedoch den geistlichen Censoren Niemand gethan hat. Obwohl Telesio in der Einleitung zu seinem Lebenswerke die Construction des Weltgebäudes nicht auf Vernunftschlüsse, sondern auf Sinneswahrnehmung gegründet und die Natur der Dinge nach den Dingen selbst erkannt wissen will, so ging er doch in seiner Darstellung selbst keineswegs inductorisch zu Werke, sondern stellt von vornherein zwei unkörperliche thätige Prinzipien, Wärme und Kälte auf, denen er eine unbestimmte passive Materie als Unterlage giebt, woraus dann Alles erklärt werden soll. Der Raum als solcher ist leer und von der Masse unterschieden, aber von ihr erfüllt, unkörperlich und wirkungslos, die blosse Möglichkeit der Erfüllung oder die Fähigkeit, Körperliches aufzunehmen. Alle Veränderung geschieht in der Zeit, und diese ist das Maass der Bewegung, diese selber aber ein Werk der Wärme, welche der Bewegung vorausgeht und immer nur von ihr erweckt wird. Die Substanz oder der körperliche Stoff ist in allen Dingen gleich und bleibt immer derselbe; aber die Wirkungsweise der beiden Prinzipien auf ihn ist eine verschiedene, je nachdem sie ihm ihr Wesen aufdrücken. Die träge Materie kann weder vermehrt, noch vermindert werden, aber Wärme und Kälte dehnen sie aus und ziehen sie zusammen und haben das Vermögen, sich beständig zu vermehren und nach allen Richtungen auszubreiten. Sie empfinden auch und nehmen ihre eigne Thätigkeit, sowie

ihr Leiden vom entgegengesetzten Prinzip wahr. Durch den Gegensatz beider hat alles Besondere sein Dasein erlangt, zugleich aber hat sich ein unaufhörlicher Kampf entsponnen. Die einzelnen beständigen Wesen bestehen aus vielen von einander unterschiedenen Dingen, die wie Kettenringe in einander geschlungen sind, und nicht blos aus diesen, sondern zugleich aus einem unsichtbaren lichtartigen Lebensgeiste, der in den Nerven thätig ist und besonders im Gehirn seinen Sitz hat. Auf diesen lichtartigen Nervengeist, den die Wärme aus dem Samen zieht, reducirt sich alles Leben, er ist die thierische Seele als eine mit der Substanz des Leibes verbundene besondere Substanz. Die Sinne sind die Wege und Zugänge der Aussenwelt zum Lebensgeist; alle Sinneswahrnehmung beruht auf einer Berührung der Dinge mit dem Nervengeist, und wir empfinden, indem wir die Kräfte der Dinge in ihren Wirkungen auf den Nervengeist gewahr werden. Auch Einbildungskraft und Vernunft sind durch körperliche Einflüsse bedingt und eine Lebensäusserung des Nervenäthers, indem derselbe Bilder von den Dingen entwirft, sie in sich aufbewahrt und mit einander combinirt. Der Geist fühlt durch äussere Einwirkungen seinen Zustand bestimmt und wird dadurch zum Handeln angetrieben. Dieselbe Substanz, die im Menschen empfindet, ist es auch, die in ihm urtheilt, schliesst und vergleicht. Doch unterscheidet sich vom Thier der Mensch dadurch, dass er sich nicht von dem gegenwärtigen Genusse befriedigt findet, sondern sein Streben auf das Entfernte und Zukünftige richtet. Darum muss ausser der thierischen Seele im Menschen noch eine höhere, göttliche unsterbliche Seele angenommen werden, welche weder dem Sein, noch der Substanz nach von der Materie abhängt und dem Menschen gleichzeitig mit seiner leiblichen Vollendung als eine *„forma superaddita“* von Gott eingeschaffen worden ist. In ihrer Thätigkeit aber ist diese unsterbliche Seele an das Ministerium der thierischen Seele gebunden und durch deren Vermittlung als Intellect und Wille wirksam. Als eigenthümliches und höchstes Gut erstrebt der Geist des Menschen die Selbsterhaltung und alles Andere um ihretwillen. Das Gefühl der Selbsterhaltung ist die Freude; er liebt, was ihn dabei unterstützt, er hasst und flieht, was ihm störend in den Weg tritt. Soweit soll der Geist angeregt und zur Thätigkeit getrieben werden, als es seiner Selbsterhaltung frommt. Das richtige Maass nennen wir gut und die demgemässe Gesinnung und Handlungsweise Tugend; das Uebermaass und den Mangel nennen wir schlecht und die Quelle des Lasters. Alle Tugenden sind dem Wesen und Ziele nach nur Eine, alle Laster ebenfalls; wie viele Affecte zu regeln und Handlungen nach ihnen zu vollbringen sind, damit wir uns selbst erhalten, in ebensoviele Tugenden wird jene Eine Tugend sich theilen.

Rixner und Siber, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des 16. und am Anfange des 17. Jahrhunderts (1819 ff.) Heft 3 (Telesius).

Fiolentino, Bernardino Telesio (1873 und 1874, 2 vol.).

Tennemann, Wilhelm Gottlieb, war 1761 zu Kleinbrembach im Gebiete von Erfurt geboren, habilitirte sich 1788 mit einer lateinischen Abhandlung „über die metaphysische Frage, ob es ein Subject der Seele gebe und von uns erkannt werden könne, nebst einigen angehängten Zweifeln an Kant's dessfallsiger Meinung“ als Privatdocent der Philosophie in Jena, indem er sich vorzugsweise auf philosophisch-geschichtliche Studien warf. Nachdem er 1791 eine Schrift über die „Lehren und Meinungen der Sokratiker von der Unsterblichkeit“ und 1792—95 ein vierbändiges Werk „System der platonischen Philosophie“ veröffentlicht und 1793 eine deutsche Uebersetzung von Hume's „Untersuchungen über den menschlichen Verstand, nebst einer Abhandlung über den philosophischen Skepticismus von Reinhold“ und 1795—97 eine Uebersetzung von Locke's „Versuch über den menschlichen Verstand, mit Anmerkungen und einer Abhandlung über den Empirismus in der Philosophie“ (in drei Theilen) geliefert hatte und 1798 in Jena ausserordentlicher Professor geworden war, begann er sein auf dreizehn Bände angelegtes Hauptwerk über die „Geschichte der Philosophie“, welches 1798 bis 1819 in elf Bänden erschien und bis auf Thomasius geht. Mit selbständiger Quellenforschung und Vollständigkeit vereinigt das Werk auch den Vorzug unbefangener Beurtheilung und klarer Darstellung nach dem ausgesprochenen Prinzip einer stufenweisen Entwicklung der Vernunft in ihrem Streben nach Wissenschaft. Wie sich Tennemann in seinen philosophischen Anschauungen an Kant anlehnte, so hat er auch nach dem Maassstabe seiner Auffassung Kant's die Geschichte der Philosophie gemessen. Seit 1804 wirkte er als ordentlicher Professor der Philosophie in Marburg, wo er neben zahlreichen Aufsätzen in Zeitschriften auch eine Uebersetzung von Degérando's vergleichender Geschichte der Systeme der Philosophie (1806 und 1807, in 2 Bänden) veröffentlichte. Der im Jahre 1812 von Tennemann herausgegebene kurze „Grundriss der Geschichte der Philosophie“ (in dritter und vierter Auflage von A. Wendt 1820 und 1829 besorgt) bietet wenig mehr, als eine blosse Uebersicht von Namen und literarischen Notizen. Er starb 1819 in Marburg.

Terrasson, Jean, war 1760 in Lyon geboren, im 18. Lebensjahre in den Orden der Oratorianer getreten, aus welchem er später wieder austrat, um als Abbé seinen Studien zu leben. Er hat sich zuerst durch eine *Dissertation critique sur l'Iliade* (1717 in 2 Bänden) und durch einen Roman *Séthos* (worin er einen ägyptischen *Télémaque* in der Nachahmung *Fénelon's* schilderte) bekannt gemacht, wurde Mitglied der Pariser Akademie und auch Professor der Philosophie und starb 1750. Sein hinterlassenes Werk „*La philosophie appliquable à tous les objets de l'esprit et de raison*" (1754) zeigt im ersten Theile (*Introduction à la philosophie*) den Bewunderer und eifrigen Lobredner der Cartesischen Philosophie, während im zweiten Theil *(philosophie de l'esprit)* die Geisteslehre im Sinne des Cartesius dargestellt wird.

Tetens, Johann Nicolaus, war 1736 zu Tetenbüll in der Landschaft Eiderstedt geboren, seit 1763 Professor der Physik und später Director am Pädagogium zu Bützow, seit 1776 Professor der Philosophie und später auch der Mathematik in Kiel, seit 1789 Assessor und später Rath im Finanzcollegium zu Kopenhagen, wo er 1807 starb. Von seinen physikalischen und mathematischen Schriften, sowie zahlreichen in Zeitschriften veröffentlichten Aufsätzen abgesehen, hat er sich zuerst mit einigen kleinen Schriften „über metaphysische Wahrheiten" (1760), über die vorzüglichsten Beweise des Daseins Gottes (1761), über den Ursprung der Sprache und Schrift (1772), über die allgemeine speculative Philosophie (1775) bekannt gemacht, bevor er sein zweibändiges Hauptwerk unter dem Titel „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung" (1776 und 1777) veröffentlichte, welches ihm, trotz seiner trockenen und schwerfälligen Darstellung, in der Geschichte der Philosophie einen ehrenvollen Platz unter den Begründern der empirischen Psychologie erworben hat. Der erste Theil behandelt in elf Versuchen die Natur der Vorstellungen, das Gefühl, die Empfindungen und Empfindnisse, das Gewahrnehmen und Bewusstsein, die Denkkraft und das Denken, den Ursprung unserer Erkenntnisse von der objectiven Existenz der Dinge, den Unterschied der sinnlichen Erkenntniss von der vernünftigen, die Nothwendigkeit der allgemeinen Vernunftwahrheiten, das Verhältniss der raisonnirenden Vernunft zum gemeinen Menschenverstande, das Grundprincip des Empfindens, Vorstellens und Denkens, die Beziehung der Vorstellungskraft auf die übrigen thätigen Seelenvermögen, die Grundkraft der menschlichen Seele und den Charakter des Menschen. Der zweite Theil erörtert in drei Versuchen die Selbstthätigkeit und Freiheit, das Seelenwesen im Menschen und die Perfectibilität und Entwickelung des Menschen. In diesem Werke, welches stets aufgeschlagen auf Hamann's Tische lag und auch von Kant sehr geschätzt wurde, versuchte Tetens die Modificationen der Seele so zu nehmen, wie sie durch das Selbstgefühl erkannt werden, sodann aber dieselben sorgfältig und mit Abänderung der Umstände wahrzunehmen und zu beobachten, um ihre Entstehungsart und die Wirkungsgesetze der sie hervorbringenden Kräfte zu bemerken, die Beobachtungen zu vergleichen, aufzulösen und daraus die einfachsten Vermögen, Wirkungsarten und deren Beziehung auf einander aufzusuchen. Der Verfasser bekämpft dabei die Theorien der englischen Psychologen Hartley und Priestley, auch die Auffassungen Hume's und Berkeley's und der französischen Sensualisten Condillac und Bonnet und den Standpunkt Buffon's, sowie die bei Leibniz und Wolff sich findende einseitige Psychologie des Vorstellens. Nachdem er alle Erkenntnissacte auf die drei Klassen Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken reducirt und als deren Quellen das Gefühl, die Vorstellungskraft und die Denkkraft bezeichnet hat, werden im zehnten Versuche doch wiederum Gefühl, Verstand und Wille als die Grundvermögen der Seele angegeben, die der blossen Receptivität des Affectirtwerdens, der innenbleibenden Thätigkeit und der aus sich herausgehenden Thätigkeit entsprechen. Dabei streift Tetens schon vor dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft" nahe genug an Kant, wenn er im dreizehnten Versuche nicht blos das, was wir in den Sinnesempfindungen an den Dingen, sondern auch was wir im Selbstgefühl an uns selber wahrnehmen, als blosse „Scheine" oder „Phänomene" gelten lässt, während uns das Wesen der Dinge und der Seele selbst verborgen bleiben. Doch schliesst er sich in seiner Auffassung des Wesens der Seele an Leibniz und Wolff an, sofern er das, was in uns fühlt und denkt und will, für ein einfaches unkörperliches Wesen erklärt, dergleichen auch die letzten Bestandtheile der Körper seien. Indem er die stets fortschreitende innere Vollkommenheit des Menschen für die wichtigste Bedingung der Glückseligkeit hält, verkennt er doch nicht, dass die letztere theilweise auch von äussern Ursachen abhängt, welche unter Umständen unsere Glückseligkeit so empfindlich stören können, dass sich Tetens aus dieser Antinomie nur durch die Aussicht auf ein künftiges Leben zu retten weiss.

Thalês aus Milet war (nach den alten Chronologen) 640 vor Chr. geboren und 550 vor Chr. gestorben und ein Zeitgenosse des Solon und Kroisos. Er war einer der gefeiertsten unter den alten Mathematikern und Astronomen und wird wegen seiner technischen Erfindungen und seines praktischen

Verstandes gerühmt, auch unter den „sieben Weisen“ in allen Berichten an erster Stelle genannt. Auch soll er die Sonnenfinsterniss vom Jahr 585 vor Chr. durch Berechnung vorausbestimmt haben; neuerdings hat jedoch Martin (in der *Revue archéologique* 1864) gezeigt, dass die Voraus-Bestimmung der Sonnenfinsterniss nicht geschichtlich sein kann. Aristoteles bezeichnet ihn als den Anfänger der nach einem bleibenden Urstoff der Dinge forschenden Philosophie, deren nächstfolgende Vertreter Anaximander und Anaximenes ebenfalls Jonier waren, so dass Thales als der Erste in der Reihe der sogenannten jonischen Physiker oder Naturphilosophen bezeichnet wird. Aristoteles kannte keine Schriften von ihm und giebt, was er von der Lehre des Thales berichtet, nach den Mittheilungen Anderer. Was wir nach dem Berichte des Aristoteles über die Lehre des Thales wissen, beschränkt sich darauf, dass er das Wasser als den Grundstoff betrachtete, aus welchem Alles hervorgegangen sei. Wie er seinen Satz begründete und die besondern Erscheinungen und Veränderungen der Natur aus dem Wasser ableitete, wusste man schon zur Zeit des Aristoteles nicht mehr. Vielleicht (sagt Aristoteles) schöpfte er seine Ansicht daraus, dass die Nahrung aller Dinge feucht ist und das Wärme sich aus dem Feuchten entwickelt, ferner daraus, dass der Saame aller Dinge eine feuchte Natur hat. Auch lehrte er (wie Aristoteles ebenfalls meldet), dass die Erde auf dem Wasser schwimme. Da Aristoteles ausdrücklich läugnet, dass dieser alte Physiker bereits die bewegende Ursache vom Stoffe unterschieden habe, so sind die Mittheilungen späterer Berichterstatter, dass Thales auch die Idee einer Weltseele oder eines weltbildenden Geistes gehabt und die Unsterblichkeit der Seele gelehrt habe, als ebenso unbeglaubigte Ueberlieferungen anzusehen, wie die ihm später zugesprochenen Schriften. Die Sitten- und Weisheitssprüche, die ihm von spätern Schriftstellern beigelegt werden, lauten wie folgt: Verpfände Dich, so ist das Verhängniss da. Gedenke anwesender und abwesender Freunde. Schmücke das Angesicht nicht, sondern setze Deine Ehre in tüchtiges Thun. Werde nicht mit Unehren reich! Den Eltern freundlich zu sein ermüde nicht. Den Schlechten nimm nicht auf. Was von Ehre oder Dank du den Eltern erweisest, erwarte im Alter von den eignen Kindern. Schlimm ist Unmässigkeit. Lästig ist Unwissenheit. Sei nicht müssig, auch wenn Du reich bist. Halte Dein Glück geheim um des Neides willen. Traue nicht Allen. Herrschend beherrsche Dich selbst. Den Herrscher ehre. Prüfe die Freunde. Liebe den Frieden. Den Ohrenbläser wirf aus dem Hause.

Thanner, Franz Ignaz, war 1770 zu Neumarkt an der Rott (in Bayern) geboren, seit 1802 als Lehrer der Katechetik in Salzburg, seit 1805 als Lehrer der Philosophie in Landshut, seit 1808 zu Innsbruck, seit 1810 als Professor der Philosophie am Lyceum in Salzburg thätig, wo er 1825 starb. Als katholischer Anhänger der Kant'schen Philosophie zeigte er sich in der vom zweiten bis zwölften Hefte fortgesetzten Arbeit Mutschelle's: „Darstellung der Kant'schen Philosophie“. Als Anhänger Schelling's zeigte er sich in der anonymen Schrift: „Der Transscendental-Idealismus in seiner dreifachen Steigerung oder Kant's, Fichte's und Schelling's philosophische Ansichten“ (1805) und weiterhin in folgenden Schriften: „Versuch einer möglichst fasslichen Darstellung der absoluten Identitätslehre“ (1810), ferner in dem „Lehrbuch der theoretischen Philosophie nach den Grundsätzen der absoluten Identitätslehre“ (I.: Logische Aphorismen, 1811; II.: Metaphysische Aphorismen, 1812) und endlich in dem „Lehr- und Handbuch der praktischen Philosophie für akademische Vorlesungen“ (I.: Wissenschaftliche Vorstellung der allgemeinen praktischen Philosophie und des Naturrechts nach den Grundsätzen der absoluten Identitätslehre, 1811).

Theanô hiess eine bei spätern griechischen Schriftstellern vielgenannte Pythagoräerin, welche bald als Gattin, bald als Tochter, bald als blosse Schülerin des Pythagoras bezeichnet wird und unter deren Namen in neupythagoräischen Kreisen nicht blos Gedichte und Briefe, sondern auch eine Schrift „über die Frömmigkeit“ im Umlauf waren, deren späterer neupythagoräischer Ursprung ausser Zweifel steht.

Theagês hiess ein unmittelbarer Schüler des Sokrates. Ein anderer Theagês wird als angeblich altpythagoräischer Schriftsteller „über die Tugend“ erwähnt.

Thearidas wird als angeblicher Altpythagoräer mit einer Schrift „über die Natur“ genannt.

Theaitêtos aus Athen gehörte noch kurz vor dem Tode des Sokrates zu den Genossen des sokratischen Kreises und wurde in Platon's „Theaitêtos“ zum Mittelpunkt eines Dialogs gemacht, worin die Verschiedenheit des Wissens von der Wahrnehmung und richtigen Vorstellung nachgewiesen wird. Er scheint eine und dieselbe Person mit einem als Zuhörer Platon's bezeichneten Theaitêtos aus Herakleia (in Pontos) gewesen zu sein.

Themisôn aus Laodikeia war ein Schüler des epikureischen Arztes Asklêpiades aus Bithynien und wird als Stifter der sogenannten methodischen Schule griechischer Aerzte bezeichnet.

Themistios aus Paphlagonien, ein Sohn des Philosophen Eugenios, lebte im vierten christlichen Jahrhundert erst zu Nikomedia in Bithynien, später (und noch zu Anfang

des fünften Jahrhunderts) als Lehrer der Philosophie und Beredsamkeit zu Konstantinopel, wo er sich den Ehrennamen Euphrados (Wohlredner) erwarb und unter den Kaisern Constantius, Julianus, Theodosius I. und Valens in Ansehen stand. Als Philosoph war er ein platonisch gefärbter Peripatetiker und ohne sich zum Christenthum zu bekennen, doch mild und duldsam gegen die christliche, wie überhaupt gegen jede religiöse Ansicht, sodass ihn der Kirchenvater Gregorios von Nazianz seinen Freund nennen konnte. Seine Paraphrasen (umschreibende Bearbeitungen und Erläuterungen) der logischen Schriften des Aristoteles und der Bücher desselben über die Seele sind erhalten *(Themistii paraphrases Aristotelis librorum quae supersunt ed. L. Spengel, 1866)*, ebenso seine Schrift „über die Tugend“ in einer syrischen Bearbeitung aus dem sechsten Jahrhundert, und seine „Reden“ (33 im Ganzen), welche zuerst durch den Pater Hardouin (1684) griechisch und lateinisch herausgegeben wurden. Darunter befindet sich auch (die zwanzigste) eine Gedächtnissrede auf seinen Vater, worin er sich über seine eigne Stellung zu den Philosophenschulen aussprach. Indem Themistios als Eklektiker die eigentlichen theoretischen Unterscheidungs-Lehren der Schulen abstumpfte, galt es ihm überhaupt bei der Philosophie weniger um das Wissen, als um die ethische Haltung oder um die Nachahmung der Gottheit in ihrer wohlthätig weltregierenden Thätigkeit.

Themistô, die Frau des Epikureers Leonteus aus Lampsakos, wird als Zuhörerin Epikur's genannt.

Themistoklês wird bei Plutarchos aus Chaironeia als ein Stoiker aus dem Anfang des dritten christlichen Jahrhunderts genannt, der auch als Schriftsteller thätig war.

Theôdas oder Theudas aus Laodikeia, ein Schüler des Skeptikers Antiochos, wird zu den empirischen Ärzten gezählt und als Verfasser einiger Schriften genannt.

Theodektês aus Phaselis in Pamphylien war Rhetor und Tragödiendichter und hatte sowohl Platon, als Aristoteles gehört, welcher letztere ihn häufig erwähnt, war aber schon vor Alexander's Perserzug gestorben.

Theodôros, wahrscheinlich aus Kyrene gebürtig und durch den jüngern Aristippos in die Lehren der kyrenaischen Schule eingeführt, hatte auch mit dem Stoiker Zenon und dem Skeptiker Pyrrhon verkehrt. Er scheute sich nicht, aus Aristippus' Grundsätzen die äussersten Folgerungen zu ziehen, indem er lehrte, dass unter Umständen sogar Ehebruch, Diebstahl und Tempelraub dem Weisen erlaubt, Freundschaft aber entbehrlich, Aufopferung für's Vaterland lächerlich sei, da der Weise die Welt zum Vaterlande habe. Indem er auch die freigeistige Ansicht seiner Schule über religiöse Dinge offen aussprach, zog er sich in Athen eine Anklage wegen Gottlosigkeit zu und erhielt den stehenden Beinamen „der Atheist“. In Bezug auf die Güterlehre hielt er Lust und Schmerz an sich weder für gut, noch für schlimm und setzte das Gute im Allgemeinen nur in die heitere Stimmung, die aus der Einsicht entstehe, das Schlimme in die Betrübniss, welche eine Folge der Unwissenheit sei.

Theodôros, aus Asinê in Griechenland stammend, war kurze Zeit Schüler des Porphyrios, dann des Jamblichos. Aus seiner Schrift „über die Namen“ und aus seiner „Erklärung des platonischen Timaios“ finden sich bei Proklos viele Stellen angeführt. Seine „Erklärung des platonischen Phaidon“ wird bei dem Peripatetiker Olympiodôros, dem Lehrer des Proklos erwähnt, welcher stets mit Hochachtung von Theodôros redet. In seiner Schrift „dass die Seele des Menschen alle Ideen in sich habe“ wird auch den Thieren Vernunft beigelegt. In seinen philosophischen Anschauungen schliesst er sich zwar an Jamblichos an, hat aber über das Intelligible hinaus nur ein einheitliches Urwesen angenommen, das er als das Unaussprechliche und die Ursache des Guten erklärt, und stellte zwischen dieses Urwesen und die Seele die Dreiheit des Intelligibeln, Intellectuellen und Weltschöpferischen. Im Intelligibeln unterscheidet er wiederum das dem Seienden entsprechende Sein, das dem *Nûs* (Verstand) entsprechende Denken und das der Lebendigkeit entsprechende Leben. Die weltbildende Trias ist das Seiende, der *Nûs* und die Lebensquelle der Seelen, welche letztere wiederum dreifach unterschieden werden, nämlich als ursprüngliche und ungetheilte Seele, als allgemeine Seele und als die schlechthin getheilte Seele der Natur oder das Verhängniss.

Theodôros mit dem Beinamen Metochitês lebte als Neuplatoniker bis um das Jahr 1332 in Konstantinopel und hat ausser Abhandlungen über Platon und andere Philosophen auch mehrere Erläuterungsschriften zu Aristoteles' physikalischen Büchern und dessen Büchern über die Seele geschrieben, welche in lateinischer Uebersetzung des Gentianus Hervetus (1559) in Basel gedruckt worden sind.

Theodosios aus Tripolis, ein Mathematiker und Skeptiker aus der Schule des Ainesidêmos wird mit einer Schrift erwähnt, worin er die „skeptischen Hauptpunkte“ des Theôdas erklärte. Ein anderer Theodosios wird als ein Neuplatoniker aus der Schule des Ammônios genannt.

Theodotos hiess einer der Genossen des sokratischen Kreises. Ein anderer Theodotos oder Diodotos wird als Platoniker aus dem dritten christlichen Jahrhundert genannt. Endlich wird noch ein Neuplatoniker Theodotos als Schüler des Ammônios

aus dem sechsten christlichen Jahrhundert genannt.

Theologia Aristotelis (Theologie des Aristoteles) ist der Titel der lateinischen Uebersetzung einer räthselhaften Schrift, die bereits im neunten Jahrhundert in's Arabische übersetzt und von Al-Kindi überarbeitet worden war und von welcher bei Thomas von Aquino vierzehn Bücher als noch nicht in's Lateinische übersetzt erwähnt werden. Franciscus Patritius hat seiner „*nova de universis philosophia*" (1593) eine lateinische Uebersetzung angehängt, welche schon früher unter dem Titel „*Aristotelis theologia sive mystica philosophia secundum Aegyptios*" (1519) in Rom erschienen war und von welcher Patritius sagt, dass dieselbe aus dem Italienischen übersetzt sei, während er das Werk selbst für die von Platon vorgetragene und von Aristoteles niedergeschriebene mystische Theologie der Aegypter und Chaldäer erklärt. Ihr Inhalt stimmt oft wörtlich mit Plotinos überein, nur dass zwischen dem Urwesen und dem die reinen, stofflosen Formen (Ideen) einschliessenden thätigen Intellect stets das göttliche Wort eingeschoben wird.

Haneberg, die Theologie des Aristoteles (in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie der Wissenschaften, 1862 I, S. 1—12).

Theologie, die deutsche, ist der Titel einer aus dem 14. oder 15. Jahrhundert stammenden Schrift, deren Verfasser bis jetzt noch nicht hat ermittelt werden können, welcher aber jedenfalls als ein Geistesverwandter von Suso und Tauler zu den sogenannten „Gottesfreunden" gehört, welche sich mit ihrer mystischen Geistesrichtung und ihrer Opposition gegen die kirchliche Autorität an Meister Eckart anschlossen. Die Schrift wurde zuerst unter dem Titel „Eine deutsche Theologie" von Luther (1516) herausgegeben, neuerdings aber nach einer aus dem Jahre 1497 stammenden Handschrift durch Franz Pfeiffer in verbessertem Text (1851 und in zweiter Auflage mit neudeutscher Uebersetzung, 1855). Luther bezeichnete den unbekannten Verfasser als einen deutschen Herrn, Priester und Custos in der deutschen Herren Haus zu Frankfurt a. Main. Das Buch zeigt dem Menschen den Weg zur Vollkommenheit, die durch Adam verloren ging. Das Vollkommene (lehrt der Verfasser) ist ein Wesen, das in sich und seinem Wesen Alles begriffen und beschlossen hat. Ausser dem Vollkommenen und ohne dasselbe ist kein wahres Wesen, und hat kein Wesen anders, denn im Vollkommenen Bestand, sonst ist es ein Zufall oder ein Glanz und Schein, der kein Wesen ist oder kein Wesen hat. Das Vollkommene ist aller Dinge Wesen und ist in sich selber unwandelbar und unbeweglich und verwandelt und bewegt doch alle Dinge. Die unvollkommenen Dinge sind begreiflich, erkenntlich und aussprechlich; das Vollkommene aber ist allen Creaturen aus eignem Vermögen unbegreiflich, unerkenntlich und unaussprechlich. In welcher Creatur aber dieses Vollkommene erkannt werden soll, daselbst muss Creatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit verloren und zu Nichte werden und die Creatur ausgehen, soll Gott eingehen. Solange man von diesen Dingen etwas hält und daran hängt, solange bleibt das Vollkommene unerkannt. Gott als Gottheit gehöret nicht zu weder Wille, noch Wissen oder Offenbarungen, sondern dass er sich selber eröffne, bekenne und liebe und sich selbst ihm selber offenbare in sich selber. Und dies ist noch Alles in Gott nur als ein Wesen und nicht als ein Wirken, dieweil es ohne Creatur ist. In dieser Offenbarung aber wird erst der Unterschied der Personen; aber da Gott als Mensch ist oder da Gott lebt in einem göttlichen oder vergotteten Menschen, so gehöret Gott etwas zu, das sein eigen ist und nicht den Creaturen zugehöret, und ist in sich selber ohne Creatur, ursprünglich und nicht wesentlich oder nicht förmlich und wirklich. Keine Creatur ist wider Gott oder ihm leid oder verdriesslich in dem, dass sie ist oder lebt, weiss oder vermag, und was das ist, das ist Alles nicht wider Gott. Denn Gott ist dies allzumal wesentlich und ursprünglich, und alle Dinge haben ihr Wesen wahrhaftiger in Gott, denn in ihnen selbst. Wider Gott und ihm leid ist allein die Sünde oder dass die Creatur Anderes will, denn Gott will, und wider Gott will. Das wahre Licht ist Gott oder göttlich, das falsche Licht ist Natur oder natürlich. Indem das falsche Licht meinet, es sei Gott und sich dessen annimmt, so ist es Lucifer oder Teufel, und wo dasselbe gesäet ist, da wachsen des Teufels Früchte und der Teufel selber. Sünde ist Nichts anders, denn dass die Creatur sich bekehret vom Vollkommenen zum Unvollkommenen oder Stückwerk und allermeist zu sich selbst. Wenn die Natur sich annimmt etwas Gutes oder sich dasselbe zueignet als Wesen, als Leben, als Erkennen; so kehret sie sich von Gott ab. Dasselbe that Adam auch; er ist gefallen durch sein Annehmen, Anmaassen und Zueignen dessen, was Gottes war, nämlich durch sein Ich, Mich, Mein, Mir. Die geschaffene Seele des Menschen hat zwei geistige Augen; das rechte Auge ist die Möglichkeit zu sehen in die Ewigkeit, das linke Auge dagegen, zu sehen in die Zeit und in die Creatur, darinnen die Unterschiede zu erkennen, was besser oder geringer, edler oder unedler ist. Aber diese beiden Augen des Menschen mögen nicht mit einander ihr Werk zugleich üben. Wie mag nun aber mein Fall gebessert werden? Der Mensch vermöchte es nicht ohne Gott, und Gott

sollte und wollte es nicht thun ohne den Menschen. Darum nahm Gott menschliche Natur an sich und ward vermenschet und der Mensch ward vergottet. Denn in dieser Wiederbringung oder Besserung kann und mag oder soll ich Nichts darzuthun, sondern ein blos lauter Leiden muss bei mir sein, also dass Gott allein thue und wirke und ich leide ihn und sein Werk und seinen Willen in mir. Mit dem linken Auge sah die Seele Christi in die Creaturen, was das Bessere und Geringere, Edlere und Unedlere wäre; aber der innere Mensch Christi stand nach dem rechten Auge der Seele im vollkommenen Gebrauche göttlicher Natur, in vollkommener Freude und Wonne. Soll die Seele, dieweil sie im Leibe ist, einen Einblick in die Ewigkeit thun und da einen Vorschmack ewiger Seligkeit und ewigen Lebens empfangen, so muss sie lauter und blos sein von aller Creaturliebe und abgeschieden zuvörderst von sich selber. Je näher der Mensch zum wahren Gehorsam ist und je näher dem Bilde Christi, desto weniger Sünde, und je ferner demselben und je mehr Selbstheit und Ichheit, desto mehr Sünde und Bosheit. Je weniger der Mensch sich die Erkenntniss zueignet als das Seinige, desto vollkommener die Erkenntniss wird. Der Mensch soll nicht wissen, wollen, lieben, was Gott nicht selbst in ihm will und liebt. Da wo Mensch und Gott vereinigt sind, also dass Eines ist wahrer vollkommener Gott und wahrer vollkommener Mensch und doch der Mensch seinem Gotte so gar ergeben, dass Gott allda selbst ist der Mensch, da ist wahrhaftig Christus und sonst nirgends. Wo Gott Mensch ist oder in einem göttlichen oder vergotteten Menschen, da wird Nichts anders geklagt, denn Sünde, oder ist kein ander Ding, das Leid oder Schmerzen macht, und die Klage um die Sünde muss bleiben bis in den leiblichen Tod in einem vergotteten Menschen. Ein solcher ist nun aber, wer durchleuchtet ist mit dem ewigen oder göttlichen Lichte und entzündet mit ewiger oder göttlicher Liebe. Licht und Erkenntniss ist und taugt Nichts ohne Liebe; das wahre, ewige, göttliche Licht lehret die Liebe, sonst Nichts liebzuhaben, denn das wahre vollkommene Gut und um keiner andern Ursache willen, denn dass es gut ist. Siehe nun, wer Gott lieb haben will, der hat Alles lieb in Einem; wer aber Etwas lieb hat, dies oder das, anders denn in Einem und um das Eine, der hat Gott nicht lieb; denn er hat Etwas lieb, das nicht Gott ist, darum hat er Etwas mehr lieb, als Gott. Wer nun dieses Leben hätte, der ginge und käme durch Christum zum Vater, denn er wäre Christi Nachfolger, und wenn der Mensch schmecket das Vollkommene, soviel möglich ist, so werden alle geschaffenen Dinge dem Menschen zu nichte, und der Mensch selber wird ganz arm und wird hinfort Gott selbst der Mensch, also dass da Nichts mehr ist, was nicht Gott oder Gottes ist und Gott selber da allein ist, lebt, erkennt, vermag, liebt, will, thut und lässt.

Reifenrath, die deutsche Theologie des Frankfurter Gottesfreundes. 1863.

Theombrotos wird als ein Schüler des Kynikers Mêtrokles genannt.

Theomnestos wird als ein Akademiker aus der Schule des Antiochos aus Askalon im letzten vorchristlichen Jahrhundert genannt. Auch ein Kyniker Theomnestos aus unbestimmter Zeit wird vom Patriarchen Phôtios aus Konstantinopel unter den Quellenschriftstellern des Sammlers Stobaios genannt.

Theôn aus Smyrna war ein Platoniker aus der Zeit der Antonine, welcher ein Werk in fünf Büchern über die platonische Lehre geschrieben hat, wovon uns das zweite (über Arithmetik und Musik) und das vierte (über Astronomie) erhalten sind. In seinen philosophischen Anschauungen, die darin gelegentlich hervortreten, lässt sich neben platonischen Gedanken auch peripatetische und alt- wie neupythagoräische Ueberlieferung erkennen. In Betreff der letzten Gründe unterscheidet er die reine Einheit von der in den Zahlen sich vervielfachenden Einheit. — Ein Stoiker Theôn aus Alexandrien lebte als rhetorischer Schriftsteller unter Augustus. Aus späterer Zeit werden auch noch zwei andere Stoiker dieses Namens genannt.

Theophilos aus Antiochia war durch die Lectüre der „heiligen Propheten" für das Christenthum gewonnen worden und verfasste als Bischof von Antiochia in Syrien um das Jahr 180 eine zur Vertheidigung des Christenthums gegen die Heiden bestimmte Schrift „An Antolykos", in drei Büchern, worin er diesen um seines eignen Wohles willen zum christlichen Glauben ermuntert. Unter dem Namen desselben Autolykos ist auch ein Commentar zu den vier Evangelien auf uns gekommen, während seine Streitschrift gegen den Gnostiker Markion verloren gegangen ist. Theophilos läugnet die Ewigkeit der Materie und hält an der Schöpfungslehre ebenso wie an der strengen Einheit Gottes fest und lässt durch den Logos, der als Gottes Rathgeber in Ewigkeit mit Gott vereinigt ist, Alles hervorgebracht sein, indem Gott diesen Logos als seinen Erstgebornen aus sich heraustreten liess. Eigenthümliche philosophische Anschauungen finden sich nicht bei ihm.

Theophrastos war um's Jahr 370 vor Christus zu Eresos auf der Insel Lesbos geboren und hiess ursprünglich Tyrtamos. Er hatte bis zu seinem 23. Lebensjahre den Platon, nachher den Aristoteles gehört, welcher ihn wegen seiner Wohlredenheit Theophrastos genannt und vor seinem

Tode zu seinem Nachfolger bestimmt haben soll. Seine Thätigkeit als Vorsteher der peripatetischen Schule war nur ein Jahr lang (307 vor Chr.) unterbrochen, während dessen er in Folge öffentlicher Ungunst Athen hatte verlassen müssen, wohin er jedoch bald wieder zurückkehrte, um unangefochten bis zu seinem im Jahre 288 erfolgten Tode der peripatetischen Schule vorzustehen. Während seiner 35 jährigen Lehrzeit soll er 2000 Schüler gehabt und ausserordentlich viele Schriften mannigfaltigen Inhaltes verfasst haben, von denen die meisten verloren gegangen sind. Erhalten sind uns ausser zwei für die Geschichte der Botanik wichtigen botanischen Schriften und einigen kleinern naturwissenschaftlichen Abhandlungen nur die aus einem ethischen Werke ausgezogenen und durch naturwahre Schilderungen ausgezeichnete Schrift „Ethische Charaktere“ (in's Deutsche übersetzt von Sonntag, 1790, von Wieland und Gottinger 1811), ein Theil seiner Metaphysik, eine Schrift über Empfindungen und Empfindbares und viele Bruchstücke, aus denen J. Bernays die verlorene Schrift Theophrast's „über die Frömmigkeit“ (1866) wieder hergestellt hat. In den logischen Grundanschauungen hielt sich Theophrast im Wesentlichen an die aristotelische Lehre, die er nur in einzelnen Punkten anders zu bestimmen suchte. Indem er ferner das Uebersinnliche als den Grund des Sinnlichen auffasst, hält er auch im Metaphysischen an der aristotelischen Auffassung fest und fasst die Gottheit als die Alles zusammenhaltende und Alles bewegende einheitliche und unbewegte erste Ursache. Der naturwissenschaftlichen Forschung mit Vorliebe sich hingebend, hat er mit sorgfältiger Beobachtung auf diesem Gebiete fortgearbeitet und sich hier sein Hauptverdienst um die Wissenschaft erworben. Im Psychologischen hielt er gleichfalls an der aristotelischen Unterscheidung einer doppelten, thätigen und leidenden Vernunft fest, nur aber zeigte er die Neigung, das Geistige im Menschen dem Physischen näher zu rücken, weshalb ihm die menschliche Seele mit der thierischen als gleichartig und nur für höher entwickelt galt. In seinen ethischen Erörterungen zeigt er verhältnissmässig eine grössere Selbständigkeit gegen die aristotelische Grundlegung der Ethik. Er läugnete, dass die Tugend allein zur Glückseligkeit ausreiche, die durch die Noth des menschlichen Lebens erheblich eingeschränkt werde.

Theophrastus Paracelsus von Hohenheim, siehe Paracelsus.

Theosebios wird als ein Schüler des Neuplatonikers Hieroklês genannt.

Theotimos oder Diotimos hiess ein Stoiker aus der Schule des Panaitios im letzten vorchristlichen Jahrhundert, welcher dem Epikur sittenlose Briefe unterschob und auf Betrieb des Epikureers Zênôn in Athen hingerichtet wurde.

Thomaeus, Nicolaus Leonicus, war 1456 in Venedig geboren und durch Demetrius Cholkondylas mit der griechischen Sprache bekannt geworden, sodass er unbefriedigt durch die Vorträge des berühmten Thomisten Thomas de Vio aus Gaëta (Cajetanus) sich mit Eifer dem Studium der platonischen und aristotelischen Schriften ergab. Als er ein Lehramt der aristotelischen Philosophie in Padua erhalten hatte, machte er sich auch als Schriftsteller durch Erklärungsschriften über aristotelische Bücher und durch Uebersetzungen platonischer Dialoge in's Lateinische bekannt. *(Aristotelis parva quae vocant naturalia latine conversa et antiquorum more explicata a Nicolao Leonico Thomaeo. Ejusdem opuscula et dialogi. Parisiis 1530).* Akademiker und Peripatetiker galten ihm ohne allen Streit für die ausgezeichnetsten Philosophen, von denen man hauptsächlich zu lernen habe und deren Lehren nach den Ansichten der Alten in den Hauptpunkten nicht weit von einander abweichen, nur dass sich Aristoteles mehr physisch, als Platon ausgedrückt habe. Er rühmt daneben den Marsilius Ficinus, den Pico von Mirandola, den Hermolaus Barbarus; daneben auch die Scholastiker Albert und Thomas von Aquino. In seinem Dialoge *„Bembus sive de immortalitate animorum“* (1524) trägt er über die Unsterblichkeit der Seele eine ähnliche Lehre vor, wie Ficinus, und sucht die Richtigkeit der platonischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele darzuthun, von welchen er glaubt, dass sie sich auch bei Aristoteles fänden, wenn derselbe nur richtig verstanden werde.

Thomas von Aquino war als ein Sohn des mit den hohenstaufischen Kaisern verwandten Grafen Landolf von Aquino und Herren von Loretto und Baleastro im Jahre 1225 (oder 1227) auf dem Familienschlosse zu Roccasicca unweit Monte Cassino bei Aquino (dem alten Arpinum) im Neapolitanischen geboren. Nachdem er seit seinem fünften Lebensjahre durch die Benedictiner von Monte Cassino erzogen worden war, besuchte er vom elften bis siebenzehnten Jahre die Universität Neapel, wo er in seinem sechzehnten Lebensjahre als Novize in den Dominicanerorden getreten war. Von seinem Orden nach Paris geschickt, wurde er auf dem Wege dahin von seinen beiden Brüdern, die sich in Oberitalien im kaiserlichen Lager befanden, aufgehoben und unter Misshandlungen auf das väterliche Schloss Roccasicca geschickt, wo ihn seine Schwestern Anfangs zum Rücktritt von den Dominicanern zu bewegen suchten, in Folge seines geistigen Einflusses auf ihre Gemüther ihm jedoch bald zur Flucht in sein Kloster nach Neapel verhalfen, wo er nun sein Gelübde ablegte

und zur Fortsetzung seiner Studien nach Köln zu dem berühmten Dominicanerlehrer Albert geschickt wurde. Er begleitete diesen 1245 nach Paris und wurde nach seiner Rückkehr zum „*Magister studiorum*“ in Köln ernannt, als welcher er die Auslegung der heiligen Schrift und der „Sentenzen“ Peters des Lombarden zu besorgen hatte. Daneben lag er philosophischen Studien ob und verfasste damals die Aufsätze „*De ente et essentia*“ und „*De principio naturae*“. Obwohl er 1252 zur Erwerbung der theologischen Doctorwürde von seinem Orden nach Paris gesandt wurde, verzögerte sich doch in Folge der damaligen Streitigkeiten seines Ordens mit der Pariser Universität seine Promotion bis zum Jahr 1257. Einstweilen hielt er als theologischer Baccalaureus Vorlesungen und verfasste mehrere theologische Abhandlungen. Nach der Promotion, die ihm zugleich mit seinem Landsmanne und Freunde Johannes von Fidanza, genannt Bonaventura, zu Theil geworden war, trat er in Paris mit grossem Beifall als theologischer Lehrer auf. In diese Zeit fällt auch die Abfassung seiner „*Quaestiones quodlibetales sive disputatae*“ über verschiedene scholastische Streitfragen, einiger biblischer Commentare und des unvollendet gebliebenen „*Compendium theologiae*“. Sein philosophisches Hauptwerk unter dem Titel „*Summa philosophiae de veritate fidei catholicae contra gentiles*“ wurde ebenfalls in Paris begonnen, aber erst 1264 in Italien vollendet, wohin er sich auf Befehl des Papstes Urban IV. (1261) zurückbegeben hatte, um an verschiedenen Studiensitzen Italiens das Licht seiner Wissenschaft leuchten zu lassen. An die auf sein Betreiben veranstalteten Uebersetzungen von Schriften des Aristoteles aus dem Griechischen in's Lateinische schlossen sich die Commentare an, die Thomas selbst zu verschiedenen Werken des Aristoteles (namentlich *de interpretatione*, *Analytica posteriora*, *Metaphysica*, *Physica*, *Parva naturalia*, *De anima*, *Ethica Nicomachica*, *Politica*) verfasste. In Bologna, wo Thomas mehrere Jahre als Lehrer wirkte, vollendete er seinen unter dem Titel „*Catena aurea*“ bekannten Commentar zu den vier Evangelien, ebenso sein zweites und eigentlich theologisches Hauptwerk, die „*Summa theologiae*“, welches das Ganze der Offenbarungslehren systematisch darstellte, jedoch unvollendet geblieben und erst von Schülern ergänzt worden ist. Dieses Werk bietet zur „*Summa philosophica*“ insofern eine Ergänzung, als dasselbe in seinem zweiten Haupttheile das ethische Gebiet behandelt, welches im ersten Hauptwerke übergangen war. Nochmals kehrte Thomas nach der Metropole scholastischer Wissenschaft, nach Paris zurück, wo er zwei Jahre lehrte, bis ihn 1268 das Generalkapitel seines Ordens als Lehrer an die Universität Neapel beschied, wo der berühmte Schüler Albert's des Grossen als „*Doctor angelicus*“ (engelgleicher Lehrer) förmlich im Triumph aufgenommen wurde. Auf der Reise nach Lyon zur Kirchenversammlung, wohin er zugleich mit seinem Freunde Bonaventura durch den Papst Gregor X. beordert worden war, erkrankte Thomas und starb in der Cistercienser-Abtei Fossanuova bei Terracina 1274 im sieben- oder neunundvierzigsten Lebensjahre. Zwölf Jahre später (1286) wurde er von den Dominikanern zum officiellen Lehrer des Ordens erklärt und fünfzig Jahre nach seinem Tode (1325) durch den Papst Johann XXII. unter die Zahl der Heiligen der katholischen Kirche aufgenommen. Die auf Befehl des Papstes Pius V. von Vincentius Justinianus und Thomas Manriquez besorgte Gesammt-Ausgabe seiner Werke erschien in Rom (1570 und 1571) in siebenzehn Foliobänden und wurde 1592 in Venedig wieder abgedruckt. In der seit 1612 zu Antwerpen von Morelles veranstalteten Ausgabe brachte ein achtzehnter Band auch früher nicht gedruckte, darunter jedoch zugleich manche unächte Schriften hinzu. Als unächte Schriften, welche von Schülern und Anhängern des Thomas ganz im Sinne und Geiste des Thomas und Albert's des Grossen, zum Theil aber erst nach dem Franciskanerlehrer Duns Scotus für den Zweck verfasst wurden, die thomistische Lehre gegen verschiedene Angriffe zu schützen, gelten folgende Abhandlungen: *De demonstratione; De natura accidentis; De natura generis; De pluralitate formarum; De natura syllogismorum; Summa totius Aristotelis logicae* (die von Vielen dem Hervaeus Natalis zugeschrieben wird); *De inventione medii* (d. h. des Mittelbegriffes); *De intellectu intelligibili; De universalibus.* Die ersten fünf Bände der Antwerpener Ausgabe enthalten die aristotelischen Commentare des Thomas; der sechste und siebente Band den Commentar zu den „Sentenzen“ Peters des Lombarden, während einen zweiten, abgekürzten Commentar zu den „Sentenzen“ der siebenzehnte Band unter den „*Opuscula*“ bringt, unter welchem Titel eine Reihe kleinerer philosophischer Abhandlungen geboten werden. Im achten Bande befinden sich ausser einigen weitern kleinern Abhandlungen die „*Quaestiones quodlibetales*“ (oder *disputatae*). Der neunte Band enthält die philosophische Hauptschrift des Thomas, die vier Bücher der „*Summa philosophiae de veritate fidei catholicae contra gentiles*“, welche mit einer rationalen Begründung der Theologie die Vertheidigung der christlichen Lehre gegen den Islam und die arabischen Philosophen verbindet, und gelegentlich die Lehren des Averroës und Avicenna, des Demokritos, Anaxagoras und Empedocles bekämpft. Der zehnte, elfte und zwölfte Band enthalten die

theologische Hauptschrift des Thomas, die *„Summa theologiae in tres partes distributa“*, in drei Büchern, in deren erstem Gott als der absolute Grund der engelischen, natürlichen und menschlichen Welt erscheint, während im zweiten Buche der Mensch als ein durch Natur, Gesetz und Gnade zu Gott als seinem höchsten Zwecke hinstrebendes Wesen und im dritten Buche Christus als der Weg erscheint, auf welchem Gott den Menschen dieses Ziel erreichen lässt. Den dreizehnten bis sechzehnten Band füllen die biblischen Commentare des Thomas, sammt der *„Catena aurea“*. Unter den *„Opuscula“* im 17. Bande befindet sich auch eine Abhandlung *„De regimine principum“* in vier Büchern, deren beide letzten jedoch nicht von Thomas, sondern von dem Dominikaner Tolomaeus de Lucca (Bartholomaeus de Fiadonibus) verfasst sind. In dieser Prinzenpädagogik ist die Staatslehre des Thomas entwickelt. Eine neue Gesammt-Ausgabe der Werke des Thomas erschien 1825—74 zu Parma in 30 Quartbänden.

Thomas war weder ein selbständiger Denker, noch ein Denker ersten Ranges: sondern er lässt sich einerseits durchaus von den Grundanschauungen Albert's des Grossen und von der durch dessen Belesenheit übermittelten aristotelischen Autorität leiten und bestimmen, während er als Kirchenlehrer daneben eben so abhängig bleibt von der Substanz der christlich-dogmatischen Ueberlieferung. Obwohl nun dadurch seine philosophisch-theologische Weltanschauung als eine phantastisch-sophistische Verquickung dieser beiden wesentlich unvereinbaren Standpunkte erscheint, so gilt er doch durch die vollendete systematische Ausbildung der scholastischen Theologie des Mittelalters unter den „Heroen der Scholastik“ in der Meinung der Kirche als einer der gefeiertsten, dessen Ansichten noch heute in der katholischen Theologie vielfach maassgebend sind. In seiner „philosophischen Summe“ werden zwei Weisen der Wahrheit bei unserer Erkenntniss von göttlichen Dingen unterschieden. Es giebt einige Wahrheiten in Bezug auf Gott, welche alle Fähigkeit der menschlichen Vernunft übersteigen. Hierher gehören die Lehren von der Dreiheit der Personen in der göttlichen Einheit, von der Zeitlichkeit der Schöpfung, von der Erbsünde, von der Menschwerdung des göttlichen Wortes, vom Fegefeuer, von der Auferstehung des Fleisches, vom Weltgericht, von der ewigen Seligkeit und Verdammniss. Andere Wahrheiten vermag auch die natürliche Vernunft zu erreichen, wie z. B. das Dasein und die Einheit Gottes, die sich philosophisch erweisen lassen. Wiewohl nun diese beiden Weisen der Wahrheit von einander verschieden sind, so sind sie doch einander nicht widersprechend, da die Vernunftwahrheiten eben so gut, wie die übernatürlichen Wahrheiten in der widerspruchslosen göttlichen Weisheit ihren höchsten und letzten Grund haben. Kann die Vernunft aus eignen Principien die übervernünftigen Wahrheiten des Christenthums nicht eigentlich demonstriren, so ist sie doch zu erweisen im Stande, dass dieselben der Vernunft nicht entgegen sind, und sie vermag zugleich in den geschöpflichen Dingen gewisse Analogien aufzuzeigen, wodurch die übernatürlichen Wahrheiten der menschlichen Vernunft näher gerückt werden, wie z. B. durch die Analogie der menschlichen Seelenvermögen das Verhältniss der göttlichen Personen in der Dreieinigkeit passend erläutert werden kann. Da nun aber doch immer nur wenige Menschen und diese mit grosser Mühe und Gefahr des Irrthums auf langsamem Wege im Stande sind, zur übernatürlichen Wahrheit zu gelangen, so musste dieselbe von Gott auf dem Wege der Offenbarung mitgetheilt werden, damit deren Erkenntniss allen Menschen wenigstens durch den Glauben zu Theil werde, um ihre Bestimmung erreichen zu können. Darum sind die der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten die Vorbereitung des Glaubens, wie die Natur überhaupt die Vorstufe der Gnade ist. Eben deshalb gehen auch die Beweise für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung naturgemäss dem Glauben voraus, auf dessen Gebiete jedoch der Wille insofern den Vorrang hat, als der Intellect den Glaubenssätzen nicht in Folge von Beweisen, sondern auf das Gebot des Willens zustimmt. Hieraus folgt, dass die natürliche Vernunft die Dienerin des Glaubens ist. Steigt also die Philosophie von den Werken Gottes zu Gott selber auf, so geht auch die Theologie von Gott aus, um auf ihn die geschöpflichen Dinge zu beziehen. Diese bestimmte Abgrenzung zwischen der Vernunftlehre von Gott und der Offenbarungslehre, wie sie Thomas aufstellte, ist zwar von Raymund Lullus und Andern bekämpft worden, gleichwohl aber bei den spätern Scholastikern die herrschende Anschauung geblieben, bei den Nominalisten sogar noch verschärft worden.

In seiner Erkenntnisslehre, wie in seinen metaphysischen Anschauungen schliesst sich Thomas an den mit platonischen und dogmatisch-kirchlichen Elementen versetzten Aristotelismus des Mittelalters an. In Bezug auf die logischen Grundlehren von Begriff, Urtheil und Schluss denkt er aristotelisch. Die platonischen Ideen, sofern sie als selbständig existirende Allgemeinheiten gelten sollen, weist er als leere Fiction ab. Die erste Substanz ist das Individuum; ihre Seinsprinzipien sind Materie und Form. Die Materie ist ebensowohl Verneinung aller Bestimmtheit, wie die Möglichkeit zur Bestimmtheit und zur Wirklichkeit. Darum ist auch die Form Prinzip der Bestimmtheit

und der Wirklichkeit der ersten Substanz. Durch die wesentliche oder substantielle Form wird die Substanz als solche in ihrem Sein zur Wirklichkeit bestimmt, während die zur Substanz hinzutretende oder accidentelle Form zur Substanz nur eine äussere Bestimmtheit hinzubringt. Während nun aber die materiellen oder inhärenten Formen nur in der Materie wirklich und wirksam sein können, haben die subsistenten oder immateriellen Formen ein eignes Fürsichsein als rein geistige Wesen, wie Gott und Engel, als leiblich ergänzte geistige Formen dagegen in den Menschenseelen. Das Seiende ist an sich Ding und Eins, im Unterschied von andern Dingen. Das bestimmte Sein des Dings ist seine Wesenheit, welche bei körperlichen Wesen stets durch Materie und Form constituirt wird und die Washeit (*quidditas*) des Einzelwesens ist. Das Prinzip der Individuation ist die durch Raumdimensionen bestimmt abgegrenzte Materie (*materia signata*). Die mehreren Individuen gemeinsame Wesenheit ist nur in diesen Individuen selbst wirklich (*universalia in re*), was jedoch nicht hindert, dass der von der Sinneswahrnehmung ausgehende Denkact hinterher durch Abstraction das gleichmässige Verhalten des einheitlichen Gleichen erfasst (*universalia post rem*) und so zur Form der Allgemeinheit gelangt, während sich das in den Dingen von vornherein vorliegende Allgemeine (*universalia ante rem*) im Entstehungsprocesse der Dinge verwirklicht. Der ewige Verstand ist der eigentliche Wohnsitz der Universalien, welche im Geiste Gottes als Musterbilder der Dinge und als Prinzipien des Erkennens vorliegen. Zunächst erkennen wir das Intelligible im Sinnlichen oder die Wesenheiten der körperlichen Dinge; nur indirect erkennt die im Denken auf sich selbst reflectirende Seele auch sich selbst, und zuletzt erkennt der Verstand durch Anwendung des Vernunftschlusses die Gottheit. Verhält sich der Sinn zum Gegenstande rein receptiv, so verhält sich der Verstand als thätiger bei der Abstraction der intelligibeln Wesenheit im Sinnlichen zuerst activ, um sich sodann als möglicher Verstand zu derselben receptiv zu verhalten und in diesem Verhältniss die allgemeinen Begriffe zur Grundlage für die Bildung weiterer Begriffe hervorzubringen, an diesen aber die höchsten Prinzipien aller auf Schlussfolgerungen beruhenden (discursiven) Erkenntniss zu besitzen, welche letztere aber die den Verstand ergänzende Vernunft ist. Wir erkennen die Wahrheit in Gott nicht durch eine unmittelbare Anschauung, sondern Gott ist dasjenige, was die natürliche Vernunft zuletzt erkennt. Die anschauende Erkenntniss Gottes ist uns als wesentlich übernatürliche für das künftige Leben aufbewahrt. Dass die Wahrheit ist, dies ist durch sich selbst gewiss; Gott aber ist die Wahrheit, also ist durch sich selbst gewiss, dass Gott ist. Gott ist sein eignes Sein; weil wir aber nicht wissen, was Gott ist, so ist uns jener Satz nicht durch sich selbst gewiss, sondern bedarf des Beweises durch das, was mehr gewiss ist durch sich selbst und weniger gewiss in Bezug auf die Natur, nämlich durch die Wirkungen. Fünf Wege des Beweises für das göttliche Dasein giebt es: vom ersten Bewegenden, das von keinem Andern bewegt wird; von der ersten wirkenden Ursache; von dem an sich Nothwendigen; von der Stufenfolge der Dinge, wonach vom Unvollkommenen auf das absolut Vollkommene geschlossen wird; endlich von der Zweckmässigkeit der Dinge. Die Unerkennbarkeit Gottes streitet mit dem Glauben; denn da der Mensch zur Seligkeit bestimmt ist, würde er dieselbe nie erreichen können oder in etwas Anderm finden müssen, als in Gott. Ebenso würde die Unerkennbarkeit Gottes mit der Vernunft streiten, in welcher die Sehnsucht begründet ist, Gott zu erkennen. Aus der unendlichen Erhabenheit Gottes folgt aber keineswegs, dass Gott schlechthin nicht erkannt, sondern nur, dass er nicht begriffen werden kann. Freilich kann der endliche Verstand das Wesen Gottes nicht erkennen, sofern sich nicht Gott durch seine Gnade mit ihm verbindet. Obgleich Gott überwesentlich ist, so ist doch sein Wesen das Sein, und zwar zunächst in den Dingen. Wissen und Wollen sind in Gott Eins mit dessen Sein. Er ist darum reine Thätigkeit, die Nichts von Möglichkeit in sich hat, dessen Endzweck nur er selber als der absolut Gute ist, weshalb in ihm Freiheit und Nothwendigkeit Eins sind. Gott ist in allen Dingen gegenwärtig, wie ein thätiges Wesen demjenigen innewohnt, in welchem es thätig ist. Gott erfüllt jeden Ort dadurch, dass er allem Räumlichen das Sein giebt; seine Substanz wohnt Allem als die Ursache des Seins inne. Die göttliche Schöpfung aus Nichts ist zu glauben, nicht zu wissen oder zu beweisen. Im Seienden kann Nichts sein ausser von Gott, der die Ursache von allem Sein ist. Dass die Welt einen Anfang gehabt, ist ebenso zu glauben, aber nicht zu beweisen. Aus verschiedenen möglichen Welten hat Gott die beste erwählt und verwirklicht. Bei der Welt hat Gott keinen andern Zweck, als allein seine Vollkommenheit, d. h. seine Güte mitzutheilen, und jede Creatur strebt ihre Vollkommenheit zu erreichen, welche in der Aehnlichkeit der göttlichen Vollkommenheit und Güte besteht. Die Vollkommenheit der Wesen legt sich in Abstufungen dar: Gottes früheste Geschöpfe und zugleich die höchsten sind die Engel als stofflose geistige Wesen, zu denen auch die gestirnbewegenden Intelligenzen gehören. Als stofflose Form und von ihrem Leibe

trennbar, ist die Seele doch zugleich formbildendes Prinzip des Leibes. Die Eine Seele ist vermöge verschiedener Kräfte zugleich vegetative, sensitive und intellective Seele und nach letzterer Seite zugleich thätiger und möglicher Verstand. Der Wille unterliegt nicht der Nothwendigkeit eines Zwanges, sondern der die Freiheit nicht aufhebenden Nothwendigkeit, nach dem Endzwecke zu streben. Ueber diesen aber urtheilt der Mensch frei nach Vergleichung der Güter durch die Vernunft, indem wir durch Hervorrufen der einen oder der andern Klasse von Vorstellungen unsern Entschluss bestimmen können. Die Wahl steht bei uns. Das Böse ist nur Mangel des Guten; eigentliches Uebel ist nur das Böse der Schuld. Das Böse der Strafe ist in der Ordnung der Welt begründet, welche forderte, dass es auch Dinge giebt, die einen Mangel haben. Von der durch Offenbarung mitgetheilten Lehre der göttlichen Dreieinigkeit zeugt die ganze Schöpfung und insbesondere das Wesen des Menschengeistes. Je vollkommener das Erkennen, desto mehr wird das Erkannte Eins mit dem Erkennenden; je vollkommener die Liebe, desto mehr wird der Gegenstand der Liebe Eins mit dem Liebenden. Mit dem Erkennen ist das Bild des erkannten Gegenstandes im Erkennen gesetzt. Daher entspricht bei Gott dem Erkennen seiner selbst das Gezeugtwerden des Sohnes als seines vollkommenen Ebenbildes. Bezeichnet dagegen die Liebe im Verlangen des Geistes nach einem Andern, so ist der heilige Geist die gegenseitige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohne. Durch den menschgewordenen Sohn und die Gabe des heiligen Geistes kam das Heil zu Stande. Das Leiden Christi war insofern nöthig, als dadurch für den Zweck der menschlichen Beseligung dem Menschen nicht blos seine Schuld abgenommen, sondern zugleich ein ermunternder Beweis der Liebe von Seiten Gottes und ein erhabenes Beispiel der Tugend von Seiten Jesu gegeben wurde. Aber auch wenn Adam nicht gesündigt hätte, würde der Sohn Gottes nicht zwecklos in die Welt gekommen sein; denn wenn es zum Wesen der höchsten Güte gehört, sich im höchsten Grade dem Menschen mitzutheilen, so ist eben die innigste Vereinigung die zu Einer Person. Zugleich aber ist durch Gottes Menschwerdung auch die menschliche Natur erhöht und durch Verknüpfung des Menschen mit Gott das All erst vollendet werden. Die göttliche Gnade ist einmal eine solche, durch welche der Mensch selbst mit Gott verbunden wird, und dann eine solche, durch welche der von Gott Gerechtfertigte nun auch Andere zu Gott zurückführen hilft. Erstere Gnade ist wiederum eine doppelte, einmal eine wirkende Gnade, sofern Gott den Menschen zum innern Wollen bewegt, und eine mitwirkende, sofern er dem von ihm erregten Willen auch weiterhin zum Vollbringen behülflich ist. Demgemäss kommt jedes gute Werk ebensowohl vom menschlichen Willen, als von göttlicher Mitwirkung. Wissen aber kann der Mensch, dass er die Gnade habe, sowohl durch unmittelbare Offenbarung von Seiten Gottes, die derselbe freilich nur Einzelnen in besondern Fällen zu Theil werden lässt, als auch (nur freilich weniger sicher) durch sich selbst und durch gewisse Anzeichen. Das Endziel aller Wesen ist die Vollkommenheit, welche in der Verähnlichung mit Gott, in seiner Erkenntniss und Liebe besteht und beim Menschen mit der Glückseligkeit zusammenfällt. Die Regel des menschlichen Handelns bildet das von der Vernunft erkannte göttliche Gesetz, welches durch das Gewissen auf die einzelnen Handlungen angewandt wird, damit in der moralischen Tugend ein Verhalten gewonnen werde, wodurch der Wille tüchtig und geneigt zum Guten wird. Der Wille handelt dadurch böse, dass er die durch das Gesetz bezeichnete Ordnung des Handelns nicht einhält. Zu den moralischen Cardinaltugenden der Klugheit, Mässigkeit, Starkmuth und Gerechtigkeit kommen noch die eingegossenen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe.

Als Schüler und Anhänger der Lehre des Thomas unter den Dominikanern ragen besonders hervor: *Vincentius Bellovacensis* (im Kloster zu Beauvais, gestorben 1264), Thomas Bradwardine (gestorben 1349), Petrus Hispanus (als Papst Johann XXI gestorben 1277), Aegidius von Lessines (in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts), Bernardus de Trilia (gestorben 1292), Herveus Natalis (gestorben 1325). Aber auch über den Kreis seines Ordens hinaus ist Thomas als „*Doctor universalis*“ schon früh anerkannt worden. Unter den Augustinern brachte ihn Aegidius von Colonna (gestorben 1316), unter den Cisterciensern Humbert von Prulli (im 14. Jahrhundert) zur Geltung. Auf der Lehre des Thomas beruht auch Dante Alighieri's (gestorben 1321) berühmte Dichtung vom Weltgerichte, die „*divina commedia*“. Im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert ragten als Anhänger der Lehre von Thomas (Thomisten), deren Hauptsitz in Cöln war, Heinrich von Gorkum (gestorben 1460), Johannes Versor (gestorben 1480), Petrus Nigri (gestorben 1475), Lambertus de Monte (gestorben 1499), Dominicus de Flandria (gestorben 1500), der Cardinal Thomas de Vio (Cajetanus, gestorben 1534), Petrus Bruxellensis (gestorben 1514) hervor. Im Jahr 1567 wurde Thomas von Aquino vom Papste Bonifacius V. feierlich zum fünften grossen Lehrer der Kirche (nach und neben Augustinus, Hieronymus, Ambrosius und Gregorius dem Grossen) erklärt. Auch die Jesuiten folgten im Wesentlichen der Lehre des Thomas und

erlangte noch im siebenzehnten Jahrhundert der Jesuit Franz Suarez (gestorben 1617) als Thomist Berühmtheit.

Hörtl, Thomas von Aquino und seine Zeit. 1846.
Ch. Jourdain, la philosophie de Saint Thomas d'Aquine. 1858 (in 2 Bänden).
K. Werner, der heilige Thomas von Aquino. 1858—1860 (in 3 Bänden: I. Leben und Schriften; II. Lehre; III. Geschichte des Thomismus).

Thomas Cantimpratensis oder Catimpratanus (aus Catimpré in Brabant, daher auch Thomas Brabantinus genannt, war als Schüler Albert's des Grossen ein Mitschüler des Thomas von Aquino (im dreizehnten Jahrhundert). Er verfasste Commentare zu Schriften des Aristoteles, vielleicht auch eine alte lateinische Uebersetzung des Aristoteles, die jedoch von Andern für älter gehalten wird, ausserdem eine Schrift *„De disciplina scholarium"*, welche fälschlich dem Boëtius beigelegt wird.

Thomas von Strassburg (Thomas ab Argentina) wirkte in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts als Augustinermönch und starb 1357 als Generalprior seines Ordens. In seinem wichtigsten Werke *„Commentarii in IV libros Sententiarum"* (1585 in Genua gedruckt) zeigt er sich als Bestreiter des Duns Scotus und des Heinrich von Gent, indem er sich auf die thomistische Seite stellt und vorzugsweise an Aegidius von Colonna anschliesst, freilich auch in mehreren logisch-metaphysischen Punkten dem Wilhelm von Occam folgt, dessen Trennung der Theologie und Philosophie er jedoch bestreitet, während er die thomistische Unterscheidung des natürlichen und übernatürlichen Intellects festhält. In der Universalienfrage schliesst er sich an Thomas von Aquino und Aegidius von Colonna an und zeigt sich im Ganzen als einen wenig selbständigen Denker.

Thomasius (latinisirt aus Thomas), Christian, war 1655 in Leipzig als der Sohn von Jacob Thomasius geboren und studirte daselbst Rechtswissenschaft und Philosophie. Durch Hugo Grotius und Pufendorf für das Studium des Naturrechts gewonnen, trat er seit 1681 als Privatdocent über beide Naturrechtslehrer mit Vorlesungen auf, durch deren freisinnige Haltung er sich den Hass und die Anfeindungen der Theologen zuzog. Zu seiner Rechtfertigung gab er diese Vorlesungen in drei Büchern unter dem Titel *„Institutiones jurisprudentiae"* (1688) heraus. Das Licht der Natur und das Licht der Offenbarung gelten ihm als verschiedene Quellen; die Theologie ist aus der heiligen Schrift, die Philosophie aus der Vernunft herzuleiten. Der Zweck der Philosophie ist das irdische Wohlsein des Menschengeschlechts, der Zweck der Theologie das himmlische. Demgemäss löste er entschiedener, als seine Vorgänger, das Naturrecht von der Theologie los und brachte zugleich die Scheidung zwischen Recht (*Justum*) und Moral (*Honestum et Decorum*) folgerichtig zur Durchführung. Selbständiger, als diese Grundzüge des Naturrechts nach Pufendorf, ist die spätere Ueberarbeitung des Werks gehalten, welche 1705 unter dem Titel *„Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta"* erschien. Als er jenes sein Erstlingswerk veröffentlicht hatte, ging der junge Docent zugleich auf eine Reform der Philosophie aus, indem er die aristotelisch-scholastische Philosophie als den Erzfeind bezeichnete, der zu bekämpfen sei. In seinen Vorlesungen über Logik wollte er die Mängel und die Unzulänglichkeit der damaligen Schullogik darthun und gab 1688 als Grundlinien der Kunst zu denken und zu schliessen, seine Schrift *„Introductio ad philosophiam aulicam"* heraus, deren Titel der vom Abbé Gérard veröffentlichten *„Philosophie des gens du cour"* nachgebildet ist. Es werden darin die Mängel der aristotelischen Logik bekämpft, während er in seinen Vorlesungen über die Sittenlehre auf die Mängel der aristotelischen Ethik hinwies und den Zweck der Sittenlehre in die Anweisung zu einem werkthätig tugendhaften Leben gesetzt wissen wollte. Gleichzeitig bekämpfte Thomasius die Festhaltung des Latein als der wissenschaftlichen Schrift- und Unterrichtssprache und wies auf das Vorbild der Franzosen hin, welche durch den Gebrauch ihrer Muttersprache bereits die Wissenschaft von der Scholastik befreit hätten. Für den Zweck dieser Befreiung gründete er die erste wissenschaftliche Zeitschrift in deutscher Sprache, welche als Monatsschrift 1688 und 1689 in zwei Jahrgängen erschien. Die Anfeindungen, die er sich durch den kecken Humor, der in dieser Zeitschrift herrschte, und durch die satyrische Geissel zuzog, die er gegen die gelehrte Pedanterie und Heuchelei schwang, veranlassten 1690 die Entfernung des „notorischen Erzbösewichts", den man sogar des Atheismus beschuldigte, nach Halle, wo er mit einem Gehalt von 500 Thalern als erster Professor die dortige Universität begründen half, zu welcher nach und nach noch andere Professoren berufen wurden. Anfangs finden wir ihn in Halle durch den gemeinsamen Gegensatz gegen die herrschende starre Orthodoxie und Verketzerungssucht in enger Verbindung mit dem Pietismus, wovon seine nächsten in deutscher Sprache veröffentlichten Schriften Zeugniss ablegten. Er wurde 1694 an der neuen Universität Professor der Rechtswissenschaft und hat sich zugleich als Mitkämpfer Balthasar Bekker's gegen den damals noch blühenden Aberglauben in Bezug auf die Hexen in zwei lateinisch geschriebenen Werken hervorgethan. Diejenigen deutschen Schriften, wodurch er mit seiner „Weltmannsphilosophie"

gewissermassen als der Vater der deutschen Aufklärungsphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts gelten darf, sind unter folgenden Titeln erschienen: Einleitung zur Vernunftlehre (1691), Einleitung in die Sittenlehre oder von der Kunst, vernünftig und tugendhaft zu leben (1692), Historie der Weisheit und Thorheit (1693), Ausübung der Sittenlehre oder von der Arznei wider die unvernünftige Liebe (1696), Versuch vom Wesen des menschlichen Geistes (1699), Ausübung der Vernunftlehre (1710). Er starb 1728 in Halle. Auszüge aus den philosophischen Schriften des Thomasius hat G. G. Fülleborn im vierten Stück seiner „Beiträge zur Geschichte der Philosophie“ (1791—99) gegeben. Er stellt, im Gegensatz zu der unvernünftigen Liebe oder den Affecten, als Moralprinzip eine vernünftige Liebe auf, die keine Selbst- oder Eigenliebe wäre und aus welcher die Gemüthsruhe als Ziel des menschlichen Strebens folgen sollte. Die praktische Philosophie definirt er als die Gelahrtheit, welche den Menschen weiset, wie er hienieden glückselig leben solle.

H. Luden, Christian Thomasius nach seinem Leben und seinen Schriften. 1805.

B. A. Wagner, Christian Thomasius; ein Beitrag zur Würdigung seiner Verdienste um die deutsche Literatur. 1872 (Berliner Schulprogramm).

Thomasius (latinisirt aus Thomas), Jacob, der Vater von Christian Thomasius, war 1622 zu Leipzig geboren, hatte dort und in Wittenberg studirt und 1643 mit einer lateinischen Abhandlung „über die angebornen Ideen“ als Magister der Philosophie promovirt, war seit 1650 Lehrer an der Nicolaischule, seit 1653 Professor der Ethik, später auch der Dialektik und der Beredsamkeit an der Universität, daneben seit 1670 Rector der Nicolaischule und seit 1676 Rector der Thomasschule und starb 1684 in seiner Vaterstadt. Als Philosoph hat er seine Thätigkeit hauptsächlich der Geschichte der Philosophie zugewandt und in diesem Betracht bei seinem Schüler Leibniz die Idee der vergleichenden geschichtlichen Methode erweckt. Seine Schriften führen folgende Titel: „*Schediasma historicum, quo varia discutiuntur ad historiam tum philosophicam tum ecclesiasticam pertinentia*“ (1665), welches Werk später unter dem Titel „*Origines historicae philosophicae et ecclesiasticae*“ von Christian Thomasius 1699 neu herausgegeben wurde; dann die Abhandlungen: „*Exercitatio de Stoica mundi exustione*“ (1672) und „*De doctoribus scholasticis*“ (1676), und *Historia variae fortunae, quam disciplina metaphysica jam sub Aristotele, jam sub scholasticis, jam sub recentioribus experta est*“, welche Schrift in seinen nachgelassenen „*Erotemata metaphysica*“ (1705) durch Christian Thomasius herausgegeben wurde.

Thorild (auch bisweilen Thorén genannt) Thomas, war 1759 zu Kongelf in Schweden geboren, hatte einige Zeit lang in Upsala als Privatdocent gewirkt, sich dann in England aufgehalten und war nachher Secretär bei dem Commerzcollegium in Stockholm geworden. Wegen einer zu Gunsten der Pressfreiheit veröffentlichten Schrift „Von der allgemeinen Freiheit des Verstandes“ (1793) des Landes verwiesen, lebte er als Privatmann in Kopenhagen, Altona und Lübeck und wurde 1796 als Bibliothekar und ausserordentlicher Professor der schwedischen Sprache und Literatur in Greifswalde angestellt, wo er 1808 starb. Abgesehen von seinen zahlreichen sowohl in schwedischer als auch in deutscher Sprache veröffentlichten, nicht eigentlich philosophischen Schriften, hat er in dem geistreichen und originellen, aber auch an Paradoxien reichen Werke „*Maximum sive Archimetria*“ (1799) eine Art von Fundamentalphilosophie zu liefern versucht, in welcher das Gefühl der Nothwendigkeit, auf gewisse Art zu denken, zur Grundlage alles Wissens erhoben wird.

Thrasea Paetus, siehe Paetus Thrasea.

Thrasyllos aus Mendes (in Unterägypten) war ein Grammatiker aus dem ersten christlichen Jahrhundert und hatte mit dem Studium Platon's das der Mathematik und Astrologie verbunden und war durch letztere in Rhodos mit Tiberius bekannt geworden. Er lebte seit den letzten Jahren des Augustus in Rom, wo er 36 nach Chr. starb. Für die Geschichte der Philosophie hat er weniger durch seinen pythagorisirenden Platonismus Bedeutung, als vielmehr durch seine Eintheilung der platonischen Dialoge in Gruppen nach der Verwandtschaft ihres Inhaltes, indem er dieselben als physische, logische, ethische, politische, maieutische, peirastische, endeiktische und anatreptische unterschied und hiernach die ganze Sammlung der unter Platon's Namen überlieferten Dialoge in neun Tetralogien (d. h. Gruppen mit je vier Dialogen) zusammenstellte. Ein andrer Thrasyllos lebte als Kyniker zu derselben Zeit.

Thrasymachos aus Korinth, ein Anhänger der megarischen Schule, wird von Diogenes Laërtios als Lehrer des Stilpôn, des berühmtesten unter den Megarikern genannt.

Thrasymachos aus Chalcedon war ein jüngerer Zeitgenosse des Sokrates und wird als Sophist und Lehrer der Beredsamkeit genannt. Platon führt ihn in seinen Büchern „Vom Staate“ als einen hartnäckigen und anmasslichen Vertreter des Rechtes des Stärkern vor und legt ihm die

Vertheidigung des Satzes in den Mund, Recht sei der Vortheil des Machthabers, welcher Gesetze selbst gegeben habe. Er wird als Verfasser von rhetorischen Werken genannt, worin er auch Vorschriften über die Art gab, wie der Redner auf das Gemüth und die Affecte der Zuhörer zu wirken habe, und der Peripatetiker Theophrast rühmt von ihm, dass er die Nüchternheit der gewöhnlichen Rede durch reichern Schmuck belebt habe.

Thümmig, Ludwig Philipp, war 1697 zu Culmbach geboren, hatte in Halle als Famulus bei Wolff Mathematik und Philosophie studirt und war 1721 Magister geworden. Als Adjunct bei der philosophischen Facultät hielt er Vorlesungen zur Erläuterung der Schriften seines Meisters und wurde ausserordentlicher Professor, musste jedoch 1723 zugleich mit seinem Gönner Halle verlassen. Er erhielt am Collegium Carolinum in Cassel eine philosophische Lehrstelle und verfasste hier ausser einzelnen Abhandlungen über verschiedene Gegenstände sein Hauptwerk „*Institutiones philosophiae Wolffianae*“ (1725—26) in zwei Bänden. Er starb jedoch schon 1728 im 31. Lebensjahre. Nach seiner ausdrücklichen Erklärung wollte er in diesem Werke Nichts anders als eine gedrängte Darstellung der Wolff'schen Philosophie in lateinischem Gewande geben, damit dasselbe für diejenigen Universitäten, an welchen die Vorlesungen lateinisch gehalten werden, als Compendium der Wolff'schen Lehre dienen könne. Seine schon in Halle veröffentlichte Abhandlung „*De immortalitate animae ex intima ejus natura demonstrata*“ (1721) wurde auch in die „*Meletemata varii et rarioris argumenti*“ (1727) aufgenommen. Indem in dieser Abhandlung mit Leibniz die jeder einfachen Substanz zukommende Unvergänglichkeit von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele unterschieden wird, zu welcher deutliche Vorstellungen, Gedächtniss und Bewusstsein der Identität der Person gehören müssen, laufen die versuchten Beweise eigentlich nur darauf hinaus, dass kein zureichender Grund vorhanden sei, aus welchem das Aufhören der Vorstellungen folgen sollte.

Thurot, François, war 1768 zu Issoudun (Indre) geboren und zuerst im Collegium von Navarra gebildet, dann in die Schule für Brücken- und Strassenbau aufgenommen worden. Die Revolution unterbrach seine Studien; er wurde 1793 Hauslehrer in Auteuil, wo er in den geselligen Kreis der Madame Helvétius eingeführt wurde und die Bekanntschaft von Cabanis machte. Im Jahre 1795 zum Besuche der Normalschule in Paris zugelassen, wurde er besonders von den Vorlesungen Sicard's und Garat's angezogen. Nachdem er 1797—1807 Director eines Erziehungsinstitutes gewesen, wurde er 1811 Professor bei der philosophischen Facultät zu Paris als Vertreter Laromiguière's und starb 1832 zu Paris an der Cholera. Unter seinen die Philosophie berührenden Schriften sind zu nennen: die Abhandlung „Ueber die Apologie des Sokrates nach Platon und Xenophon“ (1806), die Ausgabe und Uebersetzung des platonischen Dialogs Gorgias (1815 und 1834), die Uebersetzung der platonischen Ethik und Politik (1823 und 1824), die Uebersetzung des Handbuchs von Epiktetos und der Gemälde von Kebes (1828) und die Ausgabe der philosophischen Werke von John Locke 1821—25). In seinem zweibändigen, von der Pariser Akademie mit dem Preise gekrönten Werke „*De l'entendement et de la raison; introduction à l'étude de la philosophie*“ (1830) bekennt er ausdrücklich, dass ihm die aus Deutschland nach Frankreich gebrachten metaphysischen Speculationen über das Absolute und Unbedingte zu hoch liegen. Er erkennt in der Philosophie nicht das Streben nach absolutem Wissen, sondern das auf Erfahrung und Selbstbeobachtung gegründete Studium des Menschen für den Zweck seiner Vervollkommnung. In diesem Sinne werden im ersten Theil des Werkes die Grundzüge der Psychologie entwickelt, im zweiten Theil die Logik und wissenschaftliche Methodenlehre dargestellt.

Tiedemann, Dietrich war 1748 zu Bremervörde geboren und in Göttingen gebildet. Nachdem er seit 1776 Lehrer der alten Sprachen am Collegium Carolinum in Cassel gewesen, wurde er 1786 Professor der Philosophie und griechischen Sprache in Marburg, wo er 1803 starb. Auf seinen „Versuch einer Erklärung des Ursprungs der Sprache“ (1772) liess er ein dreibändiges Werk „System der stoischen Philosophie“ (1776) und dann „Untersuchungen über den Menschen“ (1777 und 1778, in drei Theilen) folgen. In letzterm, seinem philosophischen Hauptwerke, schloss er sich zunächst an Locke an, indem er die angebornen Ideen (Vorstellungen) bestritt und alle unsere Begriffe aus der Erfahrung stammen lässt, die er nicht (mit Helvétius) auf die äussern Sinne beschränkt, sondern auch auf den innern Sinn ausgedehnt wissen will. Mit Leibniz erklärte er die Grundkraft der Seele als Vorstellungskraft, sieht aber in der vom leiblichen Organismus grundwesentlich verschiedenen Seele nicht ein schlechthin einfaches Wesen, sondern schreibt ihr mit Creuz Ausdehnung und Beharrlichkeit zu. Ein von Tiedemann hinterlassenes „Handbuch der Psychologie“ wurde, mit einer Biographie des Verfassers begleitet, 1804 von L. Wachler herausgegeben. Im Zusammenhange mit dieser Richtung auf das psychologische Gebiet steht ein Beitrag zur Vernunftkritik, den Tiedemann 1794 unter dem Titel „Theätet oder über das menschliche Wissen“

veröffentlichte, worin er den Standpunkt Kant's noch zu dogmatisch und zu wenig skeptisch findet. Ausserdem aber hat Tiedemann die schon durch seine Arbeit über die stoische Philosophie eingeschlagene Richtung auf das philosophiegeschichtliche Gebiet noch weiter verfolgt in seiner Schrift über „Griechenlands erste Philosophen oder Leben und Systeme des Orpheus, Pherekydes, Thales und Pythagoras" (1780), worauf eine mit Anmerkungen begleitete deutsche Uebersetzung des „Hermes Trismegistos Poemander oder von der göttlichen Macht und Weisheit" (1781) folgte. Sein bekanntestes Werk ist eine vom Leibniz-Wolff'schen Standpunkt unternommene, jedoch durch Locke'sche Elemente modificirte, beurtheilende Darstellung der „Geschichte der speculativen [d. h. hier theoretischen] Philosophie von Thales bis Berkeley" (1791—97, in sechs Bänden). Er wollte die geschichtlichen Systeme nicht wieder nach einem bestimmten philosophischen Systeme beurtheilen, sondern vornehmlich darauf achten, ob ein Philosoph etwas Neues gesagt und seine Behauptungen mit scharfsinnigen Gründen unterstützt habe, ob seine Gedankenreihe innere Harmonie und feste Verknüpfung habe, ob endlich seinen Behauptungen erhebliche Schwierigkeiten entgegengestellt worden seien oder entgegengestellt werden könnten.

Tieftrunk, Johann Heinrich, war 1760 zu Stove bei Rostock geboren, hatte einige Zeit als Nachmittagsprediger und Rector der Stadtschule zu Joachimsthal in der Uckermark, seit 1792 als Professor der Philosophie in Halle gewirkt und als solcher die Kant'sche Philosophie vorzugsweise im Sinne der moralischen Ausdeutung der christlichen Dogmen vorgetragen, indem er zugleich nicht blos die Möglichkeit, sondern zugleich die hohe Wahrscheinlichkeit einer übernatürlichen Offenbarung behauptete, aber den Glauben daran schliesslich doch nur auf das praktische Bedürfniss zu gründen wagte. Auch hat er Kant's kleine Schriften (1799) gesammelt und mit einem langen Vorbericht über Kant's Geistesgeschichte versehen. Als theologischer Kantianer begann er seine schriftstellerische Thätigkeit mit folgenden Arbeiten: Einzig möglicher Zweck Jesu, aus dem Grundgesetze der Religion entwickelt (1789), Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik, mit besonderer Rücksicht auf das Christenthum (1790), Censur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs, nach den Prinzipien der Religionskritik (1791 und 94, in zwei Bänden), die Religion der Mündigen (1799 und 1800, in zwei Bänden), auch Briefe über das Dasein Gottes, Freiheit und Unsterblichkeit (1791, in der deutschen Monatsschrift veröffentlicht.) Ausserdem lieferte er Beiträge zur Erläuterung und Beurtheilung von Kant's metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre, wie der Tugendlehre in seinen „philosophischen Untersuchungen" über das Privat- und öffentliche Recht (1797 und 99) in zwei Bänden, und über die Tugendlehre (1805). Indessen war sein Trunk aus dem Born der kritischen Philosophie nicht tief genug gewesen, um sich in der durch Fichte, Schelling und Hegel vertretenen philosophischen Entwickelung während der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts zurecht zu finden, und in der Meinung, dass der Streit der Philosophen schliesslich auf leeren Wortstreit hinauslaufe, warf sich Tieftrunk zuletzt auf eine gehoffte Verbesserung der Philosophie durch eine Reinigung der philosophischen Sprache. In diesem Sinne verfasste er „das Weltall nach menschlicher Ansicht; Einleitung und Grundlage zu einer Philosophie der Natur" (I. 1821) und eine „Denklehre in rein deutschem Gewande" (1825 und 27 in zwei Bänden. Er starb 1837 als der letzte Nachzügler derjenigen Kantianer, welche die Kant'sche Philosophie mit der theologischen Brille betrachteten. Seine beiden letzten Bücher (urtheilt Rosenkranz in seiner Geschichte der Kant'schen Philosophie) enthalten vollkommen speculative Stellen, die seinem Geiste die grösste Ehre machen; aber dann wird er plötzlich barock, der philosophische Drang überschlägt sich. Es kommt zu parodistischen Anspielungen: Sein oder Nichtsein, sagt Hamlet, ist die Frage; aber, ruft Tieftrunk, Sein oder Etwas sein, ist auch die Frage. Es kommt zu Bildern, die eine groteske Ungeheuerlichkeit haben; er lässt einmal den Löwen und die Mücke das Weltall durchstöhnen. Es kommt zu den possirlichsten Monologen: er wollte durchaus von einem nur unsinnlichen, übersinnlichen Geist Nichts wissen. Da führt er uns in der Logik einen körperlosen Geist vor, der zum Todtlachen im Universum nach Materie seufzt und jammert, ohne die er sich so matt und nichtig fühlt. Die Sprachverdeutschung vollendet diese Lächerlichkeiten. Statt sich orientiren sagt er: sich ostnen; statt reflectiren: bewissen; statt Vernunft: Emporkraft; statt Quantität: Begrössung; statt Verstand und Urtheilskraft auch: Binnenkraft; statt in der Zeit denken: bezeiten! Schade (schliesst Rosenkranz) um die Kraft, welche Tieftrunk auf diesen krausen Purismus verwendet hat.

Timaios aus Lokroi (Locri) in Unteritalien lebte im Zeitalter des Sokrates und Platon und bekleidete in seiner Vaterstadt ansehnliche Ehrenämter. Platon soll ihn auf seiner sicilischen Reise kennen gelernt haben und legte ihm in seinem Dialoge „*Timaios*" die Hauptreden in den Mund. Eine zuerst vom Neuplatoniker Proklos erwähnte Schrift „über die Seele der Welt und Natur" ist unter dem Namen

dieses lokrischen Philosophen auf uns gekommen, aber seit Tennemann's gründlicher Beweisführung als das dem Timaios untergeschobne Machwerk eines Neuplatonikers anerkannt. Der Marquis d'Argens hat das Buch griechisch mit französischer Uebersetzung und Anmerkungen herausgegeben (1763) und Schelling's Vetter Bardili hat davon in Fülleborn's Beiträgen zur Geschichte der Philosophie (im 9. Stück) eine deutsche Uebersetzung geliefert. Die Schrift ist ein mit jüngern pythagoräischen Anschauungen verquickter Auszug aus dem platonischen Timaios. Der Verfasser machte darin den Versuch, die mathematische Construction der Weltseele ebenso wie die Lehre von der Ewigkeit der Welt als ursprüngliches Eigenthum der pythagoräischen Schule darzustellen und giebt zugleich zu verstehen, dass er die Lehre von der Seelenwanderung als eine mythische Dichtung ansehe, während er den Dämonen des Luftraumes die Verwaltung der Welt anweist. — Timaios hiess auch ein Grammatiker und Sophist aus dem dritten christlichen Jahrhundert, von welchem ein uns erhaltenes Lexikon platonischer Worte herrührt.

Timarchos wird als ein Kyniker aus der Schule des Diogenes genannt. Ein anderer Timarchos wird als ein Epikureer genannt, an welchen Epikur's Schüler Mêtrodôros einen Brief richtete.

Timokratês wird als ein Epikureer und Bruder des Metrodoros genannt. Ein anderer Timokrates aus Pontos wird als Schüler des Stoikers Euphrates aus dem 2. christlichen Jahrhundert erwähnt und scheint dieselbe Person mit dem bei Lukianos erwähnten Kyniker Timokrates aus Herakleia zu sein.

Timôn aus Phliûs im Peloponnesos war Anfangs Chortänzer, hatte sich dann nach Megara begeben, wo er den Stilpon hörte, und wurde später mit dem Skeptiker Pyrrhon aus Elis bekannt, dessen Lehren er selbst nachmals zu Chalkis in Kleinasien vortrug, wo er um das Jahr 230 vor Chr. in hohem Alter starb. Ausser einer Anzahl von Tragödien und Komödien verfasste Timôn drei Bücher „*Silloi*" (Spottgedichte), worin der Skeptiker die dogmatischen Philosophen seiner Zeit geisselte, weshalb er bei Spätern den Beinamen „der Sillograph" erhielt. Bruchstücke daraus haben uns Diogenes Laërtios und Sextus Empiricus erhalten. Auch eine Schrift „über die Sinne" und ein Werk „gegen die Physiker" (d. h. Naturphilosophen) werden von Timon erwähnt. Nach seiner Lehre muss, wer glückselig leben will, dreierlei in's Auge fassen: wie die Dinge beschaffen sind, wie wir uns zu ihnen verhalten sollen und welcher Gewinn uns aus diesem Verhalten erwächst. Von jeder Eigenschaft, die wir einem Dinge beilegen, können wir ebensogut das Gegentheil aussagen; denn ebensowohl die Sinne, wie der Verstand sind trügerisch, und wir dürfen weder unsern Wahrnehmungen, noch unsern Vorstellungen trauen. Wir müssen vielmehr unsere Zustimmung oder Entscheidung zurückhalten, um dadurch zur wahren Unerschütterlichkeit des Gemüths zu gelangen. Im praktischen Leben mag man dem Wahrscheinlichen und dem Herkommen folgen, dabei aber stets festhalten, dass auch alle bestimmte Urtheile über gut und böse in das Gebiet der unsichern Meinung gehören.

Tinctor, Johann, lebte in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts als Professor der Theologie in Cöln, dann als Canonicus zu Dornick und war der Verfasser von „*Quaestiones in IV libros sententiarum*" (des Petrus Lombardus) und von „*Dissensiones divi Thomae et Scoti*". Ein Zeitgenosse desselben, Nicolaus Tinctor aus Gunzenhausen, lehrte zu Paris als Scotist und schrieb einen Commentar zu den logischen „*Summulae*" des Petrus Hispanus, welcher 1486 im Druck erschien.

Tindal, Matthews, war 1656 zu Beer-Ferri in Devonshire als der Sohn eines Predigers geboren und bis zu seinem siebenzehnten Lebensjahre von seinem Vater unterrichtet, hatte dann im Lincoln-College zu Oxford Rechtswissenschaft studirt und wurde in seinem 22. Lebensjahre Mitglied des Allerseelen-Collegiums zu Oxford, was er auch blieb, sodass er später Senior Fellow desselben wurde und zuletzt Senior der Oxforder Universität war. Als er 1685 Doctor juris geworden war, schloss er sich an König Jacob II. an und ging zur katholischen Kirche über, trat jedoch schon 1687 wieder zur anglikanischen Kirche zurück. Erst in seinem 74. Lebensjahre gab er anonym das mit ermüdender Weitschweifigkeit und Unübersichtlichkeit geschriebene Buch „*Christianity as old as the creation: or, the gospel a republication of the religion of nature*" (1730) heraus, welches im Todesjahre Tindals (1733) bereits in vierter Auflage und in deutscher Uebersetzung von Lorenz Schmidt, dem Werthheimer Bibelübersetzer, unter dem Titel erschien: „Beweis, dass das Christenthum so alt ist, als die Welt" (1741). Dieses Werk ist das eigentlich klassische Hauptbuch und die Bibel des englischen Deismus und sein Verfasser als der „grosse Apostel des Deismus" gepriesen worden. Es ist in Gesprächsform abgefasst, welche dem Verfasser zur Widerlegung eingerissener Thorheiten, sowie zur angenehmen Unterhaltung der Leser am Tauglichsten erscheint. Tindal will seinem Freunde, mit dem er sich unterredet, begreiflich machen, dass die natürliche Religion, die alle Menschen verbindet, von Anfang an ganz vollkommen und unveränderlich gewesen, sodass durch keine

nachfolgende Offenbarung Etwas zu derselben hinzugethan werden konnte, und dass dieses ursprüngliche Gesetz der Natur, welches Alles in sich schliesst, was der Mensch vom Anbeginn an hat wissen, glauben, bekennen und ausüben sollen, allen Menschen jederzeit so vollkommen klar gewesen sei und noch fortwährend so klar sei, dass es durch keine äusserliche Offenbarung klarer gemacht werden konnte, als es schon war. Die natürliche Religion ist von der geoffenbarten Religion nicht weiter unterschieden, als durch die Art der Mittheilung. Die eine besteht in der innerlichen, die andere in der äusserlichen Offenbarung des unveränderlichen Willens eines Wesens, welches zu allen Zeiten gleich unendlich weise und gut ist. Da nun Gott den Menschen seinen Willen zu erkennen gegeben und sie darüber hat belehren wollen, wie sie sich ihm wohlgefällig machen könnten; so folgt aus der Natur des göttlichen Wesens, dass die Glaubenslehre, durch welche er seinen Willen bekannt machen wollte, vollkommen sein müsse und keinerlei Veränderungen zulasse. Weiter folgt daraus, dass Gott, wenn er den Menschen ein Gesetz gegeben, ihnen zugleich hinlängliche Mittel verliehen habe, dieses Gesetz zu erkennen, indem er sonst seine eigne Absicht, dieses Gesetz von den Menschen beobachten zu lassen, gehindert haben würde. Wenn demnach der christliche Glaube die einzig wahre und an sich selbst vollkommene Lehre ist, so muss derselbe weit älter sein, als der Name, den er führt, wenigstens so alt als die menschliche Natur, und muss allen Menschen sogleich bei der ersten Schöpfung eingepflanzt sein. In Bezug auf die Mittel, die Gott den Menschen gegeben hat, um die Erkenntniss seines Willens zu erlangen, finden wir keine andern, als den Gebrauch derjenigen Kräfte, durch welche sich der Mensch von den unvernünftigen Thieren unterscheidet. Dies ist der einzige Weg, um zu erkennen, dass wirklich ein Gott sei, wie auch, ob ein Gesetz von Gott vorgeschrieben sei und worin dasselbe bestehe. Wie der Mensch kein anderes Vermögen hat, etwas zu beurtheilen, als diese Kräfte, so handelt er allerdings nach dem Endzweck, um dessen willen ihm Gott dieselben eingepflanzt hat, wenn er sich so viel als möglich bemüht, dieselben auf das Beste anzuwenden. Da die natürliche Religion an sich selbst vollkommen ist, so kann Nichts hinzugefügt werden; auch kann man die Wahrheit der Offenbarung nicht anders beurtheilen, als sofern sie mit jener übereinstimme, und mit dem Lichte der Vernunft erkennen wir ja, Gott fordere Nichts von seinen Geschöpfen, als was auf die wahre Wohlfahrt derselben abzielt; was also von dieser Art ist, das ist auch auf die natürlichen Gesetze selbst gebaut. Die von der Natur allen Menschen eingeprägte Richtschnur, dass alle unsere Handlungen auf Gottes Ehre und des Nächsten wahren Vortheil abzielen müssen, ist von solcher Beschaffenheit, dass man dieselbe ohne neue und weitere Anweisung in allen Fällen und unter allen Umständen gebrauchen kann. Die von Gott seinen Geschöpfen gegebnen Gesetze können nur das gegenseitige Wohl und Glück dieser Geschöpfe befördern. Vom Verlangen nach Glückseligkeit gehen alle menschliche Handlungen aus, diese aber beruht auf Vollkommenheit d. h. auf Reinheit und rechter Beschaffenheit der Natur, und diese Beziehung auf die Glückseligkeit macht die zur Vollkommenheit führenden Handlungen sittlich gut, sodass diejenigen Handlungen, welche eine entgegengesetzte Tendenz haben, immer böse sind. Das Wesen des Aberglaubens besteht darin, dass man sich einbildet, ein allweises und allgütiges Wesen sich durch Dinge geneigt machen zu können, die an sich ganz werth- und bedeutungslos sind, aber für Zwecke angesehen werden. Zwischen dem Aberglauben und dem Unglauben steht die wahre Religion in der Mitte. Wer beharrlich dem anhängt, wovon ihn das natürliche Licht der Vernunft belehrt, vermeidet ebenso die trostlose Ansicht des Atheisten, wie die beständige Aengstlichkeit des Abergläubischen, die Verwirrung des Schwärmers und die Wuth des Bigotten.

Tofail, siehe Ibn Tofail.

Toland, John, war 1670 oder 71, wahrscheinlich zu Rhedkastle, in Nordirland als der Sohn katholischer Eltern geboren, trat aber 1687 aus der katholischen Kirche aus, da er (wie er später selber bekannte) es nicht gelernt hatte, ebensowenig seinen Verstand, wie seine Sinne irgend einem Menschen oder einer Gesellschaft zu unterwerfen. Er ging zunächst auf die schottische Universität Glasgow und von dort nach Edinburgh, wo er 1690 „*Master of arts*“ wurde. Nach einem vorübergehenden Aufenthalt in England setzte er seine Studien auf der holländischen Universität Leiden fort. Im Jahre 1696 gab er in London anonym eine Schrift „*Christianity not mysterious*“ heraus, bei deren in demselben Jahre erschienener zweiter Auflage sich der Verfasser nannte. In drei Abschnitten handelt er darin zuerst von der Vernunft überhaupt und dann vom Verhältniss des Evangeliums zur Vernunft, um darzuthun, dass die Lehren des Evangeliums weder gegen die Vernunft seien, noch etwas Uebervernünftiges oder Geheimnissvolles enthalten. Nach Inhalt und Form schliesst sich das Buch „Das Christenthum ohne Geheimnisse“ noch ganz an Locke an. Sicher hat die Vernunft (so heisst es darin) das Recht, auch in den Wahrheiten der Religion ein entscheidendes Wort für sich

in Anspruch zu nehmen. Das Geoffenbarte ist wahr, nicht weil es geoffenbart, sondern weil es vernünftig ist. Und was ist die Vernunft? Sie ist dasjenige Vermögen der Seele, welches die Gewissheit einer zweifelhaften oder dunkeln Sache durch die Vergleichung derselben mit etwas klar Gewusstem entdeckt. Was klaren und bestimmten Ideen oder unsern Gemeinbegriffen widerspricht, ist der Vernunft entgegen. Wie könnte das Christenthum solche Vernunftwidrigkeiten enthalten, da dasselbe von Haus aus sowohl die Beistimmung der Griechen und Römer, wie der auf das Alte Testament sich stützenden Juden in Betracht ziehen musste! Eben so wenig aber giebt es darin etwas Ueberverünftiges. Ein Gegenstand, dessen Wesen wir noch nicht völlig erkennen, ist darum noch nicht an sich unbegreiflich, sonst bestände fast die ganze Welt aus lauter Unbegreiflichkeiten; was jetzt noch über unser Verständniss hinausgeht, ist uns vielleicht schon morgen verständlich, da wir ja täglich an Weisheit und Erkenntniss wachsen. Selbst das Wunder ist nicht unbegreiflich und übervernünftig, da es dem Urheber der Natur, der allen ihren Gesetzen nach Belieben gebietet, nothwendig leicht sein muss. Ueberdies heisst Vieles Geheimniss, was es in Wahrheit nicht ist; nach dem Sprachgebrauche der Griechen und Römer nannte das Christenthum gewisse Offenbarungen in gleicher Weise Mysterien, nicht weil sie dunkel und unbegreiflich, sondern weil sie bis dahin unbekannt oder wenigstens dem Volke durch Bilder und Zeichen entrückt waren. Das Evangelium hat den Schleier gehoben; was schlechterdings unbegreiflich ist, geht gegen sein Wesen. Gewisse jetzt herrschende Lehren und Bräuche sind eitel Zusätze zum Evangelium und der wahren Religion durchaus fremd. Um sich dem Juden- und Heidenthume anzubequemen, wurden Mysterien erfunden, und die Kirchenväter gingen in der Verkehrtheit so weit, dass sie alltägliche und natürliche Dinge, wie Brotessen, Weintrinken, in Wasser Tauchen und mit Wasser Waschen für schreckhafte und unaussprechliche Geheimnisse ausgaben, während es doch nur verständliche und angemessene Sinnbilder sind. — Der Inhalt des „Christenthums ohne Geheimnisse" wurde der Gegenstand vieler literarischer Angriffe und Bekämpfungen. In Irland erschallten alle Kanzeln von dem gottlosen Buche, und als Toland im Frühjahr 1697 selbst dorthin kam, überzeugte er sich in Dublin, wie gross die gegen ihn herrschende Erbitterung war, die er unvorsichtig genug noch dadurch vermehrte, dass er an öffentlichen Orten, in Gast- und Kaffeehäusern unverhohlen mit grosser Selbstgefälligkeit seine Ansichten zum Besten gab. Das irische Parlament ordnete eine Untersuchung des Toland'schen Werkes an, deren Ergebniss in fünf Sätzen zusammengefasst wurde. Das von einem Mitgliede des Parlaments gestellte Verlangen, dass Toland zu seiner Rechtfertigung vor das Parlament vorgeladen werden solle, drang nicht durch, sondern es wurde beschlossen, dass das gottlose Buch durch Henkers Hand verbrannt und der Verfasser in's Gefängniss geführt werden solle. Nur der erste Theil des Urtheils konnte vollstreckt werden, da sich Toland mittlerweile aus Dublin entfernt und nach England begeben hatte, wo er eine anonyme Apologie seines Buchs veröffentlichte. Er wandte sich jetzt zu politischen Studien und hielt sich zur Partei der Whigs, in deren Interesse er 1699 die Gesammtwerke des Dichters Milton mit einer Biographie desselben herausgab, worin er den Dichter als eifrigen Verfechter der bürgerlichen Freiheit rühmte. Dem Geschrei, das sich in Gegen- und Schmähschriften gegen Toland erhob, trat er 1699 mit der Schrift „Amyntor oder Vertheidigung des Lebens Milton's" entgegen. Als im Jahr 1700 von den englischen Bischöfen die gefährlichen Lehrsätze Toland's verurtheilt wurden, suchte sich dieser durch theilweisen Widerruf und Beschränkung der angefochtenen Sätze aus dem Handel zu ziehen und machte 1701 eine Reise nach Deutschland, auf welcher er in Berlin von der Königin Sophie Charlotte sehr gnädig aufgenommen wurde, die ihn häufig in ihre Unterhaltung zog. Gelegentlich hatte Toland in einer Abhandlung „*Clidophorus*" (der Schlüsselträger) den allgemeinen Freidenker-Grundsatz ausgesprochen: „Man lasse Jedermann seine Gedanken frei aussprechen, ohne dass er jemals gebrandmarkt oder gestraft wird, ausser für gottlose Handlungen, indem man speculative Ansichten von Jedem, der da will, billigen oder widerlegen lässt; dann seid ihr sicher, die ganze Wahrheit zu hören, die ihr sonst nur sehr kümmerlich oder dunkel, wenn überhaupt, zu hören bekommt." Im Jahre 1704 veröffentlichte er einige philosophische Briefe, welche über den Ursprung und die Macht der Vorurtheile, über die Geschichte der Unsterblichkeit der Seele unter den Heiden und über den Ursprung des Götzendienstes handeln wollten. Der Titel war *Letters to Serena* (1704), unter welcher er die Königin von Preussen verstand. Ihr waren jedoch nur die drei ersten zugeschrieben; die beiden letzten sind an einen vornehmen Holländer, einen Anhänger Spinoza's, gerichtet, dessen Anschauungen Toland zwar im Wesentlichen theilt, indem er den Glauben an einen persönlichen ausserweltlichen Gott und an die Unsterblichkeit der Seele völlig aufgiebt. Das All ist ewig und unendlich; Gott ist Nichts für sich über und ausser der Welt, sondern nur das dem All inwohnende Leben. Nur aber nimmt Toland an der starren Ruhe

und Bewegungslosigkeit der spinozischen Substanz Anstoss und will dieselbe als thätige Kraft und Bewegung gefasst wissen, die sich eben so sehr in den einzelnen Dingen bethätige, so dass Alles in der Natur ein rastloser Stoffwechsel ist. Auch das Denken ist nur an das Stoffliche gebundene Bewegung, reine Thätigkeit des Gehirns.

Im Jahr 1709 reiste Toland abermals nach Deutschland, von Berlin nach Hannover, Düsseldorf, Wien und Prag. In Holland hielt er sich längere Zeit auf und gab im Haag ein lateinisch geschriebenes und seinem Freunde, dem Freidenker Anthony Collins gewidmetes Werk „der Mensch ohne Aberglaube“ (1709) heraus, worin er zu beweisen sucht, dass die Gottesläugner dem Staate nicht so gefährlich seien, als die Abergläubischen. Auf eine im Jahr 1718 herausgegebene Schrift unter dem Titel „Der Nazarener oder das jüdische, heidnische und türkische Christenthum“ folgte 1720 eine anonyme Schrift, die sein eigentliches esoterisches Glaubens-Bekenntniss enthielt, die er jedoch unter dem Titel *„Pantheisticon“*, mit dem erdichteten Druckort „Kosmopolis, 1720“, nur in einer geringen Anzahl von Exemplaren hatte drucken lassen, die er selbst, im Lande herumreisend, theuer verkaufte. *) Er giebt darin den Entwurf einer Religion der Zukunft, deren Cultus die Wahrheit, Freiheit und Gesundheit, als den drei höchsten Gütern des Weisen, gilt. Er behandelt diesen Cultus der Pantheisten im Sinne der esoterischen Lehren der Philosophie als den Cultus eines geheimen Bundes der Aufgeklärten. Die pantheistischen Brüder (heisst es in dem Buche) leben in grosser Anzahl zu Paris und Venedig, in allen holländischen Städten, insonderheit zu Amsterdam; es finden sich sogar am römischen Hofe viele von denselben, in grösster Menge trifft man sie jedoch in London an, wo gleichsam der eigentliche Sitz und die Residenz dieser Secte ist. Viermal im Jahre, in den Zeiten der Solstitien und der Tag- und Nachtgleichen, halten sie ihre grossen Versammlungen, weil diese Zeiten am besten geeignet sind, das Andenken an die grossen Revolutionen des Universums zu erneuern. Zur Ehre, diesen Versammlungen beizuwohnen, gelangt man nur durch einhelligen Beschluss der ganzen Brüderschaft, sowie man auch durch Beschluss der Mehrheit aus der Gesellschaft ausgestossen werden kann. Eine in drei Theile getheilte Liturgie oder Glaubensformel umfasst die wichtigsten Lehren und Grundsätze und fordert zu immer neuen Unterredungen über das Gesetz der Natur und Vernunft und über die falschen Offenbarungen und Wundermärchen des althergebrachten Volksglaubens auf, zu Gesprächen, die beim trauten Mahle unter den Genossen der Brüderschaft erfolgen sollen. Nach der Mittheilung dieser Bekenntnissformel wird von Toland in einem besondern Abschnitte noch ausgeführt, wie der pantheistische Mensch seinen Geist mit Kunst und Wissenschaft und mit Liebe zur Tugend erfüllen soll, damit er ein tüchtiger Bürger werde und in That und Lehre ein wahrhafter Weiser. Im Jahr 1718 liess Toland die angebliche Weissagung des heiligen Maleachie, Erzbischofs von Armagh, aus dem 13. Jahrhundert in's Englische übersetzt und mit Erläuterungen versehen, in einer Schrift „Das Schicksal von Rom oder die Wahrscheinlichkeit einer schnellen und gänzlichen Vernichtung des Papstthums“ erscheinen, worin er den baldigen Untergang der päpstlichen Herrschaft darzuthun suchte. So geschehen jetzt vor 160 Jahren: so weit eilt der kühne Flug des freien Denkens dem trägen Gange der Weltgeschichte und des Weltgerichts voraus! Nachdem Toland noch in verschiedene literarische Streitigkeiten verwickelt war, verbrachte er die letzten Jahre seines Lebens meist in ländlicher Stille auf seinem Landsitze zu Putney nahe bei London, indem er nur die Winter in London zubrachte. Dort starb er im Jahr 1722, nachdem er sich selbst in lateinischer Sprache seine Grabschrift aufgesetzt hatte.

G. Berthold, John Toland und der Monismus der Gegenwart. 1876.

Toletus, Franciscus, war 1532 zu Cordova geboren, hatte zu Valencia Philosophie studirt und den Magistergrad erworben, hörte dann noch in Salamanca den Dominicus Scotus und lehrte dort seit seinem 23. Lebensjahre selber Philosophie, trat 1558 in den Orden der Jesuiten und wurde von seinen Obern nach Rom geschickt, wo er aristotelisch-scholastische Philosophie und später thomistische Theologie lehrte und 1569 päpstlicher Hofprediger und 1593 unter Clemens VIII. Cardinal wurde. Er starb 1596 zu Rom. Seine Schriften sind: *„Introductio in Logicam“* (1575) und *„Commentaria una cum quaestionibus“* zunächst zu verschiedenen naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles (1573), dann zu dessen Büchern über die Seele (1576) und endlich zu dessen logischen Schriften (1579).

Tomitano, Bernardino, war 1507 zu Padua geboren und dort gebildet, bekleidete seit 1543 an dortiger Universität eine Professur der Logik, die er jedoch nach zwanzig Jahren aufgab, um sich auf die Medicin zu werfen, während sein Schüler Jacob Zabarella sein Nachfolger im Lehramte wurde, und starb 1576 zu Padua an der Pest. Seinen Ruf begründete er durch seine kritischen Commentare zu einigen logischen Schriften des Aristoteles und durch eine Schrift

*) Die königliche Bibliothek zu Dresden besitzt ein Exemplar dieses äusserst seltenen Buches.

„*Solutiones contradictionum in Averroe et Aristotele*“, welche ihn als Averroisten charakterisirt.

Trahndorff. Karl Friedrich Eusebius, war 1782 in Berlin geboren, wo sein Vater bei der Kapelle des Prinzen Ferdinand Kammermusikus war, siedelte nach Auflösung dieser Kapelle 1789 mit seinen Eltern nach Schlesien über und erhielt seit 1794 seine Bildung in Oels, wo sein Vater Concertmeister bei der Kapelle des Herzogs von Braunschweig-Oels geworden war. Seit 1801 studirte er in Königsberg Theologie und Philologie, wurde dort 1804 Collaborator, 1805 Prorector an der Löbenicht'schen Schule und 1806 Professor am Gymnasium der damals ostpreussischen Stadt Bialystock. Als dieselbe 1812 wieder russisch geworden war, wandte sich Trahndorff 1813 nach Berlin, wo er als Professor am Friedrich-Wilhelm-Gymnasium angestellt wurde. Als Schriftsteller trat der Sohn des Musikus 1827 mit einem zweibändigen Werke „Lehre von der Weltanschauung und Kunst“ hervor, worin namentlich die Musik und die Technik der Künste eine ästhetische Behandlung erfuhr. Später folgten zwei kleinere ästhetische Schriften „Ueber den Orest der alten Tragödie und den Hamlet des Shakespeare“ (1833) und „Ueber die Epopöe“ (1839). Nach seiner im 57. Lebensjahre erfolgten Pensionirung (1839) lebte er noch 24 Jahre lang seinen Studien und schriftstellerischen Arbeiten, von welchen, abgesehen von zahlreichen in Zeitschriften veröffentlichten Aufsätzen, seit 1840 noch vierzehn als selbständige Schriften im Druck erschienen sind, während mehr als fünfzig Manuscripte wegen mangelnder Verleger ungedruckt geblieben sind. Er starb als 81jähriger 1863. Unter den die Philosophie berührenden Veröffentlichungen Trahndorffs sind folgende hervorzuheben: „Wie kann der Supranaturalismus sein Recht gegen Hegel behaupten? Eine Lebens- und Gewissensfrage an unsere Zeit“ (1840). Diese Schrift macht den doppelten Anspruch, einmal den Grundfehler des Hegel'schen Systems aufzudecken und die dadurch bedingten weitern Irrthümer nachzuweisen, zugleich aber damit das herrschende Philosophiren, überhaupt zu treffen, sofern dasselbe nicht frei geworden von dem alten Grundirrthum, an welchem die Philosophie schon seit Jahrtausenden, also seit ihren geschichtlichen Anfängen überhaupt, kränkle und durch welchen sie statt einer Wissenschaft des Wissens immer noch die Quelle der Verirrung sei. Der uralte welthistorische Streit zwischen Glaube und Wissen oder zwischen Supranaturalismus und Rationalismus sei noch lange nicht ausgekämpft und müsse durch eine tiefere Erforschung und Vollendung des menschlichen Bewusstseins entschieden werden, damit der seit Thales von Milet bis auf den Schwaben Hegel in der Philosophie herrschende falsche Begriff vom Wesen der menschlichen Vernunft beseitigt und durch psychologische Speculation das letztere richtig erfasst werde. Was menschliche Verunnft sei, können wir nur verstehen, wenn wir uns genau bewusst werden, erstens wie das Wissen von Etwas, sodann wie das Bewusstsein und endlich wie das Selbstbewusstsein in uns wirklich wird. Dieselben Anschauungen und Forderungen begegnen uns in der kleinen Schrift „Schelling und Hegel oder das System Hegel's als letztes Resultat des Grundirrthums in allem bisherigen Philosophiren“ (1842), worin eine Beurtheilung des von Schelling in seiner ersten Berliner Vorlesung eingenommenen Standpunkts gegeben wird. In den Jahren 1852 und 53 veröffentlichte Trahndorf eine Trilogie von Abhandlungen, welche durch Grundgedanken und Tendenz eng verbunden sind: „Der welthistorische Zweifel“ (1852), worin die Frage zu beantworten versucht wird, ob Gott nur Idee oder gegenständliche Wirklichkeit sei; und wie denn auf Zweifel sich nur Teufel reimt, so folgte: „Der Teufel kein dogmatisches Hirngespinnst“ (1853) als ein Sendschreiben an den Berliner Prediger Dr. Sydow, an welches sich anschliesst: „Der Mensch das Ebenbild des dreieinigen Gottes; Versuch einer dogmatischen Berichtigung“ (1853). Die nächste Schrift „Theos, nicht Kosmos, eine Denkschrift als Zeugniss für die Wahrheit“ (1859) ist gegen den Grundgedanken des im Jahre 1859 zu Grabe gegangenen Altmeisters deutscher Naturforschung, Alexanders von Humbold gerichtet und erschien 1860 in zweiter Auflage. Es wird darin hervorgehoben, dass ja der berühmte Verfasser des „Kosmos“ selber bekannt habe, dass die Realisirung der Einheit in der Vielheit der Erscheinungen des Universums bei dem jetzigen Stand unsers Erfahrungswissens nicht erlangt werden könne, da die Erfahrungswissenschaften nie vollendet seien und es zweifelhaft bleibe, ob dieser Zeitpunkt jemals herannahen werde. Mit diesem Zugeständniss aber stehe der grosse Heide unter den Naturforschern am Eingangsthor zum Supranaturalismus, aber die Brücke habe er nicht überschritten. Die Wissenschaft oder das Wissen (sagt der Verfasser) muss nothwendig ausgehen von einem allumfassendsten Ersten, welches man wirklich weiss. Der Mensch als ein mit Bewusstsein ausgestattetes Geschöpf ist eine Thatsache und zwar die allerwichtigste, denn das menschliche Bewusstsein ist die erste Bedingung alles menschlichen Wissens, Denkens und Lebens. Sofern sich der Mensch seines Bewusstseins bewusst ist, hat er den Begriff „Bewusstsein“, welcher eben das gesuchte allumfassende

Erste und der Anfang unsers Wissens und Lebens ist und ebenso auch der Anfang alles Philosophirens sein muss. Diesen Anfang aber hat unsere seitherige Philosophie nicht beachtet; sie hat gewissermaassen ohne Bewusstsein philosophiren wollen. Was wir als Subjecte wissen wollen und können, muss uns gegeben sein. Nun aber stürmt durch das fünf- oder sechsflüglige Thor der Sinnlichkeit in jedem Augenblicke zu gleicher Zeit eine Unzahl von wechselnden Objecten auf uns an und zieht in unsere Innenwelt ein, denen sich das Ich als eine identische Macht mit dem Bewusstsein gegenüberstellt: sie sind meine Objecte. Geht aber der Mensch mittelst des Wissens von sich selbst bereits über die Naturschranken hinaus, so geräth er mit dem Bewusstsein seines Bewusstseins völlig über diese Schranke hinweg in eine Region hinein, worin sich uns Objecte des Wissens als gegeben zeigen, welche die Natur als solche gar nicht berühren. Diese über das Naturwissen hinausliegenden Objecte waren durch uralte Ueberlieferung bereits den ersten Menschen unmittelbar gegeben, und dieses Vernehmen des Uebernatürlichen ist die Vernunft, welche somit die Vollendung des menschlichen Bewusstseins ist. Die im ursprünglichen Bewusstsein vernommene und im Gottesbegriffe erfasste Idee der übernatürlichen Einheit wurde vom Heidenthume missverständlich auf ein vermeintliches Naturganze (Kosmos) übertragen, welches als einheitliches Ganze gar nicht vorhanden ist. Daher der gangbare falsche Begriff der Vernunft, wonach sie als das Vermögen gilt, alles Daseiende als einheitliches Ganze zu erfassen. — Das noch ungedruckte Werk Trahndorff's „Philosophisch-kritische Berichtigung des Vernunftbegriffs“, welches dessen Verehrer R. O. Anhuth zu Hohenstein in Ostpreussen *) für Trahndorff's Hauptwerk erklärt, beabsichtigt derselbe demnächst im Druck erscheinen zu lassen. Eine kurze Zusammenfassung der Grundgedanken seines Philosophirens hat übrigens Trahndorf selbst in den beiden Schriftchen „33 Artikel gegen den Grundirrthum der Zeit“ (1858) und „Was ist Wahrheit“ (1863) an die Oeffentlichkeit gelangen lassen. Ausführlichere biographische Mittheilungen über den Verfasser werden wohl von einem seiner Verehrer ebenfalls zu erwarten sein.

Trendelenburg, Friedrich Adolf, war 1802 in Eutin geboren, im dortigen Gymnasium gebildet und namentlich in der formalen Logik gründlich geschult, hatte seit 1822 in Kiel unter den Anregungen Leonhard Reinhold's und Erich von Berger's, dann in Leipzig und zuletzt in Berlin Philologie und Philosophie studirt, indem er sich besonders dem Studium Kant's, Platon's und Aristoteles' zuwandte. Nachdem er 1826 in Berlin mit einer lateinischen Abhandlung, worin Platon's Lehre von den Ideen und Zahlen aus Aristoteles erläutert wird, promovirt hatte, wurde der junge Doctor der Philosophie sieben Jahre lang Hauslehrer in der Familie des Generalpostmeisters von Nagler in Berlin und daneben Privatdocent der Philosophie. Eine ausserordentliche Professur trat er 1833 mit einer lateinischen Abhandlung über die Kategorien des Aristoteles an und gab in demselben Jahre eine mit Erläuterungen versehene Ausgabe der Schrift des Aristoteles über die Seele heraus. Die ordentliche Professur für praktische Philosophie und Pädagogik trat er 1837 mit einer lateinischen Abhandlung über den Zweck des platonischen Philebos an und gab zugleich von seiner gründlichen Kenntniss des Aristoteles Zeugniss in seiner zum Gebrauch beim logischen Unterricht auf Schulen herausgegebenen Schrift „*Elementa logices Aristoteleae*“ (1837), worin eine Zusammenstellung aristotelischer Stellen nebst Uebersetzung und Commentar gegeben wird. Dazu kamen später (1842) Erläuterungen für Lehrer. Seine Vorlesungen erstreckten sich über Logik, Psychologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik. Das philosophische *Standard Work* seines Lebens erschien 1840 in zwei Bänden unter dem Titel „Logische Untersuchungen“, worin der neue Aristoteliker in eine mit nüchternem Scharfsinn, mikroskopischer Genauigkeit und ebenso anschaulicher, als durchsichtiger Klarheit und Präcision der Darstellung vollzogene Kritik Kant's, Hegel's und Herbart's die Grundzüge seiner eignen, im Wesentlichen auf Platon und Aristoteles gegründeten Weltanschauung zu verweben verstand. Zwei zur Selbstvertheidigung gegen literarische Angriffe bestimmte Schriftchen: „Die logische Frage in Hegel's System“ (1843) und „Ueber Herbart's Metaphysik und eine neue Auffassung derselben“ (durch Drobisch) 1853, schliessen sich an die „logischen Untersuchungen“ an, während die „Historischen Beiträge zur Philosophie“ in ihrem ersten Theil (1846) eine Geschichte der Kategorienlehre, im zweiten Theil (1855) und ebenso im dritten (1867) einzelne Abhandlungen philosophie-geschichtlichen Inhalts, meistens Abdrücke aus den Berliner Akademieschriften enthalten, darunter eine Abhandlung über den letzten Unterschied der Systeme und über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg. Im Verfolg seiner Wirksamkeit war nämlich Trendelenburg 1846 Mitglied der Akademie der Wissen-

*) Verfasser der Schrift „Das wahnsinnige Bewusstsein und die unbewusste Vorstellung“ (1877), welchem wir ebenso die biographischen Notizen, wie dem Herrn Stadtgerichtsrath Ritter J. von Eckardt in Mitau das übrige Material zu obigem Artikel verdanken. Letzterer beabsichtigt demnächst „Lichtstrahlen aus Trahndorff's Schriften“ zu veröffentlichen.

schaften und seit 1847 ständiger Secretär der philosophischen Klasse, später auch Mitglied der wissenschaftlichen Prüfungscommission für Gymnasiallehrer geworden. Die einzige „Fortführung in's Reale“, welche Trendelenburg seinem philosophischen Hauptwerke hat folgen lassen, ist in dem Werke „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik“ (1860, in zweiter Auflage 1868) enthalten, welchem 1849 als Vorläuferin die kleine Schrift „Die sittliche Idee des Rechts“ vorangegangen war, während als Ergebniss der Erfahrungen des Kriegs 1870 die „Lücken im Völkerrecht“ zur Ergänzung nachfolgten. Zwei und zwanzig Jahre hatten die „Logischen Untersuchungen“ gebraucht, um in dem Chaos der streitenden Parteien während der vierziger und fünfziger Jahre sich Bahn zu brechen und Anerkennung zu finden. Die im Jahre 1862 erschienene zweite Auflage zeigt den Verfasser noch auf demselben philosophischen Standpunkte und ist nur nach drei Seiten gegen die erste Auflage bereichert und ergänzt: durch das erste Kapitel, welches die Logik und Metaphysik als Grundlage der Wissenschaften bespricht, durch das zehnte Kapitel, welches unter der Ueberschrift „der Zweck und der Wille“, zur Begründung seiner eignen ethischen Auffassung zugleich eine Kritik der Philosophie des mittlerweile zum Tageshelden gewordenen Arthur Schopenhauer enthält, und durch das 23. Kapitel, welches „Idealismus und Realismus“ überschrieben ist und die Parole der eignen Weltanschauung Trendelenburg's bestimmter signalisirt, als es in der ersten Auflage geschehen war. Auch die dritte Auflage hat Trendelenburg (1870) noch erlebt und 1871 zwei Bände „Kleine Schriften“ herausgegeben. In demselben Jahre wurde der 69jährige von einem Schlaganfalle heimgesucht, der seiner akademischen Thätigkeit ein Ziel setzte und 1872 seinen Tod zur Folge hatte.

H. Bonitz, zur Erinnerung an F. A. Trendelenburg (1872).

E. Bratuscheck, Friedrich Adolf Trendelenburg (aus den „philosophischen Monatsheften“, Bd. 8, S. 1—14 und 304—510 besonders abgedruckt) 1873.

Aus seiner Kritik der herrschenden philosophischen Systeme aus dem zweiten Viertel des laufenden Jahrhunderts den Faden der auf ein Ganzes gehenden, eine in sich einige logische und metaphysische Weltanschauung verfolgenden eignen Untersuchungen aufzufinden, durfte der Verfasser der „Logischen Untersuchungen“ der Aufmerksamkeit und Geduld verständiger Leser überlassen. Die Philosophie (so lehrt er) ist berufen, in einer allgemeinen menschlichen Anschauung und in einer nothwendigen Aufgabe der Wissenschaften die Völker und Zeiten zu vereinigen, wie einst Platon und Aristoteles thaten, durch Abendland und Morgenland hindurchgehend. Die Philosophie wird nicht eher die alte Macht wieder erreichen, als bis sie Bestand gewinnt, und sie wird nicht eher zum Bestande gelangen, als bis sie auf dieselbe Weise wächst, wie die andern Wissenschaften wachsen, bis sie sich stetig entwickelt, indem sie nicht in jedem Kopfe neu ansetzt und wieder absetzt, sondern geschichtlich die Probleme aufnimmt und weiterführt. Es ist ein deutsches Vorurtheil, dass Jeder einen nach einer besondern Formel geschliffenen Spiegel habe, um die Welt darin aufzufangen. Dadurch leidet unsere Philosophie an falscher Originalität, die selbst nach Paradoxien hascht. Indem sie in Jedem nach individueller Eigenart strebt, büsst sie an Bestand und Grossheit und Gemeinschaft ein. Es muss das Vorurtheil der Deutschen aufgegeben werden, als ob für die Philosophie der Zukunft noch ein neu formulirtes Prinzip müsse gefunden werden. Das Prinzip ist gefunden, es liegt in der organischen Weltanschauung, welche sich in Platon und Aristoteles gründete, sich von ihnen her fortsetzte und sich in tieferer Untersuchung der Grundbegriffe, sowie der einzelnen Seiten und in Wechselwirkung mit den realen Wissenschaften ausbilden und nach und nach vollenden muss. Der Trieb alles menschlichen Erkennens bleibt immer darauf gerichtet, das Wunder der göttlichen Schöpfung durch ein nachschaffendes Denken zu lösen. Wird diese Aufgabe im Einzelnen begonnen, so treibt das Einzelne von selbst weiter; denn mit derselben Macht, mit welcher Alles aus dem Grunde emporgestiegen, weisen die Dinge rückwärts nach dem Grunde wieder hin. Wo das Einzelne scharf beobachtet wird, offenbart es an sich die Züge des Allgemeinen; hier zeigt es die Fugen, durch die es mit dem Ganzen zusammenhängt, dort die Wege, aus denen es aus dem Ganzen Leben empfängt. Es dient als Glied einem Leibe und ist aus diesem Leibe selbst zum Gliede herausgebildet; darum wird es nur durch die zwecksetzende Seele verstanden, welche den Leib regiert. Wenn das Einzelne, tiefer erforscht, eine Selbständigkeit für die Wissenschaft gewinnt, so ist zu hoffen, dass als Frucht vollendeter Erkenntniss, wenn auch in unendlicher Entfernung, aus dem festgestellten Einzelnen das Ganze immer treuer entworfen und zu grösserm Bestande kommen werde, sodass ein Organismus der Wissenschaften gewonnen wird, in welchem die einzelnen Disciplinen Glieder eines Ganzen werden. Wenn die Philosophie nur den Ertrag der einzelnen Wissenschaften neu verarbeitet und zu einem Ganzen durchdenkt, so ist sie höhere Empirie und eigentlich Nichts als diejenige Ueberlegung, welche aus den Erfahrungen die Harmonie des Ganzen darzustellen bemüht ist. Der be-

sondere Gegenstand jeder Wissenschaft thut sich als ein Stück vom Seienden, als die Verzweigung eines allgemeinen Seins kund, und diese Beziehung führt von jeder Wissenschaft aus zur Metaphysik; es entsteht die Frage, was das allgemeine, durch Alles durchgehende Seiende sei. In diesem Sinne mündet jede Wissenschaft in die Metaphysik und jede hat also ihr eignes metaphysisches Problem. Ebenso thut sich die eigenthümliche Methode jeder Wissenschaft als eine besondere Richtung des erkennenden Denkens kund, und diese Beziehung führt von jeder besondern Wissenschaft aus zur Logik. Logik und Metaphysik erscheinen somit als grundlegende Wissenschaft; beide sind die eigne Forderung der sich vollenden wollenden Wissenschaften, die Consequenz ihres wissenschaftlichen Triebs. Diejenige Wissenschaft also, welche die Wissenschaft in ihrem Wesen begreifen und Theorie der Wissenschaft sein will, muss die Metaphysik gemeinsam umfassen. In der äussern Welt ist jede Thätigkeit mit Bewegung verknüpft; die Bewegung ist die verbreitetste Thätigkeit im Sein; soweit die Natur reicht, soweit reicht die Bewegung. Dieselbe Bewegung gehört auch dem Denken an, freilich nicht in der Weise dieselbe, dass der Punkt in der Bewegung des Denkens den entsprechenden Punkt der Bewegung in der Natur äusserlich deckt; aber dennoch muss es ein Gegenbild derselben Bewegung sein, denn wie käme sie sonst zum Bewusstsein? Nennen wir diese letztere Bewegung, im Gegensatze zur äussern im Raume, die constructive, so erkennen wir sie zunächst in der Anschauung. In ihr tritt das Denken aus sich heraus, und dies geschieht durch die Bewegung. Der innere Raum, in welchem die Vorstellung gleichsam zeichnet, entsteht für den Gedanken nur durch die constructive Bewegung. Im Bereiche der zurückgezogenen Thätigkeit des Gedankens führt Unterscheidung wie Verbindung, lebendig vorgestellt, auf die Bewegung; beide Grundthätigkeiten des Verstandes sind nur durch das begleitende Bild der räumlichen Bewegung verständlich und an dieselbe gebunden. Wo sich Ursache in Wirkung übersetzt, da ist dieses Uebersetzen Bewegung; die Wirkung ist nur eine angehaltene Bewegung; in der erzeugenden Bewegung liegt das Wesen der wirkenden Ursache. Aber die in der hervorbringenden Ursache herrschende Bewegung reicht für die Erfahrung nicht aus; im Zweckbegriffe wird die Bewegung der Thätigkeiten gleichsam auf Einen Punkt gerichtet. Die Bewegung ist also dem Denken und Sein gemeinsam; im Denken aber wie im Sein stammt die Bewegung nur aus sich und wird nur aus sich selbst erkannt. Die in dem Namen der Kraft hingestellte Ursache der Bewegung ist eine todte Formel, wenn sie nicht durch die darin angeschaute Bewegung belebt wird. Die Bewegung ist nicht sowohl aus Raum und Zeit zusammengesetzt, sondern beide setzen vielmehr die Bewegung selbst voraus. Für das Bewusstsein also ist die Bewegung das nothwendig Erste, woraus sich erst die Vorstellung von Raum und Zeit hervorbildet. So stellt sich die Bewegung als die erste Thätigkeit des Denkens und Seins, als das Grundphänomen der ganzen Natur dar. Wer die Bewegung nicht kennt (sagte schon Aristoteles), kennt die Natur nicht. Die Bewegung ist vor der Erfahrung und bedingt die Erfahrung. Der Geist aber hat eine ursprünglich erzeugende Thätigkeit, das Gegenbild der äussern Bewegung, und aus dieser Quelle fliessen Gegenstände, die von der Erfahrung nicht abhängen, sondern ihr vorausgehen, als eine Welt *a priori*, als eine Welt der Begriffe. So unterscheidet sich eine selbsterzeugte und eine erfahrene Erkenntniss, wie das Freithätige und das Aufnehmende. Aber selbst im Aufnehmen und Empfangen liegt eine Thätigkeit, die wenn auch von aussen angeregt, doch nie von aussen gegeben, sondern eine ursprüngliche Thätigkeit des Geistes ist. Ohne die Selbstthätigkeit des Geistes gäbe es keine Aneignung der Eindrücke, keine Verwandlung derselben in die Bilder äusserer Gegenstände. Nur durch die Bewegung der Sinne werden die äussern Eindrücke aufgenommen, und nur durch die einbildende Bewegung der Imagination angeeignet. Aber es bewegt sich E t w a s; man setzt ein Seiendes: Aether, Luft, Atome einer Substanz und lässt das Seiende durchzittern und in den Wellen tanzen. Zwar thut sich dieses Seiende nur durch jene Energien kund, die sich als Bewegungen darstellen, nur durch den Widerstand, der das Eindringende zurücktreibt. Und solange wir nur diese Bewegung betrachten, sind wir gleichsam in unserer Heimath. Aber die Vorstellung begnügt sich damit nicht; sie fordert ein Substrat, eine Unterlage der Thätigkeiten, einen Träger der Eigenschaften. Als diese Unterlage wird die Materie bezeichnet. Die Vorstellung der Materie stammt aus der Empirie; aber der eindringende Begriff ist genöthigt, ihr Wesen in Bewegung umzusetzen. Und doch müssen wir das Unvermögen bekennen, aus der Bewegung allein die Materie zu begreifen; es ist hier eine Lücke in der Ableitung, in welche sich etwas in der Erfahrung Gegebnes einschiebt, d. h. ein Seiendes, das erst in Bewegung gesetzt wird. Indem die Vorstellung dieses Element in Bewegung auflöst, kehrt doch ein Substrat der Bewegung nothwendig wieder, und wir sind hier mit der Vorstellung in einen Zauberkreis gebannt. Wir suchen die Entstehung des Substrats (der Materie) zu begreifen und finden Bewegung,

Abstossung und Anziehung; um aber die Bewegung zu fassen, muss sich Etwas bewegen, und wir setzen wieder eine Unterlage. Soweit der Geist die Materie versteht, versteht er sie nur durch die Bewegung; aber es bleibt etwas Unbegriffenes zurück, worin eine Einheit des Seins und der Thätigkeit angenommen werden muss. Die Bewegung erzeugt die Form der Dinge; aber die Form wird von innen und umfährt nicht blos äusserlich die Gegenstände; die Bewegung ist selbst das Wesen der Materie, und die Form wächst also aus diesem Wesen unmittelbar hervor. Die constructive Bewegung schlägt gleichsam vom Geiste zur Natur und von der Natur zum Geiste über die beide trennende Kluft die Brücke. Indem die Bewegung zwei Welten, die geistige und die äussere beherrscht, vermittelt sie beide; die That der Bewegung aber, die der Geist vorbildend und nachbildend übt, steht allein da und ohne ihres Gleichen. Als die belebende Kraft der Masse ist die Bewegung eine ideale Mitgift des Daseins; aller Entstehung und Thätigkeit des Seins liegt die Bewegung, anders gerichtet und gestaltet zum Grunde. Der Gedanke liegt bereits im Grunde der Dinge, als der die Kräfte richtet und führt; ist der Gedanke das Erste und Letzte und keine wirkende Ursache vor ihm, so liegt die Macht in seiner Hand. Die Nothwendigkeit, die blinde Alleinherrschaft der wirkenden Ursache aufzugeben und sie einem höhern Grunde zu unterwerfen, liegt in der Ohnmacht der wirkenden Ursache selbst. Wo sie ausreicht, bedürfen wir keines andern Grundes mehr; wenn aber Erscheinungen gegenüber, wie die des organischen Lebens, die Erklärung der wirkenden Ursache scheitert, so muss der Geist einen andern Weg versuchen. Zwar bleibt auf diesem Standpunkte noch immer die Möglichkeit offen, dass die tiefer erforschte wirkende Ursache die Ansicht des Zweckes in Schein auflöse; ein solcher Versuch muss abgewartet werden; bis dahin aber ist das Unvermögen der wirkenden Ursache der indirecte Beweis für die Nothwendigkeit des Zwecks. Der Weg des Ungefährs, des blind wirkenden Zufalls giebt uns keine Hoffnung zu der Einsicht, wie aus dem Blinden das Sehende, aus dem bunten, wirren Durcheinander die Präcision des Organischen, der Bestand des Uebereinstimmenden und gar der selbstbewusste Gedanke entstehen könnte. Die unendlich wachsende Unwahrscheinlichkeit kommt der Unmöglichkeit gleich; das mannigfaltige Spiel der Combinationen, wodurch die einzelnen ihre Bedeutung für den Zweck haben, wird allein durch die frei entwerfende Bewegung möglich, durch den im Grunde der Dinge waltenden Gedanken. Allerdings verfügt nun der menschliche Gedanke des Zweckes über die ausführende Hand, und sie leitet jenen realen Vorgang ein, welcher dem consequenten Entwurf der Mittel entspricht. Für den Vorgang in der Natur bricht jedoch an diesem Orte die Uebereinstimmung ab. Wir beobachten nirgends in der Natur den Punkt, an welchem der Gedanke, die vorgedachte Einheit nunmehr die Kraft erfasst und ergreift. Derjenigen Betrachtung, für welche das Ideale als der Grund des Realen gilt, fehlt noch die Erkenntniss, wie denn das Ideale in das Reale komme oder hereintrete, und vornehmlich in diese Lücke wirft sich der Zweifel hinein, der den Zweck ungläubig betrachtet. Erst im Bereiche des Lebendigen tritt der Zweck als der Mittelpunkt hervor, welcher in der Verwirklichung durch verschiedene Abstufungen sich selbst bejaht, sich selbst empfindet, sich selbst denkt. So hebt sich aus dem Organischen das Ethische als eine höhere Stufe hervor. Im Menschen gelangen die Zwecke zum Bewusstsein; der Mensch denkt, was er begehrt; ferner tritt im Menschen ein Zwiespalt der Zwecke ein, und mitten in diesem Zwiespalte wird die ethische Aufgabe geboren. Als ein Eigenleben, dessen Trieb die Erhaltung und Mehrung des eignen Wesens ist, soll der Mensch Glied eines höhern Ganzen werden und dieses suchen und mehren. Daneben entsteht ein Zwiespalt des Menschen für sich: die Lust des Sinnlichen treibt die Begierde, im Naturgrunde zu verharren, und widersetzt sich der Arbeit, die in jeder Entwickelung zum Höhern liegt. In diesem Zwiespalt entwickelt sich die ethische Aufgabe, den widerstrebenden natürlichen Menschen vielmehr in den geistigen zu erheben und die einzelnen Zwecke in ihrer Unterordnung unter einen letzten Zweck des Menschen nicht blos zu denken, sondern auch zu wollen. Der Wille ist das Begehren, welches der Gedanke durchdrungen hat, d. h. der zusammenhaltende Gedanke des bewussten Zwecks. Es ist die innere Freiheit des Menschen, die rechte Macht über sich selbst, wenn er es dahin bringt, dass sein Begehren mit seiner Erkenntniss übereinstimmt. Wenn ihn die Idee des menschlichen Wesens treibt, ist er der gute Wille. Die Fähigkeit, im Widerspruch mit den Begierden und unabhängig von sinnlichen Motiven das nur im Gedanken erfasste Gute zum Beweggrunde zu haben, nennen wir die Freiheit des Willens. Wie das Denken erst nach und nach reift, so wird auch der freie Wille nicht fertig geboren, sondern in der Entwickelung erworben. Die Forderung des freien Willens, welche allgemein der Eine an den Andern und das Gesetz der Gemeinschaft an Alle stellt, hilft selbst dazu, den Willen frei zu machen, denn er streckt sich nach dem Ziele. Diesem Glauben des Menschen an den geforderten freien Willen tritt die Betrachtung gegenüber, welche das

Causalgesetz, die Macht der wirkenden Ursache in den Geist streng und straff fortsetzt. Danach umstrickt und bindet die Kette der Ursachen und Wirkungen den Menschen dergestalt, dass er in der durchgeführten Nothwendigkeit der wirkenden Ursachen nur ein Gethanes, nicht ein Thuender ist. Denn was er thut, hat in Anderem seine zureichende Ursache, und er kann nicht anders. Indem hiernach der Mensch eine fremde Causalität abspielt oder nur der Kanal ist, durch welchen sie hindurch geht, werden Begriffe, wie Schuld, zu eitelm Schein. Der Geist ist auf eine Einheit des Ganzen der Erkenntniss gerichtet; nur im Begriffe des Ganzen beruhigt sich die rastlose Bewegung des Geistes, und wenn sich der Vorgang des Erkennens auf seinem Wege nicht willkürlich hemmt, so ist die unbedingte Einheit die stillschweigende Voraussetzung. Es kündigt sich hier ein neuer, die bedingte Erfahrung kühn übersteigender Begriff des Geistes an, das Unbedingte (das Absolute), welches die Einheit des Ganzen trägt, und es bleibt die Frage übrig, ob und wie weit eine Erkenntniss des Unbedingten möglich ist, ob dieses Unbedingte in Wahrheit ist oder ob dasselbe nur das nothwendige, aber täuschende Ideal des Geistes ist. Kant löste dasselbe in den Schein eines innern Phantasma auf. Wenn aber nirgends in der Natur ein Schein ist, der nicht ein mächtiges Sein hinter sich hätte und von diesem ausströmte, sollte im menschlichen Sein ein solcher Schein ohne ein ihn hervorbringendes Wesen sein? Der indirecte Beweis für das Unbedingte ist das Weltall; das Nothwendige in der bedingten Erkenntniss wird zu dem verlässigen Punkte, an welchem sich die Voraussetzung des Unbedingten befestigt. Ueberall weist das Bedingte über sich selbst hinaus und rastet erst im Unbedingten, durch das es bedingt wird. Diejenige Weltanschauung, welche den Zweck als die innere Macht der Dinge aufsucht, wird das Unbedingte nur als denkend und wollend und zwar beides in der Einheit, somit als Geist fassen. Der Wille im Unbedingten ist der Kern im Begriffe des persönlichen Gottes. Praktisch eine Macht im Gemüthe wird der Begriff Gottes theoretisch zu einem Grenzbegriffe, dem wir uns nur nähern. Aber wir wollen mehr und wollen weiter, wollen uns mit dem Leben unsers bildenden Gedankens in das unendliche Wesen Gottes versetzen. Wer über den indirecten Beweis hinausgeht, dichtet ein theosophisches Gedicht. Wer Gott als einen Naturprocess in sich wieder zu erzeugen meint, der täuscht sich, wie der tiefsinnige Theosoph; denn hier ist keine Einsicht in ein Werden geöffnet; denn alle Erkenntniss ist nur indirect, Gott allein kann Gott begreifen. Die Theosophie thut es ihm nach, sie will unergründliche Tiefen öffnen, Gottes Wesen im Werden schauen und sein Sein in eine Geschichte verwandeln, und ohne die überschwengliche Phantasie geht es dabei nicht ab. Zwei streitende Weltansichten stellen sich einander gegenüber, die in den einzelnen Systemen nur verschieden bestimmt und ausgeführt werden. Die physische oder mechanische Weltansicht erkennt nur die wirkende Ursache als die Macht der Welt an und ruht zunächst auf der Macht des Mathematischen, die sich mit der Bewegung durch die ganze Welt ergiesst, und die physische Weltansicht wächst, jemehr die phantastisch in die Welt hineingedachten Zwecke durch die nüchterne Wissenschaft Niederlagen erleidet. Die physische Weltansicht sieht die Welt unter dem Gesichtspunkt der treibenden Ursachen und Wirkungen wie ein Meer, das der Wind bewegt; die Bewegung der Ursachen geht, wie ein Fluss vorwärts, immer vorwärts; Materie und Bewegung sind die Factoren aller Erscheinungen, sie sind das Erste und Letzte; der Zweck ist nur Schein und das Leben ist Nichts als die übermüthige Kraft, die sich von der Substanz losriss, um ihr wieder zu verfallen. Auch das Denken ist Erzeugniss der physischen Ursache; es ist nicht der Grund der Schöpfung, sondern nur ihre vollendete Wirkung; die Nothwendigkeit, blind wie der Zufall, regiert Alles als der unvermeidliche Zwang der wirkenden Ursache. Im Ethischen folgerecht durchgeführt, ergiebt diese Weltansicht nichts Höheres, als rohe Gewalt oder feine List; denn die Macht allein hat Recht, darum gewinne ihr den Sieg ab, indem du sie entweder durch deine Gewalt ohnmächtig machst; oder durch ihre eigne Schwäche fällest; nur der Erfolg entscheidet, denn das Unbedingte ist die Macht. Die organische oder besser die ästhetische Weltansicht gründet die Herrschaft des Zwecks und fasst die Erscheinungen der Welt als Organe eines zweckmässigen Gedankens, betrachtet die Welt unter dem Gesichtspunkt des Zwecks und der vom Zweck durchdrungenen Kräfte als einen lebendigen Leib. Der Gedanke ist vor Allem und Alles besteht in ihm, Alles ist durch ihn und zu ihm geschaffen. Ohne die organische Weltansicht ist ein Dualismus in der Welt; denn der Zweck ist ein Factum der Welt, und es fragt sich nur, ob ganz oder theilweise. Ist er's nur theilweise, so ist er in der Welt wie eine Inconsequenz. Der ideale Entwurf der Weltzweckansicht ist leicht, aber die reale Nachweisung bleibt weit hinter ihm zurück, und die Analogie des Zweckes hat noch nicht das Ganze durchdrungen. In dem Bedürfniss der empfindenden und sich bewegenden Wesen und in der Erfüllung, die sie finden, liegt eine Gewähr derjenigen philosophischen Betrachtung, die man seit Kant als Realismus bezeichnet hat. Das Gegebene aber, das in dieser Weise zum Realen führt, bleibt auch die

Anweisung des Geistes für die Anwendung seiner realen Kategorie, des Zweckes. Wo das Gegebene zu einer Auffassung durch den innern Zweck nöthigt, wo die Dinge im Sinne eines nothwendigen Zweckbegriffes behandelt werden und in seinem Sinne antworten, bestätigt die Wirkung in den Dingen die Richtigkeit der idealen Voraussetzung. Der Zwang des Gegebenen führt den Geist bei Anwendung der entwerfenden Bewegung, welche das Reale, d. h. die Dinge hinter den Erscheinungen aufschliesst, und ebenderselbe Zwang, des Gegebenen führt ihn zur Anwendung seiner idealen Kategorie, des Zweckes. So wird auf diesem Wege ein Realismus gegründet, welcher nicht in Materialismus ausschlagen kann, da er ein der Erfahrung Vorausgehendes voraussetzt und seine innere Bestimmungen durch den innern Zweck vom Gedanken im Grunde der Dinge ausgehen; ebenso aber wird ein Idealismus gegründet, welcher nicht Subjectivismus werden kann, weil er seinen Boden im Empirischen hat und sich durch eine dem Denken und Sein gemeinsame Thätigkeit begründet, die in der Erscheinung den zwingenden Anweisungen des Gegebnen folgt. Realismus ohne die Idee, d. h. ohne die auf den vorbildenden Gedanken eines Ganzen bezogene Vorstellung des Begriffs, wird Materialismus, und Idealismus ohne Zugang zum Realen wird ein Traum der Vorstellung, eine Welt des Scheins. Indem der Zweck als vorschauender Gedanke und richtender Wille zum Ursprung der sonst blinden Bewegung wird, stellt sich eine Unterordnung des Realen unter das Ideale, eine Verwirklichung des Idealen im Realen dar. Die Philosophie, welche diese begründet und durchführt, einigt Idealismus und Realismus. Im Organischen wurzelt das Ethische. Als der eigenste Zweck des Einzelnen erscheint die Lust, in welcher das Eigenleben an sich selbst einer Steigerung seines Wesens inne wird, sodass die Lust als der Selbstgenuss seines Daseins erscheint. Alle Lust hat das Gemeinsame, dass sie mit der Selbsterhaltung in der nächsten Beziehung steht. Momentan und individuell, bunt und unruhig ist die Lust an sich nicht geeignet, das Princip des Sittlichen zu sein, welches als solches bleibend und allgemein, sich selbst gleich und sich selbst treu sein muss. Eine verständige Bewachung des Lebens zur möglichst grössten Summe von Lust hilft diesem Mangel nicht ab. Wo die Lust das Princip ist, treten die geistigen Kräfte, welche bestimmt sind, die Natur in ihren Dienst zu nehmen, vielmehr selbst in deren Dienst. Man kann zwar die Lust höher greifen und solche Genüsse erstreben, deren der Mensch nur in seiner geistigen Natur fähig ist; aber es hilft nichts, der Mensch bleibt dennoch ein geniessendes Thier; der Wille beharrt im Selbstischen. Wird die Lust nur dann menschlich, wenn sie ungesucht aus solchen eigenthümlich menschlichen Thätigkeiten entspringt, welche das Eigenleben steigern: so weist in diesem Zusammenhange die Lust von sich selbst weg und auf die allgemeinen Thätigkeiten und deren Abstufung hin. Statt der Lust des einzelnen Eigenlebens kann in höherer Steigerung die Lust Aller, d. h. der in einer Gemeinschaft vereinigten Einzelnen, zum Prinzip des Sittlichen gemacht werden; dann bildet sich das Lustprinzip zum Systeme des allgemeinen Wohlseins aus, worin die Lust Aller erstrebt wird; aber der letzte Beweggrund bleibt doch für den Einzelnen, wie für das Ganze die sich selbst suchende Lust, und das Geistige steht im Dienste des Materiellen. Lust und Unlust ist das letzte Bewegende auch in der Selbstliebe, die sich zur Moral des wohlverstandenen Interesses ausgebildet hat: die Selbstliebe gleicht sich platter oder edler mit der Selbstliebe Anderer im allgemeinen Nutzen aus, und die Moral der wohlverstandenen Selbstliebe reicht immer nur so weit, als der Glaube an den eignen Vortheil und der Verstand desselben reicht. Auch hier also bleibt der Wille im Selbstischen stecken. Man erhebt sich über die lebhafte, aber blinde Triebfeder der Lust und Unlust und fasst das Prinzip allgemeiner, wenn man in der Selbsterhaltung, als dem auf die Erhaltung des Eigenlebens überhaupt gerichteten Bestreben, den Ursprung des Sittlichen findet. Das sich erhaltende Selbst ist hier ohne idealen Gehalt nur wie eine physische Kraft gedacht, welche sich sucht und sich wehrt. Auch die Selbstvervollkommnung, zu welcher sich die Selbsterhaltung steigert und erweitert, genügt als ethisches Prinzip insofern nicht, als sie zur Erreichung ihrer Absicht, der Vervollkommnung Anderer bedarf und diese überdies nur zum Mittel der eignen macht. Aber die Gemeinschaft des Ganzen verliert ihr sittliches Maass, wenn sie nicht dahin geht, ebendasselbe Menschliche im Einzelnen anzuerkennen und zu verwirklichen, das sie in sich zur Geltung bringt, und umgekehrt ebendasselbe Menschliche in sich zu verwirklichen, das sie im Einzelnen anerkennt. Also kann weder der Einzelne als solcher, noch das Ganze als solches das Maass des ethischen Gesetzes sein, sondern nur die Vereinigung des Einzelnen und Ganzen, des Eignen und Allgemeinen. Sie erscheint zunächst in der Form des Gefühls. Im Mitgefühl erweitert sich das Gefühl des Einzelnen und wird durch die Richtung auf Andere allgemein, sofern gefragt wird, wiefern der Andere mit unsrer Handlung sympathisiren kann. Aber die Sympathie des beobachtenden Zuschauers, wie sie z. B. von A. Smith aufgestellt wird, ist allenfalls eine Probe, nicht aber ein Prinzip des Sittlichen.

Im Willen wirkt das eigne und directe Mitgefühl viel mächtiger; das ursprüngliche Mitgefühl ist ein wesentlicher Antrieb, die Seele aus selbstsüchtiger Befangenheit zu allgemeiner Gesinnung zu erweitern. Ueber die selbstsüchtigen Affecte siegend legt das Mitgefühl zärtere Empfindungen in uns an, und der Fortschritt des Mitgefühls bedingt den Fortschritt des Menschlichen in der Weltgeschichte. Immer aber bleibt die Sympathie als blosses Gefühl unbestimmt und wandelbar. Das Allgemeine muss sich auch in der Form auf zutreffendere Weise geltend machen, nämlich als das vernünftige. Indem jede andere Triebfeder, als die Vorstellung des Gesetzes, verworfen wird, erzeugt sich der grosse Begriff des reinen Willens; aber auch das formale Allgemeine ist noch mangelhaft und steht der empirisch erkannten Materie des Wollens nur äusserlich gegenüber. Auch weiss dasselbe so wenig von der menschlichen Natur, dass es den innersten Punkt der menschlichen Individualität, das Gefühl der Lust und Unlust, schlechthin von sich weist. Das Wahre wird vielmehr sein, dass die Lust den erreichten innern Zwecken (dem reinen Willen) wie eine hinzukommende Vollendung nachfolge. Es kann dem Menschen keine andere Aufgabe gegeben sein, als die Idee seines Wesens zu erfüllen; der Mensch kann keine andere fassen und keine andere anerkennen. Mit dem tiefer und tiefer erfassten Wesen des Menschen wird auch eine tiefere Aufgabe der Ethik hervortreten, als wachsende Verwirklichung der Idee des Menschen, welche als eine Idee der Gemeinschaft, als das Treibende im Leben des Einzelnen und der Geschichte gesucht werden muss. Denn der Mensch ist ein Wesen der Gemeinschaft in der Geschichte, d. h. in der Geschichte geboren, auferzogen, von ihr genährt und wiederum sie fortsetzend und weiterführend. Von Seiten des Einzelnen angesehen ist das ethische Bedürfniss Verstärkung, d. h. Förderung der Einzelnen durch Einzelne und für Einzelne. Vom Einzelnen aus erscheint die ethische Entwickelung als Vermehrung der menschlichen Macht überhaupt. Die Selbsterhaltung, welche in der Verstärkung sich befriedigt, wird sittlich, indem sie sich dem Ganzen unterwirft und dadurch erst den Sinn der Ergänzung wahrhaft vollzieht. Diese Verstärkung ist Jedem verständlich; denn in ihr wirkt, durch die Unlust des Mangels gestachelt, der Grundtrieb des Menschen nach Selbsterhaltung und Selbsterweiterung. Die Befreiung und Erhebung des natürlichen Menschen zum geistigen Menschen ist eine That des Willens, welche ihre Bedingungen in der Gemeinschaft hat. Erst in ihr wird das Nothwendige erkannt und praktisch mächtig. Erst in der Gemeinschaft wird die Zucht möglich, welche die Vernünftigen an den noch nicht Vernünftigen üben. In der Gemeinschaft wird die Lust des Eigenlebens am Fremden und Vernünftigen unterstützt und das Mitgefühl so belebt, dass es das Eigengefühl einschränkt oder besiegt und im natürlichen und geselligen Menschen der ideale Mensch oder das Allgemeine des eigenthümlich Menschlichen verwirklicht wird. In der Gemeinschaft wird den Affecten durch das Gesetz der Affecte selbst eine sittliche Seele, eine Triebkraft des Willens zum Guten eingehaucht. Im Gewissen, sofern sich dasselbe mitten in den Beziehungen des Lebens entwickelt, geht der Mensch durch den eignen Zug seines Wesens in das Verhältniss des Göttlichen zurück und erfasst sich in seiner tiefsten Einheit; die Idee des ganzen Menschen bildet den letzten Grund des Gewissens.

Leopold Schmid, der Standpunkt Trendelenburgs dargestellt und betrachtet (in der Zeitschrift für Philosophie und Kritik, N. F. Bd. S. 123–147) 1864.

M. Sohr, Trendelenburg und die dialektische Methode Hegel's. 1874.

Trilia, Bernardus de, siehe Bernhard von Trilia.

Troxler, Ignaz Paul Vitalis, war 1780 zu Bero-Münster in Luzern geboren, kam als Secretär des Regierungsstatthalters in Folge der französischen Invasion nach Deutschland und studirte seit 1800 in Jena unter Schelling und Hegel Philosophie, daneben auch Medicin, in welcher er zu Göttingen den Doctorgrad erwarb, um daraufhin erst in Wien und seit 1805 in Luzern als praktischer Arzt thätig zu sein. In seiner Erstlingsschrift „Ideen zur Grundlage der Nosologie und Therapie" (1803) zeigte er neben der Begeisterung für Schelling zugleich einen solchen Grad selbständigen Denkens, dass Schelling in seinen Jahrbüchern für speculative Physik diese Schrift Troxler's als das Beste bezeichnen konnte, was nach naturphilosophischen Ansichten bis dahin geschrieben worden sei. In seinen „Versuchen in der organischen Physik" (1804) widmete Troxler die erste Abhandlung seinem Lehrer Schelling. Den darauf folgenden „Grundriss einer Theorie der Medicin" (1805) zeigte Schelling selbst in seinen „Jahrbüchern der Medicin" an und bezeichnete den Verfasser als einen selbständig denkenden Mann, welchem aber methodische Strenge, durchgreifende Klarheit und Folgerichtigkeit fehle. Im Jahr 1806 veröffentlichte er in Luzern die kleine Schrift „Ueber das Problem des Lebens" als Programm zu der im folgenden Jahre in Wien verfassten Schrift „Elemente der Biosophie" (1807), worin er als Grundschema alles Lebens die vier Momente: selbstbestimmend, bestimmend, bestimmbar und bestimmt entwickelte. In Münster, wo er seit

1808 als praktischer Arzt lebte, wurden die „Blicke in das Wesen des Menschen" (1812) als Absagebrief von der Schelling'schen Naturphilosophie geschrieben und darin jenes Grundschema des Lebens auf die Anthropologie angewandt. Demgemäss werden im Menschen Leib, Seele, Geist und Körper unterschieden, so zwar, dass diese vier Momente nicht etwa nach einem pythagoräischen Quadrate (Franz Baader's) coordinirt sind, sondern sich im Gemüthe kreuzen und vereinigen. Leib und Seele stehen in Reciprocität, Geist und Körper im Causalverhältniss. Die Functionen des Geistes sind die über die Person hinausgehende Sprache und Zeugung, sodass der Geist mit der Gattung zusammenfällt und als das Ewige und unendlich Räumliche, allein Freie bezeichnet werden muss. Der Körper begründet seinerseits die Person, wie er selbst Product der Gattung ist und das Gesetz der Nothwendigkeit zeigt. In Leib und Seele urtheilt sich der Geist; in beiden herrscht die Zeit und die Bewegung. Die Individualität verbindet Geist und Körper; die Einheit beider, also gleichsam der Seel-Leib, ist die Ichheit, in welcher Sinn und Trieb der Seele und dem Leibe entsprechen. Der unverrückbare Mittelpunkt der Ichheit ist das Gemüth, welches in Phantasie und Temperament sich als Geistiges und Körperliches, im Enthusiasmus und Pathema als seelisch und leiblich bethätigt. Die Unterlage dieser mittlern Lebenssphäre ist der Lebensgeist oder das circulirende Lebensmedium als unsichtbarer Organismus, der sich in den Traumzuständen vernehmlich macht. Religion ist Medicin, und Medicin ist Religion, und darum *foris canes* (d. h. hinaus mit den Hunden!) — Nach mancherlei Widerwärtigkeiten, die Troxler in seiner schweizerischen Heimath wegen seiner politischen Anschauungen zu erdulden hatte, vertheidigte er als schweizerischer Abgeordneter 1815 auf dem Wiener Congress die Rechte der helvetischen Demokratie, gab nachher das „Schweizerische Museum" heraus, wurde 1817 als Professor der Philosophie und Geschichte am Lyceum in Luzern angestellt, musste aber bald wieder in Folge jesuitischer Intriguen die Stelle aufgeben, gründete in Aarau eine Erziehungsanstalt und prakticirte dabei als Arzt. Eine „Philosophische Rechtslehre der Natur und des Gesetzes" hatte er 1820 herausgegeben, worauf er 1828 seine „Naturlehre des menschlichen Erkennens oder Metaphysik" veröffentlichte. In priesterlich-enthusiastischer, Jacobi-Schelling'scher Weise bekennt er hier, dass ihm durch Schelling zuerst der hohe Geist ächter Philosophie erschienen sei; aber jetzo wolle er über die Schelling'sche Triade von Geist, Seele und Leib hinaus zu einer heiligen Tetraktys fortgehen, nach deren allein gültigem und vollendetem Schematismus Alles begriffen werden müsse. Darauf eröffnet er seine Lehre von den „zwei Seelen im Menschen". Die eine dieser Psychen ist die Lehre vor und gleichsam unter der körperlichen Natur, die dieser Natur zum Grunde liegende und sie hervorbringende Psyche; die andere aber ist die Seele nach und über dieser körperlichen Natur, sie wieder auflösend und in Geist zurückbildend. Nur sofern beide ausser dem Körper sind, sind sie Seele; sobald sich aber die Seele in ihrer Durchdringung als die selbständige Einheit des Körpers gesetzt hat, ist sie Lebenskraft. Das Prinzip der körperlichen Natur, welches durch die Periodicität und das Organisiren seine geistige Abkunft kund giebt, läuft auch wieder als Product in die geistige Natur zurück, sowie es als Princip von ihr ausgegangen ist, und ist also nicht aus der irdischen Welt und deren Kräften und Elementen hervorgegangen. Dabei spricht er gar spasshaft von einer Knäuelseele beim Systemwinden. „Es würde uns (sagt er) nicht schwer sein, zu zeigen, wie Spinoza auf seine Substanzseele besonders links, Leibniz auf seine Monadenseele vorzüglich rechts, wie Kant in der Kritik durcheinander, Fichte auf sein Ich wieder rechts, Hegel auf sein Sein wieder links und rechts zugleich gewunden, Jacobi endlich, der immer nur nach dem Seelenheile grossartig jammerte, aus Verdruss den lange hin- und hergedrehten Knäuel der Philosophie auf den Boden geworfen." Indem sich nun der neue Gemüthsphilosoph zu Aarau „in eine lebendige Mitte der unmittelbaren Erkenntnissquelle innig versetzt", hat er schliesslich nichts anders fertig gebracht, als den ihm in die Hand gespielten Knäuel nach oben und unten zu drehen und an der „auswendigen oberflächlichen Mitte der menschlichen Natur" eine unter- und übersinnliche Seite zu unterscheiden. „Die übersinnliche Erkenntniss ist allgemein anerkannt; die untersinnliche dagegen, welche aller sinnlichen Erkenntniss vor- und in der entwickelten Sinnlichkeit untergeht, ward allgemein verkannt und die auffallendsten Erscheinungen wurden missdeutet. Alle Menschenkinder kommen somnambul zur Welt und sind bei noch verschlossenen Sinnen hellsehend in sich und kennen Alles zum Voraus, was sie zu sein und zu thun haben. Der Mensch hat diese untersinnliche Intelligenz so gewiss, als im Thiere auch die überirdische der Anlage nach vorhanden ist. Aber der Mensch schaut und schafft in Allem, was er schaut und schafft, nur sich selbst. Indem darum die Philosophie vom Menschen aus und zu ihm zurück geht, darf sie Naturphilosophie im höhern Sinne genannt werden, sofern sich in der menschlichen Natur die uralte Vorwelt wiederfindet. Dunkle Gefühle, blinde Triebe, Vorahnungen, Einsichten vor der Besinnung,

weissagende Träume, die von uns unabhängige Verkettung der Vorstellungen, stillaufkeimende Neigungen, plötzlich Affecte, Dur- und Molltöne des Humors, die ersten Spuren des Temperaments, die tiefsten Anlagen des Talents, die Urzüge des Charakters, die ganze geheimnissvolle Mitternacht im menschlichen Gemüthe zeugen sammt und sonders von dieser untergegangenen, überschütteten und begrabenen Ur- und Vorwelt, von diesen unter Bergen und Thälern, Strassen und Dörfern, Sumpf und Meer liegenden, mit Erdfällen, Dunsthöhlen, Lavaströmen überdeckten, zum Theil in Staub und Asche verwandelten Pompeji und Herkulanum, von den kyklopischen Mauern und unterirdischen Gängen und Schachten der menschlichen Natur. — Die Verdienste, die sich Troxler in solcher Weise um die auf anthropologischer Grundlage aufgebaute Erkenntnisslehre erworben hatte, verschafften ihm 1830 eine Professur der Philosophie in Basel, wo er das bereits im Jahre 1829 begonnene „Handbuch der Logik als Wissenschaft des Denkens und Kritik aller Erkenntnisse" (1830) in drei Bänden vollendete und zugleich seine Antrittsrede „Ueber Philosophie, Prinzip, Natur und Studium derselben" (1830) drucken liess. Alle Philosophie (so lehrt er jetzt) ist im Grunde nur Anthropologie oder Anthroposophie. Der Mensch stellt Nichts anders vor, als sich selbst und nimmt Nichts anders, als sich selber wahr; alle seine Wissenschaft hat nur Einen Gegenstand, sein Selbst; sie ist nur das Innewerden und die Offenbarung des Geistes in seinem eignen Bewusstsein. Alles Erkennen ist entweder ein unmittelbares oder ein vermitteltes, entweder Intuition oder Reflexion, und die unmittelbare Erkenntniss ist geistige Anschauung, die vermittelte entweder Erfahrungs- oder Vernunftwissenschaft. In ihrer Vollendung muss alle Erkenntniss über das durch die Vernunft vermittelte Wissen hinaus zu dem geistigen Schauen hinführen, welches als letzte und höchste Vereinigung aller Seelenkräfte das Organ aller religiösen, philosophischen und politischen Offenbarungen und der Quell aller Gemüthsideen ist. — Seine Professur in Basel verlor Troxler 1831 wegen seiner politischen Ansichten, erhielt aber 1833 eine Professur der Philosophie in Bern, wo er bis zum Jahre 1850 thätig war und dann resignirte. Seine Berner Vorlesungen über Philosophie gab er als „Encyclopädie und Methodologie der philosophischen Wissenschaften" (1835, in 2. Auflage 1842) heraus. Als Siebenzigjähriger beschloss er seine literarische Thätigkeit mit dem Werke: „Der Atheismus in der Politik des Zeitalters und der Weg zum Heil; Programm einer bessern Zukunft" (1850) und starb im Jahre 1866 als 86jähriger.

Tryphôn, ein Zeitgenosse des Proklos, wird bei Porphyr als Stoiker und Platoniker genannt.

Tschirnhausen, Walther Ehrenfried, Graf von Tschirnhausen und Herr von Kisslingswalde und Stolzenberg, war auf dem väterlichen Schlosse Kisslingswalde in der Oberlausitz im Jahr 1651 geboren, hatte in Leiden Mathematik und Physik studirt und durch Reisen nach England, Frankreich, Italien, Sicilien, und Malta, so wie durch persönlichen Verkehr mit ausgezeichneten Gelehrten und Künstlern seine Bildung vollendet. Während er in Holland einige Zeit als Freiwilliger diente, wurde er mit dem Mathematiker Huygens (Hugenius) befreundet und schloss sich an den in Amsterdam bestandenen Kreis von Freunden und Verehrern Spinoza's an, denen dieser seine Arbeiten, wie sie allmälig fortschritten, in Abschriften mittheilte. Auch mit Spinoza selbst wurde er persönlich bekannt, in dessen Briefen die früher dem Arzt Ludwig Meyer zugeschriebenen Einwände (im 63, 67, 69 und 71 Briefe) von Tschirnhausen herrühren. In Paris hatte er auch Leibniz kennen gelernt, der sich später des Verdienstes rühmte, dass Tschirnhausen nicht mehr so cartesianisch denke, wie früher. Der in Tschirnhausens Briefen erwähnte *„Tractatus de ratione excolenda"* wurde von ihm 1687 unter dem Titel *„Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia"* in Amsterdam als ein grösseres Werk herausgegeben, welches 1695 in zweiter und 1705 in dritter Auflage zu Leipzig erschien. Nach der Herausgabe dieses Werkes lebte der philosophische Graf auf seinem Schlosse in der Oberlausitz, neben seinen gelehrten Studien auch mit Verfertigung optischer Gläser beschäftigt. Er ist Entdecker der nach ihm benannten Brennspiegel und ihm verdankte Sachsen damals den Flor der Glas- und Porzellanfabrikation. Ausser einer an jenes philosophische Werk sich anschliessenden *„Medicina corporis"*, die aber von keiner Bedeutung ist, hat er einige Abhandlungen in den Leipziger *„Acta eruditorum"* und in den *„Mémoires"* der Pariser Akademie, deren Mitglied er war, veröffentlicht und starb 1708, von Leibniz tief betrauert. In seinem Hauptwerke trat Tschirnhausen in der Auffassung der wahren Bewegung als der wirkenden Ursache, welche das Werden, die Entstehung einschliesse, in die Fusstapfen Spinoza's hielt jedoch mit Leibniz den Pantheismus für einen Irrthum und nähert sich darum in manchen Punkten der Auffassung des Cartesius, wo dieser noch nicht Pantheist geworden war. Der Name Spinoza's wird in dem Werke niemals genannt, derselbe vielmehr stets nur als „ein Gewisser" (*quidam*) eingeführt und öfter getadelt, obwohl die *„Medicina mentis"* mit Spinoza's Abhandlung „Von der Verbesserung des Verstandes" oft wörtlich übereinstimmt

und mit Spinoza nicht blos den Naturlauf und seine Gesetze, sondern auch die menschlichen Lebensthätigkeiten unmittelbar von der Alles durchdringenden göttlichen Wirksamkeit herleitet. Indem die „Geistesheilkunde" als Realphilosophie von der Wort- und Geschichts-Philosophie unterschieden wird, soll sie als wahre Logik oder Erfindungskunst eine allgemeine Methodologie oder Anleitung zum wissenschaftlichen Erkennen und dadurch die Kunst der wissenschaftlichen Entdeckung darstellen. Auf Erfahrung ist all unser Wissen gegründet, und zwar zunächst auf innere Erfahrung und Beobachtung unserer selbst, welche uns vier Grundthatsachen als unzweifelhafte Quelle aller Wahrheit und Gewissheit liefert. Das êrste und allgemeine Princip aller unserer Erkenntniss ist, dass wir uns einer Mannigfaltigkeit von Dingen bewusst sind; diese Thatsache, der wir den Begriff des Geistes verdanken, ist die Grundlage aller Erkenntniss überhaupt. Die zweite Thatsache ist das Bewusstsein, dass wir von einigen Dingen angenehm (*bene*), von andern unangenehm (*male*) berührt werden; ihr verdanken wir mit der Erkenntniss des Guten und Bösen den Begriff des Willens, worauf die Ethik gegründet wird. Die dritte Thatsache ist das Bewusstsein, dass wir Einiges durch den Gedanken erfassen oder begreifen, Anderes nicht begreifen können; damit gewinnen wir den Begriff des Verstandes und die Grundlage zur Unterscheidung des Wahren und Falschen. Die vierte Thatsache endlich ist das Bewusstsein, dass wir durch die äussern Sinne, die innern Bilder und die Gemüthsbewegungen Vieles und Verschiedenes wahrnehmen; auf die dadurch gewonnenen Begriffe der Einbildungskraft und des Körpers gründet sich die gesammte Erfahrungswissenschaft. Das Ich selbst ist eben dasjenige, welches sich seiner selbst der mannigfaltigen Dinge bewusst ist, und dies ist eben die erste, ursprünglichste und gewisseste Erfahrung. Indem man von diesen Thatsachen ausgeht und zu Begriffen und Schlüssen durch die Operationen des Intellects fortschreitet, wird die eigentliche Wissenschaft gewonnen. Zuerst müssen richtige Begriffe gewonnen werden, da auf diesen, und nicht auf blossen Wahrnehmungen, die Wissenschaft beruht. Da die Bestimmungen der Begriffe auf Urtheilen d. h. auf Verknüpfungen beruhen, welche durch die Thätigkeit des Geistes hervorgebracht werden, so müssen sie zugleich den Entstehungsgrund mit enthalten. Aus der Analyse der Definition ergeben sich Axiome, aus der Synthese der Definitionen werden Lehrsätze. Das sinnlich Wahrnehmbare, welches ebenso wie die Phantasiebilder und die sinnlichen Gefühle oder Gemüthsbewegungen zur Phantasie gerechnet wird, ist noch kein Begriffenes, sondern nur eine Erscheinung (Phantasma). Innerhalb des Begrifflichen oder durch den Verstand Erfassten sind die eigentlichen Verstandesdinge (*rationalia*) die mathematischen Dinge, deren einfachste Elemente der Punkt und die Linie sind. Dagegen sind die Elemente oder Naturdinge (*realia* oder *physica*) die Materie oder Ausdehnung und Bewegung. Sie bilden den Inhalt der Physik, welche ohne Mathematik nicht möglich ist, doch aber zugleich der Bestätigung durch das Experiment bedarf und als die höchste und eigentlich göttliche, weil Alles umfassende Wissenschaft betrachtet werden kann, da auch die Erkenntniss unserer selbst ihr anheim fällt und sie zugleich die Grundlage der Ethik bildet. Denn Nichts anders wird uns von der Gewalt der Leidenschaften so gründlich befreien, als die aus der Physik zu schöpfende Einsicht, dass der ganze Reiz der äussern Dinge nicht auf ihrem wirklichen Wesen, sondern nur auf unsern Sinnen und unserer Einbildungskraft beruht. Ueberdies richtet sich der Wille immer nur auf das, was der Verstand als unzweifelhaft wahr erkennt. — Die Gedanken, dass der Verstand die Quelle der unveränderlichen Wahrheiten sei, deren System die Mathematik entwickelt, während dagegen die als eine thätige und eine leidende zu unterscheidende Einbildungskraft die Quelle veränderlicher Vorstellungen, und die Verwechslung von Verstand und Phantasie die Ursache der meisten Irrthümer sei, sind fruchtbare Gesichtspunkte von bleibendem Werth. Durch seine methodischen Bestrebungen aber hat Tschirnhausen auf Wolff grossen Einfluss geübt, sodass er als der eigentliche Vorläufer der mathematisch-construirenden Methode Wolff's zu betrachten ist.

H. Weissenborn, Lebensgeschichte des E. W. von Tschirnhausen. 1866.

Tubero, Quintus Aelius, der Aeltere, ein Neffe des jüngern Scipio und Schüler des Stoikers Panaitios, wird als eifriger Stoiker genannt, der seine Grundsätze auch im Leben zur Geltung zu bringen suchte. Ein jüngerer Tubero, Lucius Aelius, war ein Altersgenosse Cicero's und gleich diesem ein eklektischer Anhänger der neuern Akademie.

Turnbull, Georges, war gegen das Ende des 17. Jahrhunderts in Schottland geboren und wahrscheinlich 1752 in Aberdeen gestorben, wo er seit 1721 am Mareshal College Professor der Moralphilosophie und Reid's Lehrer war. In seiner Schrift „*The principles of moral philosophy*" (1740, in 2 Bänden) bekennt er sich selbst als aus der Schule Shaftesbury's und Hutcheson's hervorgegangen und sucht die Methode Newton's auf die Moralphilosophie anzuwenden, um auf das unmittelbare Zeugniss des menschlichen Bewusstseins die „Thatsache der Freiheit" zu begründen und die weise und

gute Regierung der moralischen Welt darzuthun. Die Gegenstände, die im ersten Bande des Werks abgehandelt werden, sind: die Freiheit; das Gefühl des Schönen (des Naturschönen und des sittlich Schönen); das Gefühl des Grossen und Erhabnen; die Beziehung des Menschen zur Natur mittelst seiner Sinnesthätigkeit; die gegenseitige Abhängigkeit des Körpers und der Seele; das Gesetz des Fortschritts und der Vervollkommnung; die Gewohnheit; die Vernunft; der moralische Sinn des Guten und Bösen in der Menschheit und sein Verhältniss zur Religion; vergleichende Uebersicht des Guten und Bösen in der Menschheit; Vertheidigung der Würde der menschlichen Natur. Der zweite Theil des Werkes behandelt unter dem Titel „christliche Philosophie" lediglich die Lehren von Gott, Vorsehung, Tugend, künftigem Leben, wie sie an der Hand von biblischen Zeugnissen im Lichte der „wahren Philosophie", als die aus seiner innersten Ahnung entwickelten Anschauungen sich darstellen, welche auf die Geistesrichtung von Thomas Reid von grossem Einflusse gewesen sind.

Tyranniôn aus Amisos (im Pontos) gebürtig, lehrte als Grammatiker aus der peripatetischen Schule des letzten vorchristlichen Jahrhunderts in Rom und erwarb sich um die Sammlung von Abschriften aristotelischer Werke ein Verdienst. Sein gleichnamiger Schüler wird als ein Freigelassener der Terentia bei Cicero öfters erwähnt.

U.

Ueberweg, Friedrich, war 1826 zu Leichlingen im Kreise Solingen geboren, verlebte nach dem frühen Tode seines Vaters seine erste Jugend mit seiner Mutter bei deren Vater in Ronsdorf, wo derselbe Pfarrer war, besuchte seit 1841 das Gymnasium zu Elberfeld, studirte seit 1845 in Göttingen Philologie und hörte 1846—1850 in Berlin mathematische und naturwissenschaftliche, theologische und philologische, historische und philosophische Vorlesungen, fand jedoch allmälig einen festen Mittelpunkt für seine Studien in der Philosophie. Der Widerwille gegen die Verworrenheit der Hegel'schen Metaphysik zog ihn zu Beneke hin, welchem er die beste Förderung seiner philosophischen Studien zu verdanken bekannte, obwohl er zu dessen psychischen Grundprocessen schon als Student kritische Noten verfasst hatte. Nachdem er 1850 die Prüfung als Lehramtscandidat bestanden und in Halle promovirt hatte, war er in Dresden und Duisburg als Lehrer, seit 1851 als ordentlicher Gymnasiallehrer thätig. Da ihm jedoch bei seinem äusserlich unbeholfenen Wesen die Fähigkeit zur richtigen Disciplin abging, gab er diese Stellung wieder auf, und wie seine Mutter mit dem in Göttingen und Berlin studirenden Sohne bereits in ärmlicher Mansarde zusammengelebt hatte, so folgte sie demselben in neue kärgliche Verhältnisse nach Bonn, wo er sich 1852 als Privatdocent habilitirte. Seine religiös freien Anschauungen führten ihn zur Betheiligung an den Bestrebungen der freireligiösen Gemeinden und zum Entwurf eines Glaubensbekenntnisses und Statuts für freie Gemeinden, bis er erst später (1861) zu der Einsicht kam, dass die praktischen Ansätze zu neuer religiöser Gemeinschaftsbildung aussichtslos seien. Seine erste, auf dem Standpunkte Beneke'scher Anschauungen verfasste Schrift erschien unter dem Titel: „Die Entwickelung des Bewusstseins durch den Lehrer und Erzieher" (1853). Neben platonischen Studien gingen ihm mancherlei wissenschaftliche Pläne durch den Kopf, unter denen zuerst das „System der Logik und Geschichte der logischen Lehren" (1857) zur Ausführung kam. Es war eine im Sinne Trendelenburgs unternommene erneute Begründung der Logik auf aristotelischen Principien und sollte als eigentliche Erkenntnisslehre die Mitte halten zwischen der gewöhnlichen blos formalen Denklehre und der mit Metaphysik identificirten Hegel'schen Logik. Von dem Satze ausgehend, dass im Erkennen der menschliche Geist ein bewusstes Abbild der Wirklichkeit gewinnen soll, gründet sich diese Ansicht in Uebereinstimmung mit Schleiermacher auf einen allem Wissen und aller Wahrheit zum Grunde liegenden Parallelismus der Existenzformen oder der metaphysischen Kategorien und der Erkenntnissformen oder der eigentlich logischen Kategorien. Den platonischen Studien Ueberwegs kam die von der Wiener Akademie gestellte Preisaufgabe entgegen, zu deren Beantwortung er die von der Akademie gekrönte Schrift „Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Platon's Leben" (1861) lieferte. Als sich

im Jahr 1861 auf Trendelenburg's Rath die Mittler'sche Buchhandlung in Berlin wegen Abfassung eines zu praktischem Gebrauche bei Vorlesungen bestimmten Lehrbuchs der Geschichte der Philosophie an Ueberweg wandte, übernahm er die Ausarbeitung eines solchen, wurde in Folge seiner platonischen Preisschrift 1862 ausserordentlicher Professor der Philosophie in Königsberg mit 500 und 1867 mit 750 Thalern und 1868 ordentlicher Professor mit 1000 Thalern Gehalt. Seit 1865 hatte er sich durch Verheirathung mit einer Pillauerin einen eignen Hausstand gegründet und schon 1863 war vom „Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart" der erste (das Alterthum umfassende) Theil erschienen, worauf der zweite (in erster Abtheilung die patristische, in zweiter Abtheilung die scholastische Zeit enthaltende) Theil 1864 und 1865 und der dritte die (Neuzeit umfassende) Theil 1866 erschien. Nachdem Ueberweg für die „philosophische Bibliothek" eine Uebersetzung der Poëtik des Aristoteles und der Berkeley'schen „Prinzipien der menschlichen Erkenntniss" geliefert hatte, erlebte er die Genugthuung, dass sein „Grundriss" ebenso in Amerika, wie in England seine „Logik" übersetzt wurde, deren ihm zugesandte Correcturen er selbst auf seinem letzten Krankenlager noch las. Er entschlief 1871 im fünfundvierzigsten Lebensjahre. In seinen philosophischen Anschauungen gilt Ueberweg in einer Zeit, da die einseitige Herrschaft philosophischer Systeme zu Ende ist, als ein eklektischer Erfahrungsphilosoph. Die Erfahrungserkenntniss sollte stufenweise zur Erkenntniss der Dinge an sich fortschreiten, und so konnte er im Jahr 1859 seinen Standpunkt, wie Trendelenburg, als Ideal-Realismus, nur mit stärkerer Betonung des realen Schwerpunkts bezeichnen. Es ist (so äussert er sich in der Abhandlung „über Idealismus, Realismus und Idealrealismus," in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 34, 1859) die stets wiederkehrende Dialektik der Geschichte, dass durch partielle Bestätigung mythologischer Hüllen die Wahrheit in immer reinerer Gestalt zu Tage trete. Leicht zerbricht einseitiger Realismus vorzeitig die Form und verliert den Gehalt, und leicht fällt, wer diese Scylla zu meiden sucht, in die Charybdis ungerechtfertigter Accommodation. Aber auch die wahre Vermittelung scheint, vom Standpunkte eines jeden der beiden Extreme aus, dicht an dem entgegengesetzten Extreme zu liegen. Immer noch findet der kampflustige Realismus idealistische Elemente vor, mit denen er Nichts zu schaffen haben mag und deren Conservirung ihm als Befangenheit in der von ihm abgethanen Mythologie erscheint, und nicht minder besorgt der conservirende Idealismus den Verlust des Kernes selbst bei der Sprengung der Hüllen. Sokrates erscheint um seiner Gerechtigkeit willen dem Kallikles als ein Unreifer, der sich noch nicht losgemacht habe von den Besprechungen und Bezauberungen, worin von Jugend an auch die Besten und Kräftigsten knechtisch hineingezwängt würden; von den Vertretern des Altbürgerthums aber wird er, der die antike Bewusstseinsform durchbricht, den Sophisten zugezählt. Der religiöse Affect unterliegt zugleich mit den Formen, die er sich schafft, demselben Läuterungsprocesse, wie das politische und philosophische Bewusstsein. Das Christenthum befreit die religiöse Idee von den Schranken des jüdischen Particularismus und der heidnischen Mythologie, um eine reinere Bewusstseinsform an die Stelle zu setzen und ist der jüdischen Befangenheit ein atheistisches Aergerniss, dem exclusiven Naturalismus aber eine pietistische Thorheit. Bei den Reformationen innerhalb der christlichen Kirche und Philosophie wiederholt sich stets in sublimirter Gestalt derselbe Process. Auch die blosse Mitte, die einen Theil der Idee in der frühern naiven Form festhält, den andern mit der Form zugleich preisgiebt, hat ihr temporäres historisches Recht als Vorläuferin der wahren Vermittelung. Und nicht nur die Mitte, sondern auch die Reaction hat relative Berechtigung, solange die Zeit, für den Ernst des Gedankens zu träge oder zu feig, die Form der Freiheit zur Bosheit missbrauchen würde. Es ist ein verdienstvolles Werk, vor der Freiheit, die das Lebenselement des Gereiften ist, den geistig Unreifen zu bewahren, der sie nicht zu ertragen vermöchte. Absolut berechtigt ist aber doch immer nur der wissenschaftliche Gedanke, welcher dadurch, dass er allen Elementen ihr Recht werden lässt, nothwendig zum Idealrealismus wird. Die reinste Trägerin dieses Gedankens ist die Philosophie. Nur die Speculation überwindet den Gegensatz von Materialismus und mythischer Vorstellungsweise. Und so giebt es keine Erlösung aus den Wirren der Zeit, solange die Zeit die Philosophie verschmäht. Jede rettende That ist doch immer nur ein Palliativ, sofern sie sich nicht mit den rettenden Gedanken eint, deren ewige Wahrheit sich in der Philosophie ihre zutreffendste Form schafft. — So dachte Ueberweg im Jahre 1859, seine philosophische Entwicklung blieb jedoch nicht auf diesem Standpunkt stehen. Indem sich bei ihm zunächst eine naturalistische Psychologie festgestellt hatte und zugleich sein Bruch mit den religiösen Ueberlieferungen der Vergangenheit sich immer vollständiger vollzogen hatte, kam er in Königsberg in täglichem Verkehr mit Czolbe (siehe diesen Artikel) zu einer ähnlichen naturalistischen Weltanschauung wie dieser, welche aus der Stille seines literarischen

Briefwechsels erst durch F. A. Lange, den Verfasser der „Geschichte des Materialismus", (zweite Auflage II., Seite 515—529) an's Licht gezogen wurde. Da diese Wandlung jedoch nur ein biographisches, kein philosophiegeschichtliches Interesse hat, so mag hier nur die Thatsache selbst festgestellt werden.

F. A. Lange, Friedrich Ueberweg (aus der altpreussischen Monatsschrift, Bd. 8, S. 487 bis 522 abgedruckt) 1871.

A. Lasson, zum Andenken an Fr. Ueberweg (in den philosophischen Monatsheften VII, S. 289—313) 1872.

Ulrich, August Heinrich, war 1746 zu Rudolstadt geboren und 1813 als Professor der Philosophie in Jena gestorben. Während er ursprünglich den Standpunkt der Leibniz-Wolff'schen Philosophie vertrat und in diesem Sinne einen „Umriss zur Anleitung zu den philosophischen Wissenschaften" (1772 und 1776, in zwei Bänden veröffentlichte, nahm er später in seinen „*Institutiones logicae et metaphysicae*" (1785) auf die Kant'sche Kritik Rücksicht und trat weiterhin in seiner „Eleutheriologie oder über die Freiheit und Nothwendigkeit" (1788) und in seiner „Einleitung in die Moral, zum Gebrauch bei Vorlesungen" (1789) in die Reihe derjenigen Gegner Kant's, welche sich mehr oder weniger Bestimmungen aus der kritischen Philosophie aneigneten, im Wesentlichen aber auf dem Boden der Leibniz-Wolff'schen Philosophie verharrten.

Ursinus, Theodor Christoph, war 1702 zu Tuntzenhausen in Thüringen geboren und nach dem frühen Tode seiner Eltern seit 1713 zu Bruttstadt im Weimarischen gebildet, hatte seit 1720 in Jena Philologie und Philosophie studirt und mit einer lateinischen Abhandlung „Ueber richtiges und falsches Studium der Philosophie" die Magisterwürde erworben, worauf er als Privatdocent in Jena Vorlesungen hielt, in welchen er der sclavischen Anhänglichkeit an ein vergangenes philosophisches System den Krieg erklärte und den Eklekticismus als die einzig wahre Philosophie erklärte. In diesem Sinne waren auch die kleinen Schriften verfasst, die er unter dem Titel „Gedanken vom philosophischen Geschmack" (1729), *de sectaria et eclectica philosophandi ratione* (1731), *de variis philosophandi modis* (1732) und *de idolo methodi* (1734) veröffentlichte. Obwohl er 1732 ausserordentlicher und 1733 ordentlicher Professor geworden war, so behielt er doch mit seiner eklektischen Philosophie leere Hörsäle, während sich sein College J. G. Darjes eines ausserordentlichen Zulaufs erfreute. Dadurch verstimmt, vertauschte er 1741 die Philosophie mit der Medicin, wurde 1746 Doctor der Medicin und hat seine neue Wissenschaft weiterhin 1744 bis 46 durch eine Anzahl lateinischer Schriften cultivirt. Er starb 1747 in Jena.

V.

Valentinus, hatte im zweiten Viertel des zweiten christlichen Jahrhunderts eine Zeit lang in Alexandrien als Gnostiker gelehrt, war um das Jahr 140 n. Chr. nach Rom gekommen und um 160 in Cypern gestorben. Er hat sich als Homilet und Liederdichter bekannt gemacht und das umfassendste, geistvollste und einflussreichste gnostische System aufgestellt, dessen unter platonischen Einflüssen ausgebildete Grundgedanken er als geheime Ueberlieferung von einem paulinischen Christen Theodades und durch allegorische Auslegung der neutestamentlichen Schriften erlangt zu haben behauptet. Die wesentlichen Lehrpunkte seines durch seine Schüler vielfach modificirten Systemes sind folgende: Das Urwesen (die Tiefe) trägt die Nöthigung und den Drang in sich, die Bedingung und Voraussetzung zu einer Schöpfung zu werden, um selber zum Bewusstsein zu kommen und sich nach aussen zu offenbaren. Dies geschieht durch Hinaussetzen einer Geisterreihe, welche dreissig Aiônen in 15 männlichen und weiblichen Gespannschaften umfasst. Die zuerst zu denkende Vierheit ist als Insichsein zu fassen und besteht aus der „Tiefe", dem „Innewerden" oder Bewusstsein, dem „Verstand" und der „Wahrheit". Aus dem Insichsein dieser ersten Vierheit geht eine zweite Vierheit hervor, welche als Offenbarungsmöglichkeit sich darstellt und den „Gedanken" (Logos) mit dem „Leben" (der Zôe) und den „Menschen" mit der „Gemeinde" umfasst. Diese doppelte Vierheit oder Achtheit lässt nun aus der Gespannschaft des Logos und der Zôe eine Zehnheit und aus der Gespannschaft des Menschen und der Gemeinde eine Zwölfheit hervorgehen. In der Zusammenfassung aller dieser Offenbarungen besteht die „göttliche Fülle", welcher gegenüber das „Nichtseiende" oder

der „formlose Stoff" als das „Leere" steht. Indem aber in der letzten Gespannschaft der „Fülle" durch den stofflichen Gedanken des weiblichen Theils sich die „obere Weisheit" von ihrem Widerpart, dem „Willen" loszureissen und mit der „Tiefe" zu verbinden strebt, schleudert der „stoffliche Gedanke" die „obere Weisheit" als *Achamôth* oder „untere Weisheit" in den Bereich des Stoffs hinab, um auch diesen zu vergeistigen. Die dadurch zerrüttete „Fülle" wird vom „Urvater" durch den aus Allen ausgehenden „*Horos*" (Bestimmer) begrenzt und mit einer neuen Gespannschaft „Christos" und „heilige Geistheit" ergänzt. Die aus ihrer Gestörtheit allmälich zum Bewusstsein zurückkehrende *Achamôth* wird in ihrer Furcht der Anstoss zur Bildung der Körperwelt, in ihrer Hoffnung dagegen die Seelenbildnerin und zugleich die Schöpferin des „*Dêmiûrgos*" oder Weltbildners, in dessen Welt sich das geistige, stoffliche und seelische Element mit einander mischen. Die nach Befreiung aus dem Stoffe ringende „Weisheit" gelangt endlich durch ihren neuen Genossen, den bei der Taufe im Jordan mit dem seelischen Messias verbundenen Jesus, zum vollen Selbstbewusstsein und wird bei der allgemeinen „Wiederherstellung" in die göttliche Fülle zurückgeführt. — Unter den Schülern und Anhängern des Valentinus gehörten Herakleôn und Ptolemaios zur italienischen, Axioneikos und Ardesianes zur morgenländischen Schule der Valentinianer.

G. Henrici, die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift. 1871.

Valla, Lorenzo (Laurentius Valla) stammte aus einer angesehenen Patricierfamilie und war 1407 (nach Andern 1415) zu Rom geboren und hatte sich früh mit Begeisterung auf das Studium der damals neu aufblühenden klassischen Literatur geworfen und zugleich dem lebhaft erwachten Kampf gegen die scholastische Philosophie angeschlossen. Durch seine freimüthige Kritik historischer wie dogmatischer Ueberlieferungen der Kirche, wie er solche unter Anderm in seiner (zuerst 1520 gedruckten) Schrift „*de donatione Constantini*" d. h. über die angebliche Gebietsschenkung des Kaisers Constantin an den römischen Bischof geübt hatte, war er bei der römischen Geistlichkeit missliebig geworden und musste aus Rom flüchten, fand aber bei dem König Alphons V. von Neapel Schutz. Später glich sich die Sache in Rom wieder aus, er durfte zurückkehren und dort lehren, wurde sogar päpstlicher Secretär und starb daselbst im Jahre 1457 (nach Andern 1465). Als einer der ersten Vorkämpfer des „Humanismus" während der ersten, vorzugsweise philologischen Epoche des Renaissance-Zeitalters hat er die homerische Ilias und die Geschichtswerke des Herodot und Thucydides in's Lateinische übersetzt und aus den Schriften Cicero's und Quintilian's die logischen und rhetorischen Normen für seine eigne Lehre und literarisch-gelehrte Thätigkeit geschöpft. Unter seinen Schriften berühren das philosophische Gebiet folgende: Der Dialog „*de voluptate et vero bono*" ist ein Versuch zur Ehrenrettung der epikurischen Lustlehre, indem der Epikureer gegen den christlichen Ethiker mit sichtbarer Vorliebe behandelt ist. Die Stoiker (hebt schliesslich der Christ hervor) hätten Unrecht mit ihrer Behauptung, dass die Tugend nur dann Tugend sei, wenn sie um ihrer selbst willen angestrebt werde, da eine solche Tugend doch nur eine Scheintugend sein könne; vielmehr sei die Tugend wesentlich auf den Genuss gerichtet und nur als Mittel für diesen Genuss wünschenswerth, welcher allein dasjenige sei, was um seiner selbst willen angestrebt werden könne. Nur darin hätten die Epikureer Unrecht, dass sie diesen Genuss auf das gegenwärtige Leben beschränken, während die mit der Tugend erstrebte Glückseligkeit in Gott als höchstes Gut uns im jenseitigen Leben erst erwartet. In der zuerst 1518 gedruckten Abhandlung „*de libero arbitrio*" sucht Valla die Wahlfreiheit des Menschen mit der göttlichen Vorsehung zu vereinigen. Wenn wir die Macht und den Willen Gottes in's Auge fassen, welcher Alles bewegt und Alles wirkt, dann müssen wir eingestehen, dass von diesem Standpunkt aus die menschliche Freiheit mit der göttlichen Vorsehung kaum zu vereinbaren ist; da wir nun weder die menschliche Freiheit, noch die göttliche Vorsehung läugnen dürfen, so sind wir auf den Glauben allein angewiesen. Die zuerst 1499 gedruckten „*Dialecticae disputationes contra Aristotelicos*" sind ein ausführliches Compendium der Logik als einer „*scientia rationalis*", die zugleich „*sermocinalis*" sei, verbunden mit einer scharfen Kritik der scholastischen Ausartungen der Logik. Valla greift nicht blos mit Heftigkeit die scholastische Sophistik seiner Zeit an, sondern wollte auch Nichts davon wissen, auf die Autorität des Aristoteles zu schwören, dessen Lehre noch dazu durch Avicenna und Averroës entstellt und verdorben sei. Er unterwirft die Dialektik des Aristoteles, seine Lehre von den Wesenheiten und Kategorien einer scharfsinnigen Kritik und sucht die Widersprüche aufzuzeigen, welche in der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Welt und vom Wesen der Seele enthalten sind. Ihm selber gilt die Dialektik nur als ein Hülfsmittel der Rhetorik und ist darum auch stark mit rhetorischen Elementen versetzt. Die Rhetorik (sagt er) setzt einerseits ein unerschöpfliches Gedächtniss, Kenntniss der Sachen und Menschen voraus und gebraucht andererseits alle Arten von Schlüssen, nicht allein in ihrer einfachen Natur, wie sie die Dialektik lehrt, sondern

in den mannigfaltigsten Anwendungen auf die verschiedensten Lebensverhältnisse, abgeändert nach der Lage der Dinge und nach der Verschiedenheit der Hörenden. Valla's gesammelte Werke wurden als „*Opera nunc primo in unum volumen collecta*“ 1540 in Basel gedruckt.

J. Vahlen, Lorenzo Valla, ein Vortrag (1864) 1870.

Van Helmont, Johann Baptist, und Franz Mercurius, siehe Helmont (Vater und Sohn).

Vanini, Pompeio Ucilio (wie ihn die Processacten von Toulouse nennen) oder Julius Cäsar (wie er selbst auf dem Titel seiner Bücher seinen Vornamen bezeichnet) stammte aus einem neapolitanischen Geschlechte und war um's Jahr 1585 in Taurisano geboren, als der Sohn eines siebenzigjährigen Vaters und einer ganz jungen Mutter. Nachdem er zuerst in Rom Theologie und Philosophie, dann in Padua Rechtswissenschaft studirt hatte, besuchte er der naturwissenschaftlichen Studien wegen noch andere Universitäten Europa's. Aristoteles galt ihm als der Gott der Philosophen und als der Papst der Weisheit; in Pomponazzo vermuthet er die Seele des Averroës, und ausserdem waren seine Landsleute Girolamo Cardano und Bernadino Telesio seine Führer in der Philosophie. Unstät trieb er sich in Amsterdam, Brüssel, Köln, Genf, Lyon, auch in England herum. Dorthin hatte er sich flüchten müssen, weil er überall mit Atheisten zu disputiren gestrebt hatte und dadurch der Inquisition verdächtig geworden war. Da er jedoch in England für den katholischen Glauben Proselyten zu machen suchte, so wurde er in London eine Zeit lang gefangen gehalten. Um die Atheisten zu bekämpfen und darzuthun, dass Gott keine menschliche Erdichtung sei, schrieb er ein mit der staatlichen und kirchlichen Approbation versehenes Werk „*Amphitheatrum aeternae providentiae*“ (1615). Er beginnt mit dem Sein und Wesen Gottes und gewinnt daraus den Begriff der ewigen Vorsehung, den er zugleich polemisch gegen die Griechen Diagoras, Protagoras und Epikur erörtert. Darauf sucht er die Schwierigkeiten zu lösen, die nach Cicero der Vereinigung von göttlicher Weltregierung und menschlicher Willensfreiheit im Wege stehen, und weist gegen Aristoteles nach, dass sich die göttliche Vorsehung nicht blos auf das Allgemeine beziehe, sondern auch auf das Besondere eingehe. Jedes Existirende ist entweder durch sich oder durch ein Anderes. Das Endliche ist nicht durch sich, die Welt als endlich hat somit ein unendliches, ewiges Sein zu ihrem Grunde, welches wir Gott nennen. Wüsste ich, was Gott sei, so wäre ich Gott; denn Niemand kennt Gott und weiss, was er ist, als Gott selbst. Aber wir können sein Wesen durch seine Werke, wie das Sonnenlicht durch Wolken sehen. Er ist eigentlich kein Wesen, sondern die Wesenheit; nicht gut, sondern die Güte; nicht weise, sondern die Weisheit; nicht allmächtig, sondern die Allmacht. Anfanglos und endlos ist er sein eigner Anfang und sein eignes Ende. Aus sich heraus hat er die Welt geschaffen; in ihrem eignen Innern beherrscht er sie. Alles ist in ihm allein Wirklichkeit; er ist nicht blos Alles selber, sondern zugleich über Allem, ausser Allem, vor Allem, nach Allem. Er kann nichts Anderes thun, als was er thut; denn er ist das höchste Gut und will darum das Beste. Er ist in jeder seiner Eigenschaften ganz; Gerechtigkeit und Gnade ist in ihm Eins und Dasselbe. Was in Gott ist, das ist Gott selbst; er entwickelt Alles durch sein Sein, dieses aber ist Wissen; so wirkt er Alles durch sein Wissen, und die Vorsehung ist die stets gegenwärtige Kraft im Weltall. In uns Menschen ist Wollen und Nichtwollen ohne äussern Antrieb, also frei; unsere Handlungen entspringen aus dem Willen, der jedoch den von den Sinnen abhängigen Verstand voraussetzt. Da nun die Sinne von den Sternen abhängig sind, so findet wohl eine Neigung und Lenkung, aber keine zwingende Gewalt der Aussenwelt über unsere Handlungen statt. In der Sünde ist Gutes und Böses; die Sünde gründet im Willen, welcher als seiend gut ist und von Gott kommt; die Verkehrtheit der Sünde wäre nicht, wenn sie Gott nicht zuliesse. Aber der Wille ist eben doch ihr Urheber, und das Böse wird von Gott nicht gut geheissen. Das Böse wird durch das Uebermaass der Lust gestraft, und das Elend zerstört sein Scheinglück. Seligkeit ist der Genuss des höchsten Gutes, das in der Erkenntniss der Wahrheit besteht. —

Hatte Vanini in dieser Schrift einen wesentlich pantheistischen Standpunkt eingenommen, so entwickelt er in der ein Jahr später veröffentlichten Schrift, die aus 60 Dialogen besteht und den Titel führt „*De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri IV*“ (1616) eine durchaus naturalistische Weltanschauung, worin der Freund der Jesuiten sich in seiner Geistesrichtung als einen Nachfolger des Griechen Lucian und in vielen Stücken als Vorläufer Voltaires zeigt, zugleich mit grosser Eitelkeit von sich selber redet und sich in den cynisch-schmutzigsten Erörterungen gefällt. Er gesteht selbst, es stehe Vieles im Amphitheater, was er jetzt nicht mehr glaube. Die Natur heisst jetzt Gottes Kraft und Gott selbst. Die Materie ist unvergänglich, sie kann weder vermehrt, noch vermindert werden; die Formen wechseln, aber sie kann nicht ohne Form sein und wird beständig anders und anders gestaltet. Die Materie des

Himmels und der Erde ist eine und dieselbe, gleichwie der Mensch und Eselsdreck aus gleichem Stoffe bestehen. Der Himmel braucht keine Intelligenzen und Engel, die der Mensch nach seinem Bilde ersonnen hat, zu seiner Bewegung, sondern die in Allem gegenwärtige Gotteskraft genügt. Auch das Meer ebbet und fluthet nach eigner Wesenheit und so wird der Himmel durch sich selbst fortwährend bewegt. Die Natur ist selber ein ewiges Gebären und hat ihr eignes Gesetz der Zeugung und Erhaltung. Die bewegte Luft erhitzt sich und wird zur Flamme; Luft und Wasser sind ein und dasselbe Element; Pflanzen hassen und lieben einander, wie der Magnet das Eisen anzieht. Die Seele durchwaltet als materieller Spiritus oder Nervengeist alle Theile des Körpers, als die Form des Lebendigen in der Materie, als die schöpferische Form im Samen. Als die Mitte des Lebens knüpft der Mensch das Irdische an das Himmlische, und in der Menschengestalt fasst sich die ganze Natur als in einem Mikrokosmos (einer kleinen Welt) zusammen; darum hat der Mensch die Kräfte von Pflanzen, Thieren und Steinen. Von der Nahrung hängen unsere Lebensgeister und Tugend und Laster von den Säften und Samen ab, die in unser Wesen eingehen. Die Wollust ist das Süsseste, aber zugleich das Verderblichste als unersättlicher Schlund. — Nach Veröffentlichung dieser Schrift begab sich Vanini nach Toulouse, wo er sich durch Unterrichtgeben seinen Unterhalt erwarb und daneben seine Lehren auszubreiten strebte. Auch die Kinder des ersten Präsidenten am dortigen Parlament unterrichtete er und ward von diesem begünstigt. Aber seine verderbten Sitten brachten ihm den Untergang. Zweimal als Päderast (Knabenschänder) ertappt, ward er vor die Behörden gestellt, zu denen er lachend sagte, er sei ein Philosoph und folglich geneigt, das Laster der Philosophie zu begehen. Er kam zwar ohne Strafe davon, wurde jedoch bald nachher, da er in regelmässigen wöchentlichen Vorträgen seine Lehren zu verbreiten suchte, als Ketzer oder Atheist in's Gefängniss geworfen (1618). Die im Anfange seines sechsmonatlichen Processes noch vorgehaltene fromme Maske warf er ab, nachdem seine Verurtheilung zum Feuertode erfolgt war, und verschmähte den Beistand der Religion. Nachdem ihm mit Zangen die Zunge ausgezogen worden war, wurde er unter wüthendem Brüllen auf dem Scheiterhaufen verbrannt, 1619, in seinem 34. Lebensjahre. Ein Franzose P. F. Arpe veröffentlichte 1712 eine „*Apologia pro Julio Caesare Vanini*", welche D. Durand in der Schrift „*La vie et les sentimens de Lucilio Vanini*" (1717) zu widerlegen suchte. Nachdem dann W. D. F(uhrmann) 1800 ein Buch „Leben und Schicksale, Charakter und Meinungen des Lucilio Vanini, eines Atheisten im siebenzehnten Jahrhundert, veröffentlicht hatte, verdanken wir dem französischen Philosophen Victor Cousin (in einem Aufsatze „*Vanini*" in der „*Revue des deux mondes*", 1843) über den Ausgang seines Lebens aus handschriftlichen Quellen urkundliche Mittheilungen. Die Schriften desselben wurden von X. Rousselot in's Französische übersetzt (1842), während sich in Fülleborn's „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie", im zweiten Bande, in einem Aufsatze über Vanini zugleich einige Gespräche aus seiner zweiten Schrift finden.

E. Toulan, étude sur Lucile Vanini. 1869.
E. Vaïsse, Lucile Vanini, sa vie, sa doctrine et sa mort. 1871.

Varro, Marcus Terentius, Cicero's gelehrter Freund, lebte zwischen 115 und 25 vor Chr. in Rom als philosophischer Eklektiker mit stark hervortretendem Stoicismus. In seinen 41 Büchern „*Antiquitates*" unterschied er die mythische Theologie der Dichter und die bürgerliche Theologie der Staaten von der physischen Theologie der Philosophen. Für die letztere fallen die Götter mit den Theilen der Welt, den Gestirnen und Elementen zusammen. Aus einer von Varro verfassten Schrift „Ueber die Philosophie" theilt der Kirchenvater Augustinus in seinem Werke „Vom Gottesstaate" Einiges mit. Die Grundfrage der ganzen Philosophie, ob das erste Naturgemässe um der Tugend willen oder diese um des Naturgemässen willen oder beide um ihrer selbst willen begehrt werden sollen? beantwortet er dahin, dass des Menschen höchstes Gut sowohl aus Gütern des Leibes, als aus solchen der Seele bestehen müsse und dass darum ebensowenig das erste Naturgemässe, als die Tugend um ihrer selbst willen zu begehren seien, wobei er jedoch zugesteht, dass das höchste dieser Güter, die Tugend, eine durch Unterricht gewonnene Lebenskunst sei, in deren Besitze die Glückseligkeit bestehe.

Vasquez, Gabriel, lehrte als Mitglied des Jesuitenordens schon in seinem fünfundzwanzigsten Lebensjahre an der Hochschule zu Alcala und später an verschiedenen andern Lehranstalten Theologie und Philosophie im Sinne der durch seinen Orden erneuerten Scholastik und starb 1604 in Rom. Ausser einem Commentar über die „*Summa*" des Thomas von Aquino hat er auch „*Disquisitiones metaphysicae*" verfasst.

Vasquez, Marsilius, aus Toledo gebürtig, war früh in den Cistercienserorden eingetreten und lehrte in Rom, Ferrara und Florenz Theologie und Philosophie im Sinne des Thomismus und starb 1611 in Florenz. Ausser einem achtbändigen Commentar zur ganzen Philosophie des Aristoteles, hat er auch nach einen besondern Commentar zur Ethik desselben verfasst.

Vattel (oder eigentlich Wattel), Emmerich von, war 1714 zu Couvet im Canton Neufchâtel geboren, hatte in Basel und Genf studirt und im Jahr 1741 zur Vertheidigung der Leibniz'schen Lehren gegen die Einwürfe des Lausanners Jean Pierre de Crousaz eine Schrift „*Défense du système Leibnitien contre les objections de Mr. de Crousaz*" veröffentlicht und darauf philosophische Rapsodien im Geist der Leibniz-Wolff'schen Philosophie folgen lassen unter dem Titel: „*Le loisir philosophique ou pièces diverses de philosophie de moral et d'amusement*" (1745). Nachdem er 1746 Legationsrath in Dresden geworden war und einige Jahre als kursächsischer Gesandter in Bern gelebt hatte, veröffentlichte er als sächsischer Geheimrath 1758 ein Werk „*Droit de gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite aux affaires de nations et de souverains*", welches in vielen Auflagen (in deutscher Uebersetzung von Schulin, 1760) erschien (sogar noch 1833 und 1838 wieder herausgegeben wurde) und bei den Diplomaten des achtzehnten Jahrhunderts in grossem Ansehen stand, obgleich er darin nur die Wolff'schen Anschauungen über Natur und Völkerrecht wieder gab. Als Anhang dazu gab der Verfasser noch „*Questions de droit naturel*" (1762, deutsch 1771) heraus und starb 1766 in Neufchâtel.

Vauvenarques, Luc de Clapiers, Marquis de, stammte aus einer alten Adelsfamilie der Provence und war 1715 zu Aix geboren, schon im 18. Lebensjahre in militärische Dienste getreten und machte die Feldzüge in Italien und Deutschland mit, aus welchen er 1743 als Capitän mit einer durch Ausschweifungen untergrabenen Gesundheit nach Frankreich zurückkehrte. Er starb nach mehrjährigem Leiden an der Lustseuche schon 1747 im 32. Lebensjahre, nachdem er auf dem Krankenlager, an das er beständig gefesselt war, seine Lebensanschauungen in der Schrift „*Introduction à la connaissance de l'esprit humain*", mit einem Anhang „*Réflexions et maximes*" (1746) veröffentlicht und noch mehrere Aufsätze im Pulte liegen hatte. Mit ähnlichen mystisch-frommen Anschauungen, wie Pascal, aber ohne dessen Scharf- und Tiefsinn, wollte er in erstgenannter Schrift zuerst von den Eigenschaften des Geistes, dann von den Leidenschaften, endlich von den Tugenden handeln, vermochte es aber trotz dieser durchsichtigen Eintheilung des Buchs doch zu keiner einheitlichen Ausführung zu bringen, sondern liess Alles bunt durcheinander laufen. Indem er den Skepticismus bekämpft, sucht er die Widersprüche der Natur nicht sowohl, wie Pascal an's Licht zu stellen, als vielmehr in ihr Nichts aufzulösen. Seine *Oeuvres* wurden nach seinem Tode gesammelt (1747) herausgegeben und 1797 (in 3 Bänden) mit den hinterlassenen Schriften vermehrt, wieder aufgelegt.

Vayer, de la Mothe le, siehe Le Vayer.

Vegetius (oder nach anderer Lesart Vectius), mit dem Beinamen Praetextatus lebte im vierten christlichen Jahrhundert in Rom, wahrscheinlich als Senator und hat eine von Boëtius gekannte lateinische Uebersetzung von Themistios' Paraphrase der beiden aristotelischen Analytiken geliefert.

Venetus, Franciscus Georgius, siehe Zorzi (Francesco).

Vernias, Nicoletto, aus Chieti trug in den Jahren 1471—1499 als Professor in Padua Anfangs die averroistische Lehre von der Einheit der unsterblichen Vernunft im gesammten Menschengeschlechte vor, bekehrte sich aber später unter geistlichen Einflüssen zur Anerkennung der Unsterblichkeit jeder einzelnen Seele.

Versor, Johannes, lehrte als thomistischer Aristoteliker am Berggymnasium der Dominikaner zu Köln und hat zahlreiche Erläuterungsschriften zu den logischen, metaphysischen, ethischen und politischen, sowie naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles, sowie „*Quaestiones in veterem Artem Aristotelis*", ferner „*Quaestiones super Thomae Aquinatis de ente et essentia et super omnes libros novae logicae*", auch eine „*expositio in Summulas Logicae Petri Hispani*" verfasst und starb um das Jahr 1480, während seine Schriften in den beiden letzten Jahrzehnten des fünfzehnten Jahrhunderts im Druck erschienen.

Vettori, Pietro (Petrus Victorius) war 1499 in Florenz geboren, studirte in Pisa die alten Sprachen und Philosophie, warf sich dann in Rom auf das Studium der dortigen Bibliotheken, wurde in Florenz Professor der griechischen und lateinischen Sprache und später der Moralphilosophie und starb 1586. Abgesehen von seinen philosophisch-kritischen Schriften hat er als gelehrter Humanist *Aristotelis ethica Nicomachea cum commentariis* (1583) und *Aristotelis politicarum libri VIII* (1576) mit lateinischer Uebersetzung und Commentar herausgegeben.

Vico, Giovanni Battista (Giambattista) war 1688 in Neapel als der Sohn eines Buchhändlers geboren, hatte nach Vollendung seiner gelehrten Studien neun Jahre lang die Neffen eines Bischofs von Jschia unterrichtet und bekleidete seit 1704 eine Professur der Rhetorik in Neapel mit einem schlechten Gehalt. Nachdem er 1710 ein Werk *De antiquissima Italorum sapientia ex originibus linguae latinae eruenda libri* III (in's Italienische übersetzt von Monti, 1816) veröffentlicht hatte, warf er sich auf die Rechtswissenschaft, auf welchem Gebiete er mit den bedeutsamen Arbeiten „*De uno*

universi juris principio et fine uno" (1720) und „*Liber alter qui est de constantia jurisprudentiae*" (1721) hervortrat. Dafür, dass ihm bei seiner Bewerbung um eine glänzend dotirte Professur des Rechts an der Universität seiner Vaterstadt ein mittelmässiger junger Mann vorgezogen wurde, rächte er sich durch die Veröffentlichung seines unter häuslichen Sorgen und Noth um die Subsistenz ausgearbeiten Lebenswerkes: „*Principj della scienza nuova d'interno alla commune nature della nazioni*" (1725), welches 1730 in zweiter und 1744 in ganz umgearbeiteter dritter Auflage erschien und ihm den Ruhm des Vaters der Philosophie der Geschichte erwarb. Als endlich der auf seine epochemachende Leistung aufmerksam gewordene König von Neapel den Sechsundsiebenzigjährigen zu seinem Historiographen ernannt hatte, starb derselbe (1744) an einem Schlundgeschwür. Nachdem Herder, Goethe und Fr. A. Wolf auf die in Vergessenheit gerathenen Leistungen Vico's hingewiesen hatten, wurde 1817 von Gallotti das Lebenswerk des Vaters der Geschichtsphilosophie wieder in seiner ursprünglichen Gestalt als siebente Auflage herausgegeben, wonach dasselbe von W. E. Weber unter dem Titel „I. B. Vico's Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker" (1822) in deutscher und von Jules Michelet (1827) in französischer Uebersetzung veröffentlicht wurde. Als treuer Anhänger der katholischen Lehre, ist Vico zugleich Verehrer Platon's, Aristoteles' und Tacitus', daneben Bewunderer von Franz Bacon und Gegner der Lehre des Cartesius. Er zieht den Cartesianern den Platon, Tacitus und Bacon darum vor, weil Platon den Menschen betrachte, wie er sein soll, Tacitus denselben betrachte, wie er ist, und Bacon beides vereinige, indem er beobachten und betrachten, sehen und denken lehrt. In seiner geschichtsphilosophischen Betrachtung unterscheidet übrigens Vico als Völkerpsycholog nur Entwicklungsperioden im Leben der einzelnen Völker, ohne sich zur Idee eines allmählichen Fortschreitens der ganzen Menschheit zu erheben.

Giuseppe Ferrari, Vico et l'Italie (1839).

Victorinus, siehe Marius Victorinus.

Victorius, Petrus, siehe Vettorio (Pietro).

Villemandy, Pierre de, war in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts Professor zu Saumur und dann Rector des wallonischen Collegiums zu Leyden und machte sich zunächst mit einer vergleichenden kritischen Darstellung der Lehren des Aristoteles und Epikur mit den Lehren des Cartesius bekannt durch die Schrift „*Manductio ad philosophiae Aristoteleae, Epicureae et Cartesianae parallelismum*" (1683) und trat dann als Bekämpfer des Skepticismus auf in der Schrift: „*Scepticismus debellatus sive humanae cognitionis ratio ab imis radicibus explicata*" (1697), worin er auch Macchiavelli und Spinoza zu den Skeptikern rechnet. In seinen philosophischen Anschauungen zeigt er sich als einen eklektisch gefärbten Cartesianer auf der Grundlage des gesunden Menschenverstandes.

Villers, Karl von, war 1765 zu Bolchen (Boulay) in Deutsch-Lothringen geboren und hatte Anfangs die militärische Laufbahn ergriffen, trat aber als Capitän 1792 aus dem Militair aus und hörte 1797 Vorlesungen in Göttingen. Nachher lebte er in Lübeck, wo er ausser einigen kleinen Schriften mit einem Werke „*Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendentale*" (1801) hervortrat, welches im 1. Bande die von Locke ausgegangenen englischen und französischen Systeme des Sensualismus beurtheilt und im 2. Bande die Grundlehren der Kant'schen Kritiken entwickelt und mit einer Vergleichung der Lehre Kant's mit dem Idealismus Berkeley's schliesst. Das Werk würde jedoch in Frankreich mehr gewirkt haben, wenn es nicht mit allzulebhafter Begeisterung für Kant zugleich eine allzuherbe Polemik gegen die französische Philosophie und den französischen Geist verbunden hätte. Es blieb ziemlich unbemerkt, und erst zwölf Jahre später gelang es dem durch Villers eingeführten und eingeleiteten Buche der Frau von Staël „*De l'Allemagne*" (1813), ihren Landsleuten das Wesen der Kant'schen Philosophie durch ihre geistreiche Weise verständlich zu machen, ohne dabei gegen den französischen Geist zu verstossen. Günstiger wurde in Frankreich der im Jahr 1804 von Villers veröffentlichte und vom Institut zu Paris gekrönte „*Essai sur l'esprit et l'influence de la reformation de Luther*" (deutsch von Cramer, mit Anmerkungen von Henke, 1805) aufgenommen, an welchen sich 1808 in deutscher Sprache „Philosophische und historische Briefe über die Kirchenvereinigung" anschlossen. Ausserdem hat Villers in verschiedenen französischen Zeitschriften zahlreiche Aufsätze über deutsche Sprache, Literatur und Philosophie veröffentlicht. Er war 1811 in Göttingen ordentlicher Professor der Philosophie geworden, aber schon 1814 wieder in Ruhestand getreten und 1815 gestorben.

Vincenz von Beauvais (Bellovacensis, ob von seinem Geburtsorte oder weil er dort gelebt hat, so genannt, ist ungewiss) war schon früh zu Paris in den Dominikaner-Orden getreten, später bei Ludwig IX. (dem Heiligen) Vorleser geworden, in welcher Eigenschaft er die von diesem König in der Abtei bei seinem Schlosse Royaumont gesammelte und für die damalige Zeit bedeutende Bibliothek benutzte, wodurch

er in den Stand gesetzt wurde, nachdem er schon um dass Jahr 1245 einen *„Tractatus de eruditione filiorum regalium“* (deutsch von Fr. Chr. Schlosser: Vincent von Beauvais, Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen, 1819 in zwei Bänden) veröffentlicht hatte, seit dem Jahr 1250 ein grosses encyclopädisches Werk unter dem Titel *„Speculum quadruplex“* in Angriff zu nehmen, worin er Alles, was sich von Kenntnissen aus dem Alterthum erhalten hat, zu einer Gesammtübersicht des menschlichen Wissens zusammenfasste. Der erste Theil unter dem Titel *„Speculum naturale“* (Naturspiegel) besteht aus 33 Büchern; der zweite Theil *„Speculum doctrinale“* (Lehrspiegel) aus 18 Büchern; der dritte Theil *„Speculum historiale“* (Geschichtsspiegel) aus 32 Büchern. Der vierte Theil *„Speculum morale“* (Sittenspiegel) wurde von Vincenz selbst nicht mehr vollendet, sondern von späteren Händen (1310 — 1320) hinzugefügt. Doch sind in den Handschriften der drei ersten Theile nach und nach eine Reihe von Zusätzen von spätern Händen eingetragen worden, sodass uns in dem zuerst 1473 in Strassburg und 1494 in Venedig gedruckten „Weltspiegel“ die Anschauungen von Vincenz nicht mehr in reiner Gestalt vorliegen. Hinsichtlich der philosophischen Streitfrage über die Bedeutung der „Universalien“ erhellt jedoch soviel, dass Vincenz den allgemeinen Begriffen in der Weise des Aristoteles zugleich mit der Realität auch Nothwendigkeit und Beharrlichkeit beilegte, ohne jedoch zu verkennen, dass dieselben nur in den Individuen existiren und vom Verstande nur gedacht werden. Er schreibt demnach dem Allgemeinen eine doppelte Ursache des Seins zu, eine materielle (die Individuen) und eine wirkende Ursache (den Verstand). Nachdem Vincenz im Jahr 1260 noch einen *„Tractatus consolatorius“* verfasst hatte, starb er um's Jahr 1264.

Bourgeat, Etudes sur Vincent de Beauvais, théologien, philosophe, encyclopédiste (1856).
A. Vogel, über Vincenz von Beauvais (Freiburger Universitätsprogramm). 1843.

Visbeck, Johann Christian Karl, war 1766 zu Deutsch in der Altmark geboren, seit 1795 Lehrer an der Oberschule zu Neustrelitz, seit 1808 Prediger zu Stargard in Mecklenburg-Strelitz und seit 1821 Pfarrer zu Neustrelitz, wo er 1841 starb. In seinen jungen Jahren hat er sich als Anhänger der kritischen Philosophie im Sinne ihrer Auffassung durch Reinhold durch eine Schrift unter dem Titel: „Hauptmomente der Reinhold'schen Elementarphilosophie in Beziehung auf die Einwendungen des Aenesidemus“ (1794) bekannt gemacht, worin er die von G. J. Schulze gegen die kritische Philosophie erhobenen Bedenken zu entkräften suchte.

Vives, Johann Ludwig, stammte aus einer angesehenen spanischen Adelsfamilie und war 1492 zu Valencia geboren, hatte zuerst in der dort seit Kurzem errichteten Akademie und dann in Paris seine Studien gemacht und nahm seit 1512 seinen Aufenthalt in Brügge. Nachdem er 1514 in der Schrift *„Christi triumphus“*, einer Allegorie in platonischer Form, die Erhabenheit des Christenthums über das Heidenthum geschildert, eine Zeit lang in Löwen im Verkehr mit Erasmus gelebt und sich mit rhetorischen Studien beschäftigt hatte, betheiligte er sich an dem damaligen Kampf der Humanisten gegen die Scholastiker mit der Flugschrift „die Pseudodialektiker“(1519), worin er die scholastische Sophistik an den Pranger stellte. Seine Neigung zur platonischen Philosophie und zur Verbindung derselben mit dem Christenthume tritt dann in seinem Commentar zu Augustin's „Gottesstaat“ hervor, während sich die pädagogische Tendenz seiner Wirksamkeit in seinen drei Büchern „über die Unterweisung der christlichen Frau“ zeigt. Nach einem wiederholten Aufenthalt in Löwen veröffentlichte er 1522 den Dialog „Der Weise“, worin drei Freunde in Paris nach einem wahrhaften Weisen suchen, den sie bei einem Grammatiker, einem Poeten, einem Dialektiker, einem Physiker, einem Rhetor, einem Astrologen, einem Mathematiker, einem Mediciner vergebens suchen, bis der Theologe in Gestalt eines schlichten Eremiten wegen seiner Erklärung, dass der Sohn Gottes die Weisheit sei, den Preis erhält. Im Jahr 1523 machte er eine Reise nach Spanien und von dort nach England, wo er mehrere Vorlesungen hielt, Doctor der Rechte wurde, dann in London am königlichen Hofe lebte, mit welchem er noch weiterhin von Brügge aus in brieflicher Verbindung blieb. Unter dem Titel *„Satellitium animi“* (Gefolgschaft der Seele) veröffentlichte er 1524 eine der Prinzessin Maria von Brügge gewidmete Sammlung von Denksprüchen und eine „Einleitung zur Weisheit“, sowie 1526 unter dem Titel *„de subventione pauperum“* eine Theorie einer allgemeinen bürgerlichen Armenpflege. In der Schrift *„De censura veri“* (in 3 Büchern 1531) gab er eine klar und einfach entwickelte formale Logik mit Weglassung alles dessen, was er in der aristotelischen Logik für überflüssige Spitzfindigkeiten und Weitschweifigkeiten ansah, und trat als Reformator der Logik in die Fusstapfen von Laurentius Valla und Rudolph Agricola und wurde dadurch der eigentliche Vorläufer des Petrus Ramus. In mehreren kleinern metaphysischen Abhandlungen und in der grössern Schrift *„De prima philosophia“* (in drei Büchern, 1531) lehnt er sich im Einzelnen meistens eng an die aristotelische Metaphysik an und doch ist das Ganze ein wesentlich Anderes,

als diese, indem einzelne dominirende Grundbegriffe derselben (z. B. der Gegensatz von *actus* nnd *potentia*) ganz in den Hintergrund und als durchgehendes Prinzip der Metaphysik die Lehre von Gott nnd göttlicher Schöpfung in den Vordergrund treten. Mit dem theoretischen Beweis für das Dasein Gottes und für die Unsterblichkeit der Seele nimmt er es überall sehr leicht und legt dafür allen Nachdruck auf das sittliche Bedürfniss. Ebenfalls im Jahr 1531 erschien sein dem König von Portugal gewidmetes Hauptwerk „*De disciplinis*", welches eine encyclopädische Rnndschan über die Wissenschaften und den Unterricht in denselben enthält. Zunächst werden in sieben Büchern (*de causis corruptarum artium*) die Ursachen des Verfalles der Wissenschaften erörtert, dann dieser Verfall selbst in Form einer Kritik des Zustandes der einzelnen Wissenschaften erörtert: der Poesie, der Geschichte, der Dialektik nnd Rhetorik, der Naturwissenschaften, Medicin und Mathematik, der Moralphilosophie und der Rechtswissenschaft. Darauf folgen als positives Gegenstück (*de tradendis disciplinis*) fünf Bücher vom wissenschaftlichen Unterricht. Sobald der Druck des Kampfs um's Dasein nachlässt und der Mensch Freude an der Erkenntniss gewinnt, bildet er aus seinen Erfahrungen Lehrsätze und eine bestimmte Methode für die Gewinnung der Wissenschaft. Alle Erkenntniss aber führt nothwendig zu Gott. Darauf verbreitet sich der Verfasser über Schulen, Lehrer und Akademien, häusliche Bildung, Gegenstände und Methode des Unterrichts in den Sprachen, ferner über die Disciplin, über Erholnng der Schüler, über die Reihenfolge im Studium der Wissenschaften. Den Schluss des Werkes bildet eine Abhandlung „*de vita et moribus eruditi*". Im Jahr 1538 folgte die Schrift „*De anima et vita*", ein im sechzehnten Jahrhundert vielgelesenes Buch, welches die überlieferte Bahn der aristotelisch-scholastischen Psychologie vollständig verlässt und von dem Satze ausgeht, dass es nicht sowohl darauf ankomme zu wissen, was die Seele sei, als vielmehr, welche Eigenschaften sie habe und wie sie wirke. Es werden häufig Beispiele aus eigner Beobachtung angeführt und ist insbesondere die Lehre von den Affecten reich an feinen Bemerkungen. In Bezug auf die berüchtigte scholastische Universalienfrage findet es Vives lächerlich, sich noch lange um die allgemeinen Begriffe herumzustreiten, da doch die Beweisgründe der Nominalisten längst herausgestellt haben, dass die Realisten eigentlich die gleiche Ansicht haben, wie die Nominalisten. Man sollte doch nicht so viel Zeit mit langen logischen und dialektischen Zurüstungen verlieren und endlich zu den Sachen selbst zu kommen suchen. Die Dialektik muss vereinfacht werden; es genügt, die Aufgabe zu lösen, welche ihr die alten Rhetoren zugewiesen haben. Die Dialektik hat nur die Aufsuchung der allgemeinen Gesichtspunkte und die Unterordnung der besondern Fälle unter dieselben zu lehren und hierüber die entsprechenden Regeln aufzustellen, muss sich also überall an die Rhetorik anschliessen. Die Lehre von der Erfindung und vom Urtheil sind die wesentlichen Theile der Dialektik; man muss nicht überall auf strenge Beweisführungen ausgehen, sondern sich mit einer Dialektik begnügen, welche für die Wahrscheinlichkeit sorgt. Wie von Vives der jüngere Zeitgenosse desselben, Petrus Ramus, die Grundzüge seiner Lehre entlehnt hat, durch die er soviel Aufsehen erregte; so ist der bahnbrechende reformatorische Kämpfer gegen die Scholastik als der eigentliche Vorläufer des Cartesius und Bacon zu betrachten, indem er über die Traditionen des Alterthums hinaus eine unabhängige Erfahrungswissenschaft zu begründen suchte. Er starb 1540 in Brügge. Die erste Gesammtausgabe seiner Werke erschien 1555 zu Basel in zwei Foliobänden.

A. Lange, Ludwig Vives (in der Schmidt'schen Encyclopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens, Bd. 9, S. 737—814) 1869.

Voigtländer, Johann Andreas, war 1780 zu Deutschenbora in Sachsen geboren, seit 1810 in der Nähe von Dresden und später zu Mochau Pfarrer, als welcher er 1845 starb. Nachdem er 1830 mit einer Schrift „Der Rationalismus nach seinen philosophischen Hauptformen und in seiner historischen Gestalt" hervorgetreten war, veröffentlichte er 1836 einen „Entwurf des Christenthums zur Welt- und Staatsreligion, in Fragmenten nach Spinoza; ein Beitrag zur gerechten Würdigung seiner Theologie und Philosophie", worin er den Nachweis zu liefern suchte, dass Spinoza nicht Pantheist, sondern Theist gewesen und wenigstens im Glauben einen ewigen Frieden zwischen der pantheistischen und theistischen Partei vermittelt habe.

Volkmann, Wilhelm Fridolin, welcher 1877 als Professor der Philosophie in Prag starb, hat sich in seiner schriftstellerischen Thätigkeit um die weitere Ausbildung der Herbart'schen Psychologie nach der empirischen Seite hin verdient gemacht durch folgende Arbeiten: die Lehre von den Elementen der Psychologie als Wissenschaft (1850); Grundriss der Psychologie vom Standpunkt des philosophischen Realismus aus und nach genetischer Methode (1856); die Grundzüge der aristotelischen Psychologie (aus den Abhandlungen der böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften V, 10) 1858; über Prinzipien und Methode der Psychologie (in der Zeitschrift für exacte Philosophie II, S. 23—71) 1861.

Volney hiess eigentlich Constantin François de Chasseboeuf und war 1757 zu Craon in Anjou geboren, hatte seine Studien in Craon und Angers gemacht, war dann mit 11000 Livres Jahresrente nach Paris gekommen, wo er Anfangs Medicin studirte, sich jedoch bald orientalischen Studien zuwandte und 1781 durch eine Abhandlung über die Chronologie des Herodot sich den Zutritt zu den Salons des Baron Holbach und der Madame Helvétius öffnete. In den Jahren 1783—87 machte er eine Reise nach Aegypten und Syrien und lernte bei den Drusen im Libanon die arabische Sprache. Nach seiner Rückkehr veröffentlichte er seine „*Voyage en Egypte et en Syrie*“ (1787) und wurde Director des Handels und Ackerbaues in Corsika, nahm jedoch 1789 seine Entlassung und betheiligte sich als Abgeordneter zur Nationalversammlung für Angers lebhaft an deren Kämpfen und Verhandlungen. Nur durch den plötzlichen Sturz Robespierre's entrann er der Guillotine. Im Jahr 1791 veröffentlichte er sein berühmtestes und verbreitetstes Werk „*Les ruines, ou méditations sur les révolutions des empires*“ (deutsch von G. Forster, 1792), welches 1872 in zwölfter Auflage gedruckt wurde. Indem er darin auf den Ruinen der untergegangenen Staaten des Alterthums philosophische Betrachtungen über die Geschichte anstellt, sieht er, wie der Geschichtsphilosoph Condorcet, in der französischen Revolution den Versuch zur Verwirklichung des Ideals der Vernunftherrschaft. Die geschlagene Minderheit der Bevorzugten (heisst es in dem Buche) ruft: Alles ist verloren, das Volk ist aufgeklärt! das Volk aber sagt: Alles ist gerettet; denn da wir aufgeklärt sind, so werden wir unsere Kraft nicht missbrauchen, wir wollen nur unser Wohl; wir haben Rachegefühle, aber wir vergessen sie; wir waren Sklaven, aber wir werden befehlen können; wir wollen Nichts, als frei sein, und die Freiheit ist Nichts, als Gerechtigkeit! Die Liebe des Menschen zu sich selbst, das Verlangen nach Wohlbefinden, der Widerwille gegen den Schmerz sind die wesentlichen und uranfänglichen Triebfedern gewesen, welche den Menschen aus seinem rohen Naturzustande herausrissen, ihn schöpferisch machten, ihn zur Gesellschaft, zur Wissenschaft, zur Kunst, zum Genusse führten; die Ueberstürzung der Selbstliebe in blinde Regellosigkeit der Begierde und die Unwissenheit wurden die Quelle aller Uebel, welche die Welt verwüsteten. — Das zweite berühmte und seiner Zeit vielbesprochene Werk Volney's erschien 1793 unter dem Titel „*Catéchisme du citoyen français*“, in zweiter Auflage unter dem Titel „*Catéchisme de la loi naturelle, ou principes physiques de la morale déduits de l'organisation de l'homme et de l'univers*“, unter welchem Titel das Buch auch in der im Jahr 1821 in 8 Bänden erschienenen Gesammtausgabe der „*Oeuvres complètes de Volney*“ erschien. Die Moral des Helvétius und Baron Holbach wird in dem Buche popularisirt. Die Natur hat den Menschen für die Gesellschaft organisirt. Indem sie ihm Empfindungen gab, hat sie ihn so organisirt, dass die Empfindungen Anderer sich in ihm spiegeln und Mitempfindungen von Lust, Schmerz und Theilnahme erregen, welche der Reiz und das unauflösliche Band der Gesellschaft sind. Das Naturgesetz des Menschen ist allerdings die Selbstliebe; nur kommt es darauf an, dass dieses Gesetz richtig verstanden und angewandt wird. Sie ist keineswegs, wie Lamettrie meinte, das ausschliessliche Streben nach Lust; denn über das Bedürfniss gesteigert, führt die Lust zur Zerstörung, sowie umgekehrt der Schmerz oft zur Erhaltung führt. Die richtige Selbstliebe ist ebensowenig, wie Helvetius meinte, Selbstsucht, sondern schliesst von Haus aus die Nothwendigkeit ein, Andern nicht zu schaden, und wir wollen nur, dass auch wir von Andern nicht Schaden erleiden. Darum ist die Selbstliebe nicht der Feind des Gemeinwohls, sondern dessen Stütze. Tugenden heissen solche Handlungen, welche ebenso dem Einzelnen wie der Gesammtheit nützen; Laster dagegen solche, welche die Erhaltung und Vervollkommnung des Einzelnen und der Gesammtheit beeinträchtigen. Die Tugenden sind entweder individuelle oder häusliche oder sociale Tugenden. Die Grundlage der letztern ist die Gerechtigkeit, von welcher alle übrige Tugenden nur verschiedene Formen und Lebensäusserungen sind, während die Gerechtigkeit darum die unverlässlichste Tugend ist, weil der Mensch nach Gleichheit, Freiheit und Eigenthum strebt. Alle Weisheit und Vollendung, alles Gesetz und alle Tugend beruht auf den drei Hauptlehren: „Erhalte dich, unterrichte dich, mässige dich!“ und diese drei Lehren laufen in dem höchsten Grundsatze zusammen: „Lebe für deinen Nächsten, auf dass er für dich lebe!“ Glaube und Hoffnungen sind Tugenden der zum Vortheil der Gauner Betrogenen. Das höchste Gut des Menschen ist Gesundheit. — Nachdem sich Volney gegen das Ende des Jahrhunderts einige Zeit in Amerika aufgehalten hatte, zog er sich nach seiner Rückkehr vom öffentlichen Leben zurück, als sein alter Freund Bonaparte die Kaiserwürde annahm. Dieser erhob ihn jedoch zum Grafen und Ludwig XVIII. zum Pair. Er starb 1820 in Paris.

Voltaire, hiess eigentlich Arouet (François Marie) und war 1694 zu Paris als Sohn des Schatzmeisters bei der Rechnungskammer François Arouet geboren. Seine erste Bildung hatte er in einem Jesuitencollegium erhalten, in welchem einer seiner Lehrer von ihm weissagte, er werde einst

der Führer der Deisten und Religionsfeinde werden. Durch eben diesen Lehrer wurde der 16jährige Arouet in die Pariser Hofkreise eingeführt, kam jedoch 1717 wegen falschen Verdachts, eine satirische politische Flugschrift verfasst zu haben, in die Bastille, wurde 1718 durch sein Trauerspiel „*Oedipe*" der Abgott des französischen Volkes, kam 1725 in Folge eines Ehrenhandels abermals in die Bastille, aus der er nach 14 Tagen unter der Bedingung entlassen wurde, dass er in's Ausland gehe. Er lebte während der Jahre 1726—29 in London, wo er seinen Namen Arouet l. j. (*le jeune*) durch Buchstabenversetzung aus „Arovetlj" in „Voltaire" verwandelte. Er lebte dort hauptsächlich im Verkehr mit den Deisten Woolston, Tindal und andern Freidenkern und verfasste dort auch die im Geist der englischen Deisten gehaltenen „*Lettres philosophiques*" die er jedoch erst später herausgab. Nachdem er zugleich seine „*Henriade*" mit bedeutendem Gewinne veröffentlicht hatte, vermehrte er seinen literarischen Erwerb durch allerlei glückliche Speculationen, sodass er in Verbindung mit dem von seinem Vater und ältern Bruder ererbten Vermögen bald ein Vermögen von 130,000 Livres jährlicher Renten hatte. Seit seiner Rückkehr aus England hatte er zunächst abwechselnd in Paris, in Rouen, und in Holland gelebt, wohin er sich zurückzog, um den Verfolgungen und Anfeindungen zu entgehen, die er um seiner Schriften willen von Seiten der Geistlichkeit zu erdulden hatte. Im Jahr 1733 lernte er die 27jährige geistreiche und gelehrte Marquise du Chatelet kennen, die obwohl verheirathet kein Bedenken trug, ihn zu ihrem Geliebten zu machen. Er lebte mit ihr zwölf Jahre lang (1734—47) in dem Schlosse Cirey auf der Grenze von Champagne und Lorraine (Lothringen) seiner dichterischen Muse und schriftstellerischen Arbeiten. Nachdem die Marquise mit einem jungen Officier am Hofe des Königs Stanislaus zu Luneville ein neues Verhältniss angeknüpft hatte, starb sie im Wochenbette. Trotzdem hat ihr Voltaire bis in sein höchstes Alter ein treues Andenken bewahrt. Mittlerweile war er königlicher Kammerherr und Historiograph und 1746 Mitglied der Pariser Akademie geworden. Nach dem Tode seiner Freundin nach Paris zurückgekehrt, kaufte er das Palais des Marquis du Chatelet und nahm seine verwittwete Nichte Madame Denis zu sich, um in seinem Hause die Honneurs zu machen. Schon seit 1736 hatte Voltaire als Freigeist und Dichter von europäischem Rufe mit dem preussischen Kronprinzen Friedrich in brieflichem Verkehr gestanden und hatte denselben 1740 persönlich kennen gelernt. Später schrieb ihm der König Friedrich: „Bayle hat den Kampf begonnen, eine Anzahl Engländer folgte ihm, Ihr seid berufen, den Kampf zu vollenden!" Obwohl beide sich abwechselnd anzogen und abstiessen, kam doch Voltaire 1750 als preussischer Kammerherr mit 20,000 Livres Gehalt nach Berlin; im Jahr 1753 erfolgte der Bruch zwischen beiden, und Voltaire hielt sich seit 1753 einige Jahre lang in Colmar auf. Nachdem er mit Friedrich's des Grossen Schwester, der Markgräfin von Baireuth und dem Gemahl derselben eine Reise in die Schweiz gemacht und mit dem markgräflichen Paare einige Monate am Genfer See verlebt hatte, kaufte er sich in dem nur zwei Stunden von Genf entfernten, aber auf französischem Gebiete gelegenen Ferney an, wo er seit 1758 zwanzig Jahre mit seiner Nichte im Glanze seines europäischen Rufes als „König Voltaire" in lebhafter literarischer Thätigkeit verbrachte, deren Tendenz keine andere war, als die Grundlehren des Christenthums und der katholischen Kirche, welche er als die Wurzel des Aberglaubens und der herrschenden religiösen Verfolgungssucht betrachtete, zu untergraben und einer Religion der gesunden Vernunft Bahn zu brechen. Daneben trat er wiederholt gegen die mangelhafte Rechtspflege damaliger Zeit in die Schranken. In ganz Europa fand sein Eifer für Wahrheit und Gerechtigkeit den begeistertsten Wiederhall. Nach zwanzigjährigem rührigen Stillleben in Ferney setzte Madame Denis alle Hebel in Bewegung, um nach Ludwigs XV. Tode den Oheim zur Rückkehr nach Paris zu bewegen. Im Februar 1778 zog dort der 84jährige im Triumph ein, feierte einen gleichen Triumph in der Akademie und im Schauspiele, erkrankte aber in Folge der Aufregungen und starb am 30. Mai. Seine Asche wurde während der Revolution in das Pantheon gebracht. Ein philosophisches System findet sich bei Voltaire nicht; er ging in seinen die Philosophie berührenden Schriften darauf aus, die philosophische Errungenschaft seiner Zeit in geistreicher, gewandter und lebhafter Darstellung der damaligen gebildeten Welt mundgerecht zu machen. Auch kämpfte er gelegentlich in aphoristischer Form gegen einzelne philosophische Ansichten. Als seine eigentliche Mission hat er ausdrücklich dies erklärt, das positive Christenthum zu vernichten (sein „*écrasez l'infame!*" in diesem Sinne ist weltberüchtigt geworden) und seine Waffen für die Angriffe auf den Kirchenglauben entlehnte er den englischen Deisten. Die Schrift „*Eléments de la philosophie de Newton, mis à portée de tout le monde*" (1738) ist eine populäre Darstellung der Grundgedanken des auf der in sich selber lebenden allgemeinen Gravitation beruhenden Newton'schen Weltsystems. Auch die Vergleichung, die er in Bezug auf die metaphysische Grundlage der Weltanschauung in der Schrift „*La métaphysique de Newton*

ou parallèle des sentimens de Newton et de Leibniz" (1740) zwischen Newton und Leibniz unternahm, schlug zum Vortheil des Ersteren aus, und gerade die durch Voltaire in Frankreich eingeführte Naturphilosophie Newton's musste dort dazu dienen, der materialistischen und atheistischen Geistesströmung Vorschub zu leisten, obwohl Voltaire selbst diese Consequenzen nicht gezogen hat. „Ich bin Körper, und ich denke (sagte er 1728 in seinen Londoner „Briefen über die Engländer"); mehr weiss ich nicht. Werde ich nun einer unbekannten Ursache zuschreiben, was ich so leicht der einzigen fruchtbaren Ursache, die ich kenne, zuschreiben kann? In der That, wer ist der Mensch, der ohne eine absurde Gottlosigkeit versichern dürfte, dass es dem Schöpfer unmöglich wäre, der Materie Gedanken und Gefühle zu verleihen?" Indem er an der Persönlichkeit eines höchsten Wesens festhielt, bekämpfte er noch in seinen alten Tagen das im Jahr 1770 erschienene atheistische „System der Natur" in der kleinen Schrift „*Réponse au système de la nature*" (1772) vom Standpunkt der Philosophie des gemeinen Menschenverstandes. Die Philosophie (sagt er schon 1738) zeigt uns wohl, dass es einen Gott giebt; aber sie ist ausser Stand zu sagen, was er ist, warum er handelt, ob er in Zeit und Raum ist, ob er nur einmal (im Schöpfungsacte) gehandelt, oder ob er ohne Unterlass handelt, ob er in der Stoffwelt als solcher ist, oder nicht und dergleichen. Man müsste Gott selbst sein, um dies zu wissen. Wir fühlen (heisst es später) dass wir unter der Obhut eines unsichtbaren Wesens stehen; aber das ist Alles; diese Grenzen können wir nicht überschreiten. Aber (fügt er in seinen „*Axiomes*" hinzu) keine Gesellschaft kann ohne Gerechtigkeit bestehen; also ist unser Gott gerecht, und wenn der Staat die an's Tageslicht getretenen Verbrechen bestraft, so ist es Gott, der auch die heimlichen und verborgenen heimsucht. Es ist unvernünftig, einen Gott zu glauben, welcher im Garten lustwandelt und spricht, Mensch wird, als Mensch den Tod am Kreuze stirbt; aber es ist die höchste Weisheit, einen Gott zu glauben, welcher straft und belohnt. Wird freilich Niemand mit der Erkenntniss Gottes geboren, so sind doch die Gottesläugner mit dem einzigen Worte zu wiederlegen: *Vous existez, donc il y a un Dieu!* Auch ist das höchste Wesen so nothwendig und nützlich, dass man es erfinden müsste, wenn es nicht existirte. Zur Beweisführung benutzt Voltaire die sogenannten kosmologischen, teleologischen und moralischen Beweise. Nach dem Vorgange von Leibniz hatte er Anfangs das Uebel in der Welt wegzuläugnen gesucht. Aber das furchtbare Erdbeben von Lissabon (1755), das alle Welt schaudern machte, brachte seine optimistische Ansicht in's Schwanken und sein „*Candide ou sur l'optimisme*" (1757) persiflirt die Leibniz'sche Lehre von der besten Welt. Die vollständigste Darlegung von Voltaire's gesammter Weltanschauung in seinen reifen Jahren enthält die Abhandlung „*Le philosophe ignorant*" (1767). Obwohl er die Möglichkeit zugiebt, die Seelenerscheinungen ohne die Annahme eines besondern immateriellen Wesens zu erklären, hält er doch an der Immaterialität der Seele als einer nützlichen Lehre fest. Aus demselben Grund erklärt er sich für die Unsterblichkeit der Seele. Während er Anfangs die menschliche Willensfreiheit vertheidigte, hat er sich doch später dem Determinismus zugeneigt und die unentrinnbare Naturnothwendigkeit festgehalten. Frei sein (sagt er) heisst nicht sowohl, wollen können, was man will, sondern thun können, was man will. Meine Ideen treten mit Nothwendigkeit in mein Gehirn; wie kann also mein Wille, der von diesen Ideen abhängt, zugleich von einer Nothwendigkeit abhängig und doch unbedingt frei sein? Wahrhaft frei sein, heisst können. Wenn ich das ausführen kann, was ich mir vorgesetzt habe, so habe ich meine Freiheit; aber ich will mit Naturnothwendigkeit das, was ich will; sonst würde ich ohne Grund, ohne Ursache wollen, was durchaus unmöglich ist. Aber Laster bleibt darum doch Laster, wie Krankheit immer Krankheit bleibt; der Uebelthäter hat die Folgen seiner Unthat zu tragen, wie der Kranke die Folgen seines Leidens. Mit Recht sagt Newton, dass die Natur überall mit sich im Einklang steht. Wie das Gesetz der Gravitation auf die ganze Stoffwelt wirkt, so wirkt auch das Grundgesetz der Moral in gleicher Art auf alle Menschen und Völker; bei allen Abweichungen in der Anwendung und Auslegung des Gesetzes ist der Grund überall ein und derselbe, er ist die Idee von Recht und Unrecht. Und alle Philosophen von Zoroaster bis auf Lord Shaftesbury sind in der Sittenlehre stets mit einander übereinstimmend gewesen. — Voltaire's Wirksamkeit auf die gesammte Denkart seines Zeitalters war eine ungeheure. „So gewaltig (sagt Du Bois-Reymond 1868 treffend in einem Vortrag) ist er durchdrungen, dass wir Alle mehr oder minder Voltairianer sind, Voltairianer ohne es zu wissen und auch ohne so zu heissen. Die idealen Güter, um die er ein langes Leben hindurch mit unermüdetem Eifer, mit leidenschaftlicher Hingebung, mit jeder Waffe des Geistes, vor Allem mit seinem schrecklichen Spotte gerungen hat, Duldung, Geistesfreiheit, Menschenwürde, Gerechtigkeit sind uns gleichsam zum natürlichen Lebenselemente geworden, wie die Luft, an die wir erst denken, wenn sie uns fehlt, mit Einem Worte, was einst aus Voltaire's Feder als kühnster Gedanke floss, ist heute Gemeinplatz geworden."

E. Bersot, la philosophie de Voltaire (1842).

D. F. Strauss, Voltaire; 6 Vorträge (1870).
Desnoiresterre, Voltaire et la société française au 18. siecle (1870), in 8 Bänden.
K. Rosenkranz, Voltaire (im „Neuen Plutarch" hg. von R. Gottschall I, 285 – 373) 1874.

Vorländer, Franz, war 1806 zu Röttchen in der preussischen Rheinprovinz geboren und als Professor der Philosophie in Marburg 1867 gestorben. In seinen Schriften zeigt er sich theils von Schleiermacher, theils von Hegel angeregt. Ihre Titel sind: Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele (1841); Wissenschaft der Erkenntniss (1847); Schleiermacher's Sittenlehre ausführlich dargestellt und beurtheilt (1851) und Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen (1855).

W.

Wagner, Johann Jacob, war 1775 zu Ulm geboren, hatte in Jena und Göttingen studirt, an letzterer Universität promovirt und sich als Privatdocent habilitirt, bei welcher Gelegenheit er 1797 eine „Ankündigung philosophischer Vorlesungen" drucken liess. Nachdem er 1799 ein „Wörterbuch der platonischen Philosophie herausgegeben hatte, war er eine Zeit lang in Nürnberg Redacteur einer „Handlungszeitung", dann in Salzburg Mitarbeiter einer Literaturzeitung und hielt dort zugleich Vorlesungen. In der Philosophie hatte er sich den Formalismus des Schelling'schen Identitätssystems angeeignet und in den Schriften „Theorie des Lichts und der Wärme" (1802), sowie „Von der Natur der Dinge" (1803) und „Ueber das Lebensprinzip" (1803) die Grundanschauungen der Schelling'schen Naturphilosophie nach einem umfassenden Plane mit stark mathematischer Färbung durchzuführen versucht. Im Jahr 1803 war er Professor der Philosophie in Würzburg geworden, wo sich jedoch zwischen ihm und Schelling ein gespanntes Verhältniss gestaltete, als bei diesem in der Schrift „Philosophie und Religion" (1804) bereits die theosophische Wendung eingetreten war. In seinem „Systeme der Idealphilosophie" (1804) und in der kleinen Schrift „Ueber das Wesen der Philosophie" (1804) sagte sich Wagner von Schelling los, welchem er vorwarf, sich in Scholastik und neuplatonische Phantastik zu verlieren. Nachdem er 1805 einen „Grundriss der Staatswissenschaft" veröffentlicht hatte, gab er 1808 „Ideen zu einer Mythologie der alten Welt" heraus, worin er die ganze Weltansicht in eine zeitliche und räumlich anschauliche, in Welt- und Naturgeschichte und ihr zeitliches Chaos in eine planmässige Evolution verwandelt wissen wollte. Ist das göttliche Leben als Einheit und Allheit die Seele der Welt; so muss auch in der menschlichen Seele das, wodurch sie Seele ist, von der gleichen Natur sein, unergründlich tiefes Leben und in dem doppelten Gewebe von Zeit und Raum sich entäussernd und wiederfindend. Religion ist erstes Selbstgefühl der Seele, und mit der Religion beginnt darum die Geschichte, denn die Religion schaut die Dinge wirklich in Gott. Das Weltgefühl eignet sich den Reichthum der Empfindung an, und durch die Empfindung geht dem Menschen die Anschauung einer gegenständlichen Welt auf, worin sich nun die fortschreitenden Stufen der Religion entwickeln. — Im Jahr 1809 als Würzburger Professor pensionirt, siedelte er nach Heidelberg über, wo er einige Jahre als Privatdocent mit Beifall lehrte und seine „Mathematische Philosophie" (1811) veröffentlichte. Alles Erkennen gilt ihm darin als ein Setzen von Verhältnissen, alle Verhältnisse aber als mathematische; darum soll alle Mathematik in Philosophie aufgelöst und nachgewiesen werden, dass die begriffenen mathematischen Sätze mit den Kategorien des Denkens und den Formen der Sprache zusammenfallen, sodass die Mathematik die wahre Sprache und darum das alleinige Organ der Erkenntniss wird. Das Manuscript seiner im Jahr 1815 veröffentlichten Schrift „Der Staat" war eben vollendet, als Wagner nach Würzburg, welches durch den Wiener Congress wieder an Bayern gefallen war, zurückgerufen wurde. Dort suchte er in der Schrift „Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat in ihren gegenseitigen Verhältnissen" (1819) die Idee darzustellen, dass die Weltgeschichte vor ihrem Wendepunkte Christus den Charakter der Involution des Geistes im Gemüth und beider in einer visionären und somnambulen Anschauung der Welt gehabt habe, während sie sich seit Christus und durch ihn in die Trennung des Geistes vom Gemüth und in eine durch die isolirte Vollendung der Form bedingte freie Weltanschauung geworfen habe. Im Menschen und im Universum offenbart sich Gott; diese Offenbarung wird in der Wissenschaft ver-

standen, in der Kunst nachgebildet. Sie blieb so lange mit der Religion Eins, als dem Menschen durch einen heiligen Allsinn die Wahrheit offenbar war. Erst durch die sich losreissende Reflexion entstand die Philosophie und die Kunst, beide eigentlich durch Profanation des Heiligen. In Christus trat zum ersten Male als unmittelbare Anschauung jener Allsinn hervor, welcher ihn in den Stand setzte, der Bringer des von den Propheten verkündigten Reiches Gottes zu sein. Das Ziel der Entwicklung des Christenthums ist, dass zu der in der ursprünglichen Religion gegebnen All-Einslehre die Wissenschaft als Erkenntniss des Weltgesetzes zurückkehrt und insofern auf Religion ruht. Sie hat dann in der Weltgeschichte und Naturwissenschaft ihre zwei sich das Gleichgewicht haltenden Seiten. Wird dann in der Kunst die instinctartige Genialität durch bewusste Construction ersetzt, so hat auch die Kunst zu ihrem höchsten Objecte das Weltgesetz. Ist nun aber auf diesem Wege der Glaube zum Schauen, die Wissenschaft zur Sicherheit gelangt und die Kunst in die Gewalt Aller gebracht, welche die Wissenschaft haben; so wird auch im Staate die Trennung von Ethik und Politik aufhören und die Staatsform gewissermaassen als eine neue Theokratie erscheinen. Als eine „esoterische“, nur vorsichtig zu offenbarende Seite seines Systems wird von Wagner brieflich der Gedanke bezeichnet, dass der Lebensprocess des All im Spiele sei, in welchem sich das Totalbewusstsein in einander ergänzende Momente zersplittere, und dass der Gedanke der Weltwerdung Gottes der wichtigste sei, an dessen Stelle das Christenthum die Menschheit gestellt habe. In der von Oken herausgegebnen „Isis“ legte sich Wagner 1820 auf „das Schauen oder Verklärung der Wissenschaft“ und bearbeitete 1821 in derselben Zeitschrift mathematisch-philosophisch „die Lehre vom Gelde“. Eine Ergänzung zu dem im Jahr 1819 veröffentlichten Werke bildet das „System des Unterrichts oder Encyclopädie und Methodologie des gesammten Schulstudiums“ (1821, in 2. Auflage 1851), worin auf die Mutterschule zunächst die Elementarschule, dann die Kenntnissschule (Gymnasium) und endlich die Wissenschaftsschule (Universität) folgt. Nachdem er sieben Jahre an einem Werke gearbeitet hatte, welches die Grundgesetze des Alls als ein „System der Form“ hatte entwickeln sollen, erschien dasselbe 1830 unter dem Titel „Organon der menschlichen Erkenntniss“. Darin ist der allgemeine Schematismus, welcher die Gliederung des Ganzen bestimmt, die Hauptsache. Die Grundlage und das Wesen aller Dinge ist das ihnen von Gott verliehene Leben, und sie selber sind dieses Wesens unendlich-endliche Formen. Wesen und Form werden durch das Leben vermittelt, dessen Grundbestimmungen sie sind. Das Grundschema alles Seins liegt demnach in den vier Begriffen: Wesen, Gegensatz, Vermittelung, Form, und das allgemeinste Weltgesetz in dem Satze: das Wesen der endlichen Dinge geht durch vermittelte Gegensätze in Form über, sowie ebenso auch ihre Form durch Lösung der Vermittelung und Erlöschen aller Gegensätze in das einfache Wesen zurückkehrt. Demgemäss gliedert sich auch das „Organon“ in vier Theile, deren erster unter dem Titel „das Weltgesetz“ den Inhalt der Metaphysik oder Ontologie als ein System von Kategorien entwickelt. Der zweite Theil enthält als „das Erkenntnisssystem“ die Nachbildung objectiver Weltformen im Subject und stellt die Erkenntniss in ihren vier Stufen dar: Vorstellung, Wahrnehmung, Urtheil (formale Logik) und Idee (oder das Schauen des Universums.) Der dritte Theil oder „das Sprachsystem“ handelt von der Darstellung durch Bilder und Töne (Zeichen- und Tonsprache), sowie durch Zahl und Figur (mathematische Philosophie). Im vierten Theile soll die „Welttafel“ das Weltgesetz in seiner Verkörperung darstellen, sowohl seine Erscheinung in der Natur, als auch im Menschen und seiner Geschichte oder der Weltgeschichte. Auf diese Weise wird von Wagner mit pedantischem Formalismus aller Inhalt des Lebens in ein logisches Gerüst gespannt. Im Jahr 1834 trat er in den Ruhestand und warf sich zunächst auf die Haushaltungskunst, die er in seinem nach der Vierzahl geordneten „System der Privatökonomie“ (1834) bearbeitete. Seit 1835 arbeitete er daran, die Dichtkunst aus dem Bereich instinctartiger Begeisterung in die Bahn besonnener Reflexion und zum blossen Machwerk zu erheben, was ihm endlich in der „Dichterschule“ (1840) gelang, die seine literarische Thätigkeit beschloss. Wagner's „Kleine Schriften“ waren von seinem Schüler und Freunde P. L. Adam (1839) in 2 Bänden herausgegeben worden. Er starb 1841. Lebensnachrichten und Briefe J. J. Wagner's wurden 1849 von Adam und Kölle veröffentlicht und „Nachgelassene Schriften“ von Adam (1853) herausgegeben.

L. Rabus, J. J. Wagner's Leben, Lehre und Bedeutung; ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. 1862.

Waitz, Theodor, war 1821 in Gotha geboren, seit 1844 Privatdocent und seit 1849 ausserordentlicher Professor in Marburg, wo er schon im 43. Lebensjahre 1864 starb. Nachdem er 1844 eine treffliche Ausgabe des Aristotelischen Organons besorgt hatte, ging er in seiner „Grundlegung der Psychologie“ (1846) darauf aus, die Psychologie zur Grundlage der Philosophie überhaupt zu machen und im Sinne der Forderung Beneke's die Seelenwissenschaft

als Naturwissenschaft aufzufassen, in welcher alle Erscheinungen und Vorgänge als in strengem Causalzusammenhange unter einander stehend betrachtet werden. Obwohl ein Schüler Herbarts machte er sich doch von diesem insoweit los, dass er den mathematischen Theil der Psychologie mitsammt der Lehre von den Störungen und Selbsterhaltungen verwarf und die ganze metaphysische Grundlage der Herbart'schen Psychologie in eine angebliche Hypothese über das Wesen der Seele umschuf, aus welcher die Erscheinungen des Seelenlebens abgeleitet werden sollen. In diesem Sinne wird in dem „Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft“ (1849) zuerst vom Wesen der Seele und den allgemeinen Gesetzen des Vorstellungslaufes, dann von der Sinnlichkeit, im dritten Abschnitte vom Gemüth (Gefühl und Begehren) und zuletzt von der Intelligenz und dem Charakter gehandelt. Nach der Veröffentlichung seiner im Sinne Herbart'scher Anschauungen bearbeiteten „allgemeinen Pädagogik“ (1852) liess Waitz in der allgemeinen Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur noch eine kritisch charakterisende Abhandlung über den „Stand der Parteien auf dem Gebiete der Psychologie“ (1852 und 53) erscheinen, um dann seinen psychologischen Standpunkt zum anthropologischen zu erweitern. In seiner „Anthropologie der Naturvölker“, welche ihm jedoch nur bis zur ersten Abtheilung des fünften Bandes (1859—65) fortzuführen vergönnt war, hat er ein umfassendes culturhistorisches Material zusammengetragen und von Band zu Band ein sich mehr und mehr vertiefendes und fortschreitendes psychologisches Verständniss gezeigt, in Betreff der anthropologischen Streitfragen jedoch mehr nur eine allseitige und scharfe Kritik der bisherigen Auffassungen, als eine positive Lösung derselben gegeben.

Walch, Johann Georg, war 1695 zu Meiningen geboren, hatte seit 1719 in Jena zuerst Philosophie und Beredsamkeit gelehrt, war seit 1723 Professor der Theologie und starb daselbst 1775 als Kirchenrath. Von seinem philosophischen Lexikon (1726) erschien 1733 die zweite und 1740 die dritte Auflage, die mit vielen neuen Zusätzen und Artikeln vermehrte vierte Auflage wurde von J. Chr. Hennings (1775, in 2 Bänden) besorgt. Von seiner „Einleitung in die Philosophie“ (1727) gab er 1730 eine lateinische Bearbeitung heraus. In seinen philosophischen Anschauungen zeigt er sich als Eklektiker und Anhänger seines Schwiegervaters Johann Franz Budde (Buddeus), während er in der Logik dem Andreas Rüdiger folgte. In seinen „*Parerga academica*“ (1721) hatte er einige Aufsätze über die griechischen Sophisten, eine Geschichte der Logik und eine Abhandlung veröffentlicht, worin er den Atheismus des Aristoteles zu beweisen sucht.

Walter von Mortagne oder Mortaigne, einem Dorfe in Flandern, wo er zu Anfang des 12. Jahrhunderts geboren war (Gualterus de Mauritania), hatte zur Zeit Abälard's zuerst in Paris Rhetorik und Philosophie, dann in Rheims, Laon und anderwärts Theologie gelehrt und hatte darin 1136 bis 1148 den Johannes von Salisbury zum Schüler. Er starb 1174 als Bischof zu Laon. Seinen philosophischen Platonismus suchte er in seinen theologischen Abhandlungen auf die kirchlichen Glaubenslehren anzuwenden, indem er namentlich darzuthun sucht, dass Gott nicht blos in seiner Wirksamkeit, sondern auch seinem Wesen nach als in der Welt allgegenwärtig gedacht werden müsse. Nach dem Berichte seines Schülers Johannes von Salesbury soll er in der nominalistisch-realistischen Streitfrage einen Vermittelungsversuch gemacht haben, indem er die Universalien (Allgemeinbegriffe) als wesentliche Zustände mit den Individuen vereinigt dachte, sodass z. B. Platon als Platon Individuum, als Mensch Art, als lebendiges Wesen Gattung, als Substanz höchste Gattung ist. Dass wir das Geistige nicht rein, sondern nur unter körperlichen Bildern aufzufassen vermögen, hat nach Walter seinen Grund in der Gebrechlichkeit unsers Körpers.

Walther von St. Victor war Prior im Kloster von Sanct Victor in Paris und wird unter den Scholastikern des 12. Jahrhunderts mit einer Schrift „*Contra quatuor labyrinthos Galliae*“ als ein besonders eifriger Gegner der aristotelischen Dialektiker erwähnt, indem er darin den Lombarden Petrus, den Abälard, den Petrus von Poitiers (Pictavinus) und den Gilbert de la Porrée (Porretanus) als die „vier Labyrinthe Frankreichs“ bezeichnete. Diese Schrift ist nur handschriftlich in Paris vorhanden.

Weber, Joseph, war 1753 zu Rain (in Bayern) geboren und, nachdem er verschiedene katholische Pfarrämter verwaltet hatte, seit 1790 Professor der Philosophie und Physik in Dillingen, nach dem Siege der Jesuitenpartei in Bayern nur Professor der Physik, in welcher er 1816—21 auch als Schriftsteller im Sinne der Schelling'schen Naturphilosophie aufgetreten war. Er starb 1831 als Domdechant und Generalvikar in Augsburg. In seinen ersten philosophischen Schriften suchte er die Kant'sche Philosophie für seinen aufgeklärten Katholicismus zu verwerthen. In diesem Sinne sind von ihm verfasst: Sätze aus der theoretischen Philosophie (1785), Charakter der Philosophie und Nichtphilosophie (1786), Leitfaden zu Vorlesungen über die Vernunftlehre (1788). Darauf folgte in lateinischer Sprache eine Logik und Metaphysik (1794 und 1795). Sein „Versuch, die harten Urtheile über die Kant'sche Philosophie zu mildern durch Dar-

stellung des Grundrisses derselben mit Kant'scher Terminologie, ihrer Geschichte, der vorzüglichsten Einwürfe dagegen sammt ihren Auflösungen und der vornehmsten Lehrsätze derselben ohne Kant's Schulsprache" (1793) erschien 1796 in zweiter Auflage. Nachdem Fichte und Schelling auf den philosophischen Schauplatz getreten waren, neigte sich der rationalistisch-katholische Kantianer zu Schelling in der Schrift „Metaphysik des Sinnlichen und Uebersinnlichen, mit Hinsicht auf die neue (Kant's) und neueste (Schelling's) Philosophie" (1801) und ebenso in der Schrift „Vom Wissen und dem obersten Prinzip des Wissens" (1805). Endlich fand er „die einzig wahre Philosophie, nachgewiesen in den Werken des L. A. Seneca" (1807), hielt auch Vorlesungen „Ueber das Beste und Höchste" (1807) und suchte „Philosophie, Religion und Christenthum im Bunde zur Veredlung und Beseligung des Menschen" (1808—11) in sieben Heften im Interesse katholischer Aufklärung zu vereinigen.

Wegelin, Nicolas de, siehe Béguelin.*) Ein Zeitgenosse und Landsmann desselben, Jacques Wéguelin oder Béguelin (Jacob Wegelin), war 1721 in Sanct Gallen geboren und dort gebildet. Nachdem er einige Jahre lang Lehrer in Bern, seit 1747 französischer Prediger und seit 1759 Bibliothekar und Professor der Philosophie in Bern gewesen, wurde er 1765 als Professor der Geschichte an die Ritterakademie nach Berlin berufen, war seit 1766 Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften und starb 1791 in Berlin. Im historischen Gebiete hat er sich durch eine französisch geschriebene Universalgeschichte (*Histoire universelle*, 1776 in 3 Bänden) und durch seine „Briefe über den Werth der Geschichte" (1783) bekannt gemacht. Besonders beachtenswerth sind seine in den Jahren 1770—1774 in den Denkschriften der Berliner Akademie vergrabenen geschichtsphilosophischen Abhandlungen (*Mémoires sur la philosophie de l'histoire, I—IV*), auf welche Rosenkranz wieder die Aufmerksamkeit gelenkt hat.

Weigel, Erhard, war 1625 zu Weida im Nordgau geboren und zu Halle und Wunsiedel gebildet und besonders in der Mathematik geschult. Seit 1653 wirkte er als Professor der Mathematik in Jena, wo er den Kampf gegen die noch in voller Blüthe stehende Scholastik rüstig aufnahm, auch durch Herbeiziehung der deutschen Sprache für die Darstellung wissenschaftlicher Gegenstände sich verdient machte und 1699 als Hofmathematiker und Oberbandirector starb. Ohne eigentlich neue Bahnen zu brechen, ja selbst ohne das wirkliche Bedürfniss, die Probleme der Philosophie zu lösen, hat er sich doch in der Geschichte der Philosophie des siebenzehnten Jahrhunderts einen Platz erworben durch seinen Versuch, die mathematische Methode und Prinzipien Euklids auf logische Gegenstände und auf die Behandlung der Philosophie überhaupt anzuwenden. Diesen Standpunkt vertrat er schon in seiner „*Analysis Aristotelica ex Euclide restituta*" (1658). Später verfolgte er diesen Gesichtspunkt in folgenden Schriften: *Idea totius encyclopaediae* (1671); *Universi corporis pansophici prodromus de gradibus humanae cognitionis* (1672); *Universi corporis pansophici caput summum* (1673); *Metaphysica pantologica* (1673); *Ethica Euclidea* oder arithmetische Beschreibung der Moralweisheit (1674); *De supputatione multitudinis* (1679); *Cosmologica* (1680); Rechenschaftliche Forschung, woher so viel Ungerechtigkeit und Bosheit komme (1685); *Aretalogistica* oder der Grund aller Tugenden (1687); Wiener Tugendspiegel (1687); *Philosophia mathematica* (1693). Seine Schriften sind auf Wolff und Rüdiger von entschiedenem Einfluss gewesen. Jeder Mensch (sagt Weigel) ist rechenschaftlich. Ob er Mann oder Weib, weiss oder schwarz ist, macht keinen Unterschied. Nicht durch die Sprache unterscheidet sich der Mensch von den Thieren; denn diese verständigen sich durch Laute. Nur der Mensch vermag die endlichen Grössen aufzufassen, zu schätzen und zu berechnen. Rechnen ist nichts anders, als mit Ueberlegung vorhandener Gründe, nach Anweisung dazu geeigneter Wahrheiten, einen verborgenen Zusammenhang aufsuchen oder die Folge aufdecken, welche in den Gründen liegt, und den Zusammenhang zwischen beiden nachweisen. Ein reales Wesen ist entweder unendlich oder ursprünglich, d. h. Gott, oder aber endlich oder erzeugt. Daher ist nur Gott ein Wesen an sich, die endlichen Wesen aber sind an sich Nichts. Da der Geist ausserordentlich viel denken und vorstellen kann, so löst sich das Nichts auf in einen Schatten der beweglichen Dinge, in eine rein unbewegliche Ausdehnung, in das Nichts mit der Eigenschaft, Dinge in sich haben zu können. Das ist der Raum, dessen Unendlichkeit Nichts anders ist als eine unendliche Fähigkeit der Enden, Endlichkeiten, Endschaften ausser einander. Die Zahl, wie oft der Welt die Wirklichkeit zu-

*) Durch ein Versehen bei der Reinschrift des Manuscripts ist in dem Artikel „Béguelin" vor den auf Seite 119a, Zeile 8 von unten mit dem Worte „Besonders" beginnenden Bemerkungen, welche sich nicht auf Nicolas de Wéguelin, sondern auf Jacques Wéguelin beziehen, die Erwähnung des Letztern ausgefallen und hat sich zugleich ein Druckfehler (1870 und 1872 soll heissen 1770 bis 1774) eingeschlichen. Wir lassen daher diese ausgefallenen Notizen, auf welche sich der Schluss des erwähnten Artikels bezieht, hier nachträglich folgen.

kommt, ist die Zeit; sie ist der Wechsel, die Oftmaligkeit, die Reihe so vieler Oftmaligkeiten eines Dinges in der Welt, die Zahl der Aenderung der Wirklichkeit, die vergängliche Anderweitigkeit im Wesen. Die Zeit ist zwar nicht das Wesen, aber sie führt es mit sich und bei sich; sie besteht nicht für sich und bleibt nicht Eins, sondern wird viel, nämlich viel abgebrochene Gegenwärtigkeiten eines Dings und Wesens. Jedes freie thätige Gemüth will bei sich abnehmen oder haben erstens nur die Bildung des Objects zur Kennung, Wissenschaft, Theorie. Darnach verlangt es die Wirklichkeit der vorgebildeten Sachen, d. h. die Sache selbst, sofern sie ihm gut scheint, an sich zu ziehen, oder wenn sie ihm nicht gut scheint oder schädlich oder bös, sich von ihr abzuziehen. Jene Wirkung oder auch nur die Geschicklichkeit dazu heisst der Verstand, diese der Wille. Der Verstand ist thätiger oder leidender, der Wille ist Denkwille oder Werkwille. Die Tugend ist eine doppelte Fertigkeit des Gemüths; denn erstens muss man fertig wissen, was man thun soll und zweitens muss man auch fertig sein zu thun, was man weiss. Sie ist die Fertigkeit zu erkennen, dass etwas gut sei und dasselbe, so oft sich Gelegenheit bietet, mit Rechenschaft und gern zu thun. Die Fertigkeit, sich gegen Gott rechenschaftlich zu verhalten, ist die natürliche Gottseligkeit, welche eine transscendentale Tugend, ein Gottesdienst ist. Mit andern Menschen tritt der Mensch in Beziehung durch Affecte, Geberden, Sprache und Werke, also theilen sich die persönlichen Tugenden in Affecten-, Geberden-, Sprech- und Werk-Tugenden. Wie die Zahlen von Natur nichts Anderes sind, als Eins und Eins und Eins und so fort, so ist auch jeder Mensch von Natur nur für sich eine Person; aber durch den verbindlichen Willen halten sich Etliche zusammen, machen eine Gesellschaft und stehen für Eine Person. Welcher Mensch allhier in dieser Gesellschaft für sich als ein Einsiedler lebt, derselbe fällt gleichsam aus der schönen Ordnung in die Wüstenei der wilden Unordnung. Mann, Weib, Kind und Knecht giebt die vollkommene häusliche Gesellschaft, welches kein schlechtes Merkmal ist der Ungeschicklichkeit des verhassten Polygamie- und Concubinenwesens. Damit man die Form des blossen moralischen Standes deutlich fassen und erkennen möge, so muss man sich einen unbeweglichen moralischen Raum einbilden, in welchem die stets beweglichen Personen und Sachen ihre bleibende Statt einnehmen, wie in dem natürlichen Raume die körperlichen Sachen ihren gewissen Ort haben und hin- und hereilen mögen. Der moralische Raum hat aber nicht, wie der natürliche, drei Dimensionen, sondern nur eine einzige, wie der Raum der Zeit, und also nur zwei Gegenden, das Hin und Her. Dazwischen aber befindet sich eine messbare Distanz, durch welche die Höhe bestimmt wird. Diejenigen, welche neben einander stehen oder zugleich sind, haben keine Distanz von einander, sondern sind gewissermaassen in einem moralischen Punkte beisammen.

Fr. Bartholomäi, Erhard Weigel; ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie auf den protestantischen Universitäten im 17. Jahrhundert (in der „Zeitschrift für exacte Philosophie". Bd. 9, S. 251 – 275) 1871.

Weigel, Valentin, war 1533 zu Hayna (Grossenhayn bei Dresden) geboren und in Meissen gebildet, hatte dann 13 Jahre lang in Leipzig und Wittenberg studirt und war seit 1567 Pfarrer in Zschopau im sächsischen Erzgebirg, wo er 1588 starb. Er war durch die Schriften Tauler's, die „deutsche Theologie", daneben auch durch Nicolaus von Cues und Paracelsus angeregt und setzte die Geistesrichtung der lutherischen Mystiker Caspar Schwenkfeld und Sebastian Franck dadurch fort, dass er die zur Concordienformel erstarrte lutherische Theologie zu beleben und zu verinnerlichen suchte. Um aber dem Schicksale Sebastian Francks zu entgehen, unterschrieb der die Ruhe liebende Pfarrer von Zschopau unbedenklich die Concordienformel und theilte seine mystisch-theosophischen Schriften nur seinen vertrauten Freunden mit, zu welchen sein Amtsbruder Benedict Biedermann und sein Cantor Weikert in Zschopau gehörten, und diese sorgten später für die Verbreitung seiner Lehre. Während der 20 Jahre aber, die seit Weigels Tode bis zum Druck dieser Schriften verflossen, waren unter seinem Namen auch andere Schriften mit untergelaufen und selbst die wirklich von ihm herrührenden mit Einschiebseln und Zuthaten seiner Anhänger versehen worden. Als unzweifelhaft ächte Schriften Weigel's dürfen gelten: *Libellus de vita beata* (1609), Ein schön Gebetbüchlein (1612), Der güldene Griff (1613), Erkenne dich selber! Erster Theil (1615). Die Grundgedanken seiner Lehre, in welcher er die Philosophie als Gottesweisheit (Theosophie) darstellt und sich als Vorläufer des Görlitzer Theosophen Jacob Böhme zeigt, sind in folgenden Sätzen enthalten: die wahre Weisheit gründet sich auf die Erkenntniss seiner selbst, wozu drei Stücke erforderlich sind: woraus, durch wen und wozu der Mensch geschaffen und geordnet sei. Im Menschen vereinigen sich die himmlische, die englische und die irdische Welt zu einer Welt im Kleinen: sein sterblicher Leib stammt aus dem Erdenkloss, sein gleichfalls vergänglicher Geist stammt aus der Gestirnwelt und geht dorthin zurück; während die ihm von Gott eingehauchte Seele, durch welche der Mensch ein Bildniss Gottes ist und nun aus sich selber Gott erkennt, unsterblich ist.

Was der Mensch erkennt, wird durch den Gegenstand eben nur geweckt, denn man versteht nur, was man in sich trägt. Das „Erkenne dich selbst“ muss der heilige Geist wirken, welcher allein Gott erkennen lässt. Wer das Wort Gottes nicht in sich selber vereint, den wird der Buchstabe der Schrift nicht belehren; der „Gottweise“ forscht in sich nach dem, dess Bildniss er ist. Gott schliesst als der All-Eine jede Zweiheit und Anderheit von sich aus; er wohnt in seinem eignen Lichte und sucht nur sich selber und ist in dieser Selbstliebe der Dreieinige und allein Gute. Im Menschen dagegen ist Anderheit und Zweiheit, Gutes und Böses. So lange das Böse nur verborgentlich und allein das Gute offenbarlich ist, war das Paradies der Unschuld im Menschen. In dem Verlangen, sich auf sich zurückzuziehen und sich selber zu leben, besteht der Fall des Menschen, worin das verborgentliche Böse offenbarlich und ihm Schaden und zur Sünde wurde. Darum muss der Mensch sich selber und das Seinige lassen und geschehen lassen, dass Gott in uns lebt, damit er sich in uns und durch uns erkenne und der himmlische Adam oder Christus in uns geboren werde. Wer sich selbst gestorben ist, der ist ein Christ, auch wenn er sich zu den Juden oder Türken zählte. Glauben heisst, Christum in sich leben lassen und die Früchte dieses neuen Menschen tragen. In wem Christus geboren ward, der wäre auch in der Hölle selig; in wem aber der alte Adam lebt, der kann von Gott selbst im höchsten Himmel nicht selig gemacht werden. Bin ich meiner selbst los, so bin ich des bösen Feindes los, denn jeder ist sein bösester Feind.

J. O. Opel, Vatentin Weigel, ein Beitrag zur Literatur- und Culturgeschichte des siebenzehnten Jahrhunderts (1864).

Weiller, Cajetan, war 1762 in München als eines Handwerkers Sohn geboren und mit Unterstützung von Freunden für das theologische Studium vorgebildet. Nachdem er einige Jahre lang bei den Theatinern in München Lehrer gewesen war, wirkte er seit 1799 als Professor am dortigen Lyceum, erhielt 1808 den persönlichen Adel und starb 1826 als Geheimrath, Director aller Lehranstalten Münchens und Generalsecretär der Akademie der Wissenschaften in München. In seinen zahlreichen Schriften sehen wir ihn zum Theil Kant'sche Anschauungen, vorzugsweise jedoch Jacobi'sche Ideen im Interesse der religiösen Aufklärung innerhalb der katholischen Kirche benutzen. In diesem Sinne veröffentlichte er zunächst die beiden Schriften: „Ueber die gegenwärtige und zukünftige Menschheit, eine Skizze zur Berichtigung unserer Urtheile über die Gegenwart“ (1799) und „Ueber den Unglauben, welcher in unsern Schulen gelehrt wird“ (1802). Im Jahr 1803 trat Weiller vom Standpunkt der Glaubensphilosophie als Gegner Schellings hervor in der Schrift: „Der Geist der allerneusten Philosophie der Herren Schelling, Hegel und Compagnie“, worin er eine „Uebersetzung derselben aus der Schulsprache in die Welt, zum Gebrauch für das gebildete Publikum“ geben wollte und in einer witzig sein sollenden Darstellung die Ideen der absoluten Identitätslehre persiflirte. Die Vernunft (sagt er) wäre hiernach der unendliche Polyp, auf welchem das ganze Weltall als auf seinem einzigen erzeugenden und ernährenden Stamme festsitzt. Die Vernunft ist die unendliche Rakete, aus welcher das grosse Feuerwerk losbrennt, welches unausgesetzt vor unsern innern und äussern Sinnen herumgaukelt, schallt und blitzt. Die Vernunft ist das unendliche Prisma, von welchem wir selbst, die Welt und Gott nur der Regenbogen sind und welches schon seit Jahrtausenden das wunderbare Farbenspiel hervorzaubert, über dessen Erklärung die Philosophie bisher immer vergebens nachsann. Ueberall Nichts als Vernunft: Vernunft als Wallfisch und Wasserlaus, als Elephant und als Floh, behaarte, schuppichte und nackte Vernunft, Vernunft mit Hufen, Klauen und Krallen, Vernunft als Brennessel, als Sauerampfer, als Tollwurz, Vernunft gediegen und in Stufen, sauer und süss, fest und in Tropfen, und dann noch Vernunft nicht blos als Geist des Buchs, sondern das Buch selbst, d. h. als Papier und Pappendeckel oder Schweinsleder, und so auch Vernunft als Tisch und Sessel, als Windbüchse und Klistierspritze, kurz wohin und was man ausspuckt, lauter Vernunft, so lehrt der transscendentale Münchhausianismus. Die Phantasie riss der Vernunft Schelling's die Karten aus der Hand und er weiss dieselben so zu mischen, wie es Einem gerade taugt. Durch ein fortdauerndes Spiel mit Begriffen und, wo diese ausgehen, mit Phantasmen entsteht ein auf den ersten Blick imponirendes Gebäude der Phantasie und des von ihr umschlungenen Verstandes. An der Hand der Phantasie entwickelt sich aus der ersten Riesenhypothese der absoluten Identität und Indifferenz, welche zugleich Alles umschliessende Totalität ist, Alles sehr leicht und ledig; durch den Indifferenzpunkt „Alles ist Eins“, durch diesen ungeheuersten aller Widersprüche ist ein Futteral über die Widersprüche gewonnen. — So im ersten Theil dieser polemischen Schrift. Mittlerweile aber war Schelling in Würzburg angestellt worden. Deshalb fand es Weiller für gut, in der Vorrede zum zweiten Bande, in welchem die religiösen und sittlichen Consequenzen der absoluten Identitätsphilosophie dargestellt werden, ausdrücklich zu bemerken, dass die Polemik nicht den Männern, sondern nur ihren Ansichten gelte und die Irrthümer der Speculation nicht dem Leben aufgerechnet

werden sollen. Sein Endurtheil über das absolute Identitätssystem fasst Weiller in die Worte zusammen: „Man schütte die Sinnlichkeit und den Widerspruch, leere Formen und todte Worte, inhaltlose Träume und launenhafte Spiele eines halben Wachens, man schütte den Unglauben und den Aberglauben, die Frivolität und den Zelotismus, den Materialismus und den Theosophismus, den Atheismus und den Bigottismus in einen und denselben Zauberkessel zusammen und rühre dieses Gemengsel mit dem allmächtigen Stiel einer unendlichen Phantasie wacker durcheinander, so erhält man das neue System der Philosophie in demjenigen Sinne, in welchem es einzig gelten will." Nachdem Weiller im Sinn und Geiste der Jacobi'schen Glaubensphilosophie seine „Ideen zur Geschichte der Entwicklung des religiösen Glaubens" (1808—15) in drei Bänden hatte an's Licht treten lassen und darauf eine „Grundlegung zur Psychologie" (1817) gefolgt war, liess sich der freisinnige und aufgeklärte Katholik in einer Rede „Ueber die religiöse Aufgabe unserer Zeit" (1819) mit seiner Weckstimme vernehmen: „Mit blosser unbedingter Autorität wird jetzt Nichts mehr ausgerichtet, man bedarf überall der Gründe, selbst um grundlosen Behauptungen Eingang zu verschaffen; sonst huldigte man den Ungereimtheiten aus herkömmlicher Resignation auf Vernunft; jetzt huldigt man ihnen aus Respect vor der eben erst gemachten Entdeckung, dass gerade das Ungereimte das wahrhaft Vernünftige sei." Dass ein Gegner auf diese Rede mit der Flugschrift „Revision des Weiller'schen Christenthums" (1819) antwortete, konnte den Verfasser nicht abhalten, noch mit einer Schrift „Ueber Ethik als Dynamik" (1822) hervorzutreten und 1823—25 seine „Kleine Schriften" (in drei Bänden) zu sammeln.

Weisen, die sieben, hiessen nach einem alten Chronographen seit dem Jahre 585 vor Chr. eine Gruppe von griechischen Männern, welche unter dem Einflusse der von der Priesterschaft des Orakels zu Delphoi (Delphi) gepflegten sittlichen Bildung und apollinischen Gesinnung stehend als verständige Staatsmänner, Gesetzgeber und Berather des Volkes wirkten, zum Theil sich auch zu Beherrschern ihrer Mitbürger aufwarfen. Schon durch ihre Zahl als „die sieben Weisen" wird diese Gruppe von Männern als eine von Apollon geordnete Gemeinschaft in der Ueberlieferung bezeichnet. Das delphische Orakel legte sich das Recht bei, die Weisesten des Volkes auszuwählen und sie als solche beim Volke zu beglaubigen. Eine Schale oder ein Dreifuss (so wird erzählt) wurde, als für den Weisesten bestimmt, dem Milesier Thales überbracht, welcher jedoch das Geschenk ablehnte und einem andern Würdigern zuschickte. Aus demselben Grunde wäre dasselbe einem Dritten und sofort einem Andern und wiederum Andern zugekommen, bis es bei sieben Männern die Runde gemacht und wieder zu Thales zurückgekommen wäre, welcher dasselbe als Weihgeschenk in das Heiligthum des didymäischen Apollon gestiftet hätte. Nur vier Namen finden sich in allen Berichten, welche aus dem Alterthum über die sieben Weisen erhalten sind, nämlich: Thales aus Milet, Bias aus Priênê (in Jonien), Pittakos aus Mitylene (auf der Insel Lesbos) und Solôn aus Athen. Bei Platon werden noch Kleobûlos aus Lindos (auf der Insel Rhodos), Myson aus Chene und Cheilon aus Lakedaimon (Sparta) genannt, womit die Siebenzahl voll ist. Statt des Myson setzen Andere den Periander von Korinth, wo er Tyrann war und die Uebrigen zu einem Gastmahle versammelt hätte, welches später Plutarchos beschrieben hat. Statt des Periander nennen Andere den Anacharsis. Bei Spätern treten noch andere Namen auf, sodass im Ganzen ausser Thales noch dreimal sieben (also zusammen 22) Namen von Männern aus sehr verschiedenen Zeiten den „sieben Weisen" beigezählt werden. Von einer Anzahl dieser Männer werden Denk- und Sittensprüche, Regeln der praktischen Lebensklugheit, Vorschriften über allgemeine Pflichten gegen Familie und Staat überliefert. Für uns erscheinen diese Aussprüche als oberflächliche Gemeinplätze oder Weisheit auf der Gasse und besteht ihr Verdienst für jene Zeiten eben nur darin, sie zuerst ausgesprochen zu haben. Die in den ältesten Berichten aufgeführten Namen sind mit je einem Spruch in folgenden, durch Voss aus dem Lateinischen übersetzten Versen zusammengestellt:

Maass zu halten ist gut! dies lehrt Kleobulos aus Lindos.
Jegliches vorbedacht! heischt Ephyras Sohn. Periander.
Wohl erwäge die Zeit! sagt Pittakos aus Mitylene.
Mehrere machen es schlimm! wie Bias meint, der Priêner.
Bürgschaft bringet dir Leid! so warnt der Milesier Thales.
Kenne dich selbst! so befiehlt der Lakedaimonier Chilon.
Endlich: Nimmer zu sehr! gebeut der Kekropier Solon.

K. Dilthey, griechische Fragmente (in deutscher Uebersetzung): Heft I: Fragmente der sieben Weisen, ihrer Zeitgenossen und der Pythagoräer. 1835.
O. Bernhardt, die sieben Weisen Griechenlands (Sorauer Gymnasialprogramm). 1864.

Weiss, Christian, war 1774 in Taucha bei Leipzig geboren, seit seinem zweiten Lebensjahre in Leipzig erzogen und gebildet, wo er seit 1791 Philologie und Philosophie,

Naturwissenschaften und Theologie studirte, 1795 Doctor der Philosophie wurde und seit 1796 als Privatdocent lehrte. Nachdem er seit 1797 einige Jahre als Erzieher eines jungen Holländers thätig gewesen, wurde er 1801 ausserordentlicher Professor der Philosophie in Leipzig, 1805 Director des Lyceums in Fulda, 1808 Schuldirector in Naumburg und 1816 Regierungs- und Schulrath in Merseburg, wo er 1853 starb. In seiner fünfzigjährigen Schriftstellerthätigkeit bewegte er sich zuerst im Gedankenkreise der Kant'schen Philosophie. Nachdem er zunächst aus Veranlassung des Fichte'schen Atheismusstreits anonym „Resultate der kritischen Philosophie, vornehmlich in Hinsicht auf Religion und Offenbarung" (1799) veröffentlicht hatte, gab er ein „Lehrbuch der Logik, nebst einer Einleitung zur Philosophie überhaupt und zur bisherigen Metaphysik insbesondere" (1801), sowie „Winke über eine durchaus praktische Philosophie" (1801) und ein „Lehrbuch der Philosophie des Rechts" (1804) heraus. In seinen nachfolgenden Schriften erstrebte Weiss eine Vermittelung zwischen Kant und Jacobi in einer der Fries'schen Philosophie verwandten Geistesrichtung. In seinen „Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele" (1811) machte er einen werthvollen Anlauf zu einer genetischen Behandlung der Psychologie, die ihm als wissenschaftliche Selbsterkenntniss die Grundlage aller Philosophie ist. Als solche aber muss dieselbe sowohl Naturbeschreibung, als auch Naturlehre der Seele sein und auf Sinn und Trieb, als die Elemente alles Seelenlebens zurückgehen, in denen die eigenthümliche Anlage der Seele besteht, sodass der vorwiegende Sinn das Vorstellungsvermögen, der vorwiegende Trieb das Begehrungsvermögen, das Gleichgewicht zwischen Sinn und Trieb aber das Gefühlsvermögen begründet. Als Entwickelungsstufen des Seelenlebens stellen sich Sinnlichkeit, Verständigkeit und Vernünftigkeit dar, die sich wie Einfalt, Klugheit und Weisheit verhalten. Vernunft ist also nicht sowohl das Vermögen zu schliessen, als vielmehr das Vermögen der theoretischen und praktischen Freiheit und als solches auf das Unendliche gerichtet und Inhaberin der Ideen. Philosophie und Religion sind das Wissen und Glauben des vernünftigen Lebens. In der aus Veranlassung des Streites zwischen Jacobi und Schelling veröffentlichten Schrift: „Vom lebendigen Gott und wie der Mensch zu ihm gelange" (1812) spricht Weiss seine Sympathie für Jacobi aus. Als über äussere und innere Erfahrung (Physik) hinausgehend ist ihm die Philosophie Meta-Physik (Nach-Physik) und lehrt einen übersinnlichen Realismus. Indem die Vernunft ihr Gesetztsein begreift, weist sie über sich hinaus auf ein Wesen hin, welches nicht blos Nicht-Ich oder Du, sondern mehr und höher, als Ich und Du ist. Mit den Schriften „Ueber Grund, Wesen und Entwickelung des religiösen Glaubens; Beiträge zur Würdigung der rationalen Ansicht von Christus" (1845), „Betrachtungen über Rationalismus und Offenbarung, ein Versuch zur Verständigung" (1846) beschloss er seine literarische Thätigkeit.

Weisse, Christian Hermann, war 1801 in Leipzig geboren und auf der dortigen Nicolaischule gebildet, hatte dann in seiner Vaterstadt zuerst Jurisprudenz, daneben auch poetische Literatur, Kunst und Philosophie studirt und sich mit einer lateinischen Abhandlung „Ueber den Unterschied zwischen Platon und Aristoteles in der Bestimmung der obersten Prinzipien der Philosophie" (1828) als Privatdocent habilitirt. Nachdem er sich 1829 verheirathet hatte und seit 1832 ausserordentlicher Professor der Philosophie ohne Gehalt gewesen war, lebte er seit 1837 zehn Jahre lang als Privatmann auf seinem Familiengute zu Stötteritz bei Leipzig, trat 1847 in eine ordentliche Professur der Philosophie zu Leipzig ein, neben welcher er zugleich Vorlesungen in der theologischen Facultät hielt, und starb 1866 in seiner Vaterstadt. Unter seinen zahlreichen Schriften, deren Verzeichniss mitsammt den in Zeitschriften zerstreuten Aufsätzen sein Schüler, Professor R. Seydel in Leipzig in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" (Band 55, S. 173—184) zusammengestellt hat, sind hier diejenigen herauszuheben, in welchen sich der Gang und das Ziel seiner philosophischen Thätigkeit vorzugsweise erkennen lässt. Auf eine im Jahr 1829 veröffentlichte Uebersetzung der aristotelischen Physik und Psychologie, mit Anmerkungen begleitet, folgte zunächst eine Abhandlung „Ueber den gegenwärtigen Standpunkt in der philosophischen Wissenschaft" (1829), worin der von der Hegel'schen Philosophie ausgegangene Enkel des Dichters Felix Christian Weisse, seine Stellung zu Hegel darlegt. Es wird darin der Hegel'schen Philosophie nur die Bedeutung eingeräumt, Logik oder Metaphysik zu sein, in welche nach Weisse's Ansicht auch die Hegel'sche Natur- und Geistesphilosophie eigentlich mit hineingehören, sofern jene nur das Mögliche als solches aus dem apriorischen Urbegriffe des Seins ableite. Während aber Hegel in seinem logischen Pantheismus meine, auf logischem Wege von den blossen Formen des Seins zu dem in diesen Formen erscheinenden Seienden, zum Inhalt des Seins zu gelangen, müsse hier vielmehr die Erfahrung eintreten, welcher die Aufgabe bleibe, das Wirkliche oder das Was und Wie des Seins zu erklären. Indem sich aber logisches und thatsächliches Wissen zu einem höhern Erkennen

durchdringen, in welchem Natur und Geist als das Höhere gegen die blos logische Idee erscheinen, müsse die speculative Theologie zum Schlusssteine des Systems gemacht werden. Zunächst wurde das „System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit" (1830, in zwei Bänden) veröffentlicht, worin noch ganz mit dem Material der Hegel'schen Kategorien und auf dem Boden der Hegel'schen Methode zuerst die Schönheit im Allgemeinen und in ihrer Beziehung zum Subject erörtert und dabei namentlich der Begriff des Hässlichen, ohne den das Komische nicht begriffen werden kann, betrachtet wird. Darauf wird das Schöne nach seiner gegenständlichen Erscheinung in den einzelnen Künsten und und endlich dasselbe in seiner zugleich subjectiven und objectiven Existenz entwickelt, um mit der Betrachtung des Genies, der sittlichen Schönheit und der moralischen Schönheit oder der Liebe den Uebergang zur speculativen Theologie zu bahnen. Obwohl es Weisse in seiner „Aesthetik" nicht zu einer eigentlichen Phänomenologie des künstlerischen Geistes gebracht hat, wurde doch das Verdienst anerkannt, in seiner Entwickelung der ästhetischen Begriffe diese noch junge Wissenschaft mit manchen lebensvollen und fruchtbaren Anschauungen bereichert zu haben. Nach Hegel's Tod (1831) suchte Weisse über die Bedeutung der Hegel'schen Lebensarbeit die Zeitgenossen zu orientiren durch die Schrift: „Ueber das Verhältniss des Publikums zur Philosophie um den Zeitpunkt von Hegel's Abscheiden" (1832), verbunden mit einer kurzen Darlegung seiner eignen Ansicht des Systems der Philosophie. Er findet merkwürdiger Weise in einer Zeit der lebhaftesten philosophischen Bewegung, während sich die Hegel'sche Philosophie durch ganz Deutschland auszubreiten und ihre Herrschaft über die Geister zu entfalten begann, dass sich das Publikum gegen die Philosophie gleichgültig zu zeigen anfange, weil das Hegel'sche System des logischen Pantheismus dem jetzt erwachten Bedürfnisse nach einer richtigen Placirung der Gottesidee nicht entspreche. Zur Vertheidigung der Hegel'schen Philosophie „am Grabe ihres Stifters" erhob sich darum Göschel in seinem „Monismus des Gedankens" (1832) gegen Weisse mit dem Vorwurfe, dass er dem Erzfeinde aller Philosophie, dem Dualismus verfallen sei. Darauf trat Weisse mit der Schrift hervor, „Idee der Gottheit; eine philosophische Abhandlung als wissenschaftliche Grundlegung der Philosophie der Religion" (1833). Es sollte dieses Buch der erste, jedoch einzig gebliebene, Theil eines Systems der Religionsphilosophie sein, deren zweiter Theil die Entwickelung der geschichtlichen Formen des religiösen Bewusstseins, der dritte die Ethik enthalten sollte. Während der in seiner klassischen Gestalt bei Platon und Spinoza aufgetretene Pantheismus über die Idee des Guten, in welcher sich der Gegensatz des Wahren und Schönen auflösen soll, nicht hinauskomme, entstehe der durch Leibniz vertretene Deismus dadurch, dass die Einheit der Ideen des Wahren und Schönen, die Idee des Guten, als eine unmittelbare oder seiende Einheit des Weltgrundes gedacht werde. Dagegen hätten aber bisher nur einige Mystiker den über die pantheistische, wie über die deistische Fassung des Gottesbegriffs hinausgehenden Begriff des Christenthums gefasst, welcher eine speculative Begründung der Idee des dreieinigen Gottes nach Vernunft, Phantasie und Wille (als Wahrheit, Schönheit und Güte) erfordere, um damit die Schöpfung und ihr Ziel, die Erlösung mitsammt der Unsterblichkeit der Wiedergebornen wahrhaft zu begreifen. Hatte sich Weisse mit gespreiztem Selbstgefühl und vornehmem Ton im Vorworte zur „Idee der Gottheit" mit der Sibylle verglichen, weil er der Hegel'schen Philosophie um den Preis immer höherer Zugeständnisse immer geringere Maasse der Wahrheit zugestehe, so nahm er in der nächsten Schrift „Grundzüge der Metaphysik" (1835) von dem, was er seither noch Hegeln zugestanden und ebenso von dem, was er selbst bis dahin gelehrt hatte, noch mehr zurück. Er zerlegt die Metaphysik in die Lehre vom Sein, als dessen eigentlicher Kern und Centralkategorie die Zahl, in die Lehre von Wesen, als dessen Kern der Raum, nnd in die Lehre von der Wirklichkeit, als deren Kern die Zeit gelten soll. Demgemäss wird im ersten Theil eine Mathematik, im zweiten eine Physik, im dritten eine Organik gelehrt. Inzwischen hatte die philosophische „Sibylle" pseudonym als „Nikodemus" eine Theodicee (1834) und ein „Büchlein von der Auferstehung" (1835), sowie öffentlich ein Büchlein „die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Individuen" (1834) herausgegeben und entpuppte sich neben J. H. Fichte, dem Sohne, auch Weisse, der Enkel, mehr und mehr als Hauptwortführer derjenigen aus der Hegel'schen Schule hervorgegangenen Denker, welche darauf ausgingen, das „System des absoluten Idealismus" im Sinne einer die Versöhnung des Kirchenglaubens mit der Wissenschaft erstrebenden „positiven (christlichen) Philosophie" umzubilden. In der als Gegenstück zum „Leben Jesu" von D. F. Strauss, dem Junghegelianer, von dem „Pseudohegelianer" Weisse veröffentlichten zweibändigen „Evangelischen Geschichte" (1838) geht derselbe darauf aus, das geschichtliche Christusbild aus der unklaren Hülle, mit welcher es frühzeitig die christliche Ueberlieferung und später das kirch-

liche Dogma umgeben habe, in seiner Reinheit und urbildlichen Bedeutung herzustellen, indem er im Gegensatze ebenso zur pantheistischen, wie zur mystischen Auffassung Christi hervorhebt, dass dasjenige, was in Christus zum Selbstbewusstsein und zur Persönlichkeit gelangt sei, nicht der einzige und ganze persönliche Gott, sondern nur der vom Vater unterschiedene innerweltliche Gott oder der göttliche Sohn (Logos) sei, welcher auch in der vorchristlichen Zeit in der Menschheit gelebt habe, nur aber in Christus erst zu persönlichem Bewusstsein gekommen sei. Als der jüngere Fichte 1837 seine „Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie" gründete, wurde Weisse ein fleissiger Mitarbeiter derselben durch zahlreiche im Hohenpriestergewande der speculativen Philosophie daherschreitende Aufsätze, und das durch die Gemeinschaft des beiderseitigen Interesses an einer christlichen Verquickung der Philosophie geknüpfte Band zwischen beiden Männern wurde durch fleissig wiederkehrende literarische Händedrücke bekräftigt, bis es sich Weisse in einem Sendschreiben an J. H. Fichte unter dem Titel „Das philosophische Problem der Gegenwart" (1842) öffentlich verbat, immer nur mit Fichte zusammen genannt zu werden, als ob Beide solidarisch nur für einen Mann ständen. Indessen blieb es doch Thatsache, dass während der vierziger und fünfziger Jahre unseres Jahrhunderts kaum ein junger Philosoph auf Anstellung an einer Universität Aussicht hatte, welchem nicht von Fichte, dem Sohne, oder Weisse, dem Enkel, die Christlichkeit seines Philosophirens bezeugt worden war. Mehr und mehr hatte sich der „Pseudohegelianer" Weisse in die spätern Schriften Schelling's, sowie in das Studium des Kirchenvaters Augustinus und Luther's, endlich Jacob Böhme's, als des „religiösen Seher's zur speculativen Philosophie" vertieft, nur dass er sein christliches Bewusstsein aus der Schule der Philosophie so weit zu erweitern verstanden hatte, dass er in Uebereinstimmung mit seiner bereits in der „evangelischen Geschichte" (1838) dargelegten christlichen Anschauung in den anonym erschienenen „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" (1847, in zweiter Auflage 1849) sich ausdrücklich gegen eine Beschränkung des Heils und Heilsbesitzes auf die an den historischen Christus Glaubenden erklärte, da unter dem allein rechtfertigenden Glauben im Sinne Luther's nicht sowohl der historische Glaube an irgendwelche geschichtliche Thatsache, als vielmehr die auf die Zukunft gerichtete Gewissheit der Seligkeit in der rückhaltlosen Hingabe an Gott zu verstehen sei. Hatte nun Weisse zugleich in seiner akademischen Antrittsrede vom Jahr 1847: „In welchem Sinne die deutsche Philosophie sich jetzt wieder an Kant zu orientiren hat" neben wiederholter Kennzeichnung seiner Stellung zur Philosophie der Gegenwart zugleich Weg und Ziel seiner philosophischen Lebensarbeit bezeichnet, so trat er endlich mit seinem *Standard-Work* unter dem Titel „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums" (1855—62) in drei Bänden hervor, worin die Ergebnisse wie der Abschluss aller seiner theologischen und philosophischen Studien enthalten ist. Im ersten Theile, der die eigentliche Theologie oder speculative Gotteslehre entwickelt, wird im fünften Abschnitte zugleich ein Abriss der Naturphilosophie gegeben, von welcher in den bisherigen Schriften Weisse's Nichts vorgekommen war, während der zweite Theil die kosmologischen und anthropologischen Lehren des Christenthums entwickelt und der dritte Band als Soteriologie, nach einer geschichtlichen Entwicklung des Heilbegriffes, den Heilsinhalt des Christenthums sammt den Gnadenmitteln und der Lehre von den letzten Dingen darstellt. — Nach Weisse's Tode wurde von seinem Schüler und begeisterten Anhänger Rudolf Seydel Weisse's „Kleine Schriften zur Aesthetik und ästhetischen Kritik" (1867), dessen „Psychologie und Unsterblichkeitslehre" (1869) und „System der Aesthetik nach dem Collegienhefte letzter Hand" (1871) herausgegeben.

R. Seydel, Christian Hermannn Weisse. Nekrolog (aus der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" Bd. 50 besonders abgedruckt) 1866.

Weissenborn, Georg (Friedrich Ludwig), war 1816 zu Varchentin in Mecklenburg-Schwerin geboren und zuerst von seinem Vater, seit seinem vierzehnten Jahre auf dem Gymnasium zu Neu-Strelitz gebildet, hatte 1838 in Halle das Studium der Theologie begonnen, war aber durch Erdmann und Schaller daselbst für die Philosophie gewonnen worden, deren Studium er 1840 in Berlin vollendete. Nachdem er 1841 in Halle promovirt und sich 1842 mit einer dortigen Bürgerstochter verheirathet hatte, habilitirte er sich 1843 als Privatdocent und hielt mit so glänzendem Erfolge Vorlesungen, dass er 1853 als ordentlicher Professor nach Marburg berufen wurde, wo er 1874 starb. In seiner philosophischen Bildung war er gleichmässig durch die rechte (conservative) Seite der Hegel'schen und durch die Schleiermacher'sche Schule angeregt worden. Seine in Halle gehaltenen „Vorlesungen über Schleiermacher's Dialektik und Dogmatik" erschienen (1847 und 49) in zwei Bänden im Druck. Darauf folgte „Logik und Metaphysik" (1850), worin er den Versuch machte, die Hegel'sche Philosophie durch eine aus ihr selbst hervorgehende Kritik über sich selbst hinauszutreiben, und dadurch deren

Pantheismus durch einen wissenschaftlich begründeten Theismus zu ersetzen. Letzteres geschieht in seinen Marburger „Vorlesungen über Pantheismus und Theismus“ (1850), worin er zuerst als verschiedene Formen, in welchen der Pantheismus geschichtlich auftrat, den mechanischen oder materialistischen Pantheismus der Franzosen, den ontologischen Pantheismus Spinoza's, den Pantheismus der ersten Schriften Schleiermacher's, den dynamischen und psychologischen Pantheismus der Stoiker, den ethischen Pantheismus Fichte's und den logischen Pantheismus der Schelling-Hegel'schen Philosophie charakterisirt. Da nun auch diese letzte wissenschaftliche Form des Pantheismus, obwohl sie die Wahrheit aller übrigen geschichtlich vorausgegangenen Formen sei, dem religiösen Bedürfnisse in allen wesentlichen Grundfragen nicht genügen könne, so müsse die wissenschaftliche Aufgabe der Philosophie in der Begründung des Theismus gefunden werden, in dessen geschichtlicher Entwicklung der jüdische Theismus, der Deismus des Aufklärungszeitalters, der christlich-supranaturalistische Theismus, der Jacobi'sche Theismus und endlich der Theismus der rechten Seite der Hegel'schen Schule als die Vorstufen eines (damals, 1859) erst noch philosophisch zu begründenden, wahrhaft christlichen Theismus aufgefasst werden, welcher letztere mit der modernen Wissenschaft nicht in Widerstreit trete, weil er die Ergebnisse derselben, namentlich in Naturerkenntniss und Kunstverständniss, in sich aufnehme.

Wendt, Amadeus, war 1783 zu Leipzig geboren und in der dortigen Thomasschule gebildet, hatte dort seit 1801 Theologie, Philologie und Philosophie studirt, wurde seit 1804 als Doctor der Philosophie Hauslehrer in einer adeligen Familie zu Grossenhayn bei Dresden, habilitirte sich 1808 als Privatdocent in Leipzig, wo er 1811 ausserordentlicher und 1816 ordentlicher Professor der Philosophie wurde. In Leipzig veröffentlichte er „Grundlehre der philosophischen Rechtslehre“ (1811), dann „Reden über die Religion oder die Religion an sich und in ihrem Verhältnisse zur Wissenschaft und Kunst“ (1813) und „Philosophie der Kunst“ (1817). Die von ihm als Freimaurer gehaltenen Reden veröffentlichte er 1828 in der Schrift: „Ueber Zweck, Mittel, Gegenwart und Zukunft der Freimaurerei“. Seit 1829 lebte er als Professor der Philosophie und Bouterweck's Nachfolger in Göttingen, wo er einige lateinische Abhandlungen philosophiegeschichtlichen Inhalt's und ein Werk „Ueber die Hauptperioden der schönen Kunst oder die Kunst im Laufe der Weltgeschichte dargestellt“ (1831) herausgab und 1836 starb. In seinen philosophischen Anschauungen Eklektiker und ohne Originalität, ging er auf Einigung der Philosophie durch Ueberwindung der Parteistandpunkte und auf Einigung der Philosophie mit dem Leben aus. Auch hat er den Tennemann'schen „Grundriss der Geschichte der Philosophie“ von der dritten Auflage an (1820, fünfte Auflage 1829) neu bearbeitet und vermehrt herausgegeben.

Wilhelm von Auvergne (Guilelmus Alvernus), auch Wilhelm von Paris genannt, war zu Aurillac geboren, hatte in Paris studirt, war später als Lehrer der Theologie dort aufgetreten, seit 1228 Bischof und 1249 dort gestorben. Von seinen theologischen (besonders auf die praktische Theologie sich beziehenden) Werken abgesehen, sind unter seinen das philosophische Gebiet berührenden Schriften hervorzuheben: *De universo,* worin er zuerst das körperliche und dann das geistige (*spirituale*) Universum behandelt und auch die Schriften des Mercurius (d. h. des *Hermes trismegistos*) erwähnt, von welchen er noch das jetzt verlorne Buch vom Gott der Götter oder vom höchsten Gut gekannt hat; ferner *de anima; de animae immortalitate* und *de veritate.* In letzterer Abhandlung bestimmt er die Wahrheit auf sechsfache Weise. Einmal bedeute die Wahrheit die Sache selbst, dann das Gegentheil des Scheins, weiterhin die Unvermischtheit oder Unverfälschtheit einer Sache, viertens das Wesen eines Dings, fünftens das Wesen Gottes, in Bezug auf welches alles Andere blosser Schein ist, und endlich die Widerspruchslosigkeit in den Begriffen und Urtheilen. In seinen philosophischen Anschauungen hält er sich vorwaltend an Aristoteles, mit dessen Schriften er sich ebenso bekannt zeigt, wie mit den arabischen Philosophen Alfarabi, Algazel, Avicenna, Avicebron (Ibn Gebriol) und Averroës. Nur in der Lehre von den Ideen, die sich nach seiner Ansicht als intelligible Objecte oder als im Geiste des Schöpfers liegende äussere Formen (*ante rem*) in unserm Intellecte abspiegeln, während sie zugleich als Universalien in den Individuen (*in re*) existiren, schliesst er sich an Platon's Timaeus an, indem er die Gesammtheit der Ideen als urbildliche Welt (*mundus archetypus*) mit dem Sohne Gottes gleich setzt. Unser Intellect gehört wesentlich unserer Seele an, die vom Leibe unabhängig als besondere einfache Substanz existirt und des Leibes nur, wie der Citherspieler seine Cither, als Werkzeug zur Ausübung der sinnlichen Functionen bedarf und ihrer Natur nach unsterblich ist. Seine „*Opera omnia*“ wurden zuerst 1591 und vollständiger 1674 in zwei Folianten gedruckt.

Wilhelm von Champeaux (de Campellis) war 1070 im Dorfe Champeaux bei Melun geboren und hatte in Paris den Anselm von Laon und den Roscellin zu Lehrern. Er lehrte später selbst eine Zeit lang als

Abälard's Lehrer an der Kathedralschule zu Paris, zog sich dann in eine Pariser Vorstadt unweit der Kapelle des heiligen Victor zurück, wo er 1113 die berühmte Klosterschule von St. Victor gründete, und starb 1121 als Bischof von Chalons sur Marne und als treuer Freund des Bernhard von Clairveaux. Ausser einer theologischen Schrift „*De eucharistia*" ist uns von ihm eine andere „*De origine animae*" erhalten, worin er sich für das unmittelbare Geschaffensein der Seele beim Beginne ihres irdischen Daseins erklärt. Ausserdem sind einzelne Bruchstücke von Abhandlungen desselben über philosophisch-scholastische Fragen handschriftlich vorhanden. Einige Mittheilungen über Wilhelm's Stellung in der scholastischen Streitfrage in Betreff der Bedeutung der Universalien verdanken wir der Schrift seines Gegner's Abälard „*Historia calamitatum*". Er versuchte zuerst sich das Verhältniss deutlich zu machen, in welchem man sich die Universalien (Allgemeinbegriffe) zu den einzelnen existirenden Dingen oder Individuen zu denken habe. Er behauptete nämlich im Sinne des scholastischen Realismus, dass die Universalien als einheitlich gleiche Dinge in unzerstückter Ganzheit auf wesentliche Weise den sämmtlichen unter sie fallenden Individuen zugleich einwohnen, so dass zwischen diesen letztern und den Universalien kein Wesensunterschied statt finde. Dagegen will er unter den zufällig hinzukommenden Bestimmungen die individuelle Form verstanden wissen, durch welche der im Gattungsbegriffe bestehende Stoff in der Art ausgeprägt werde, dass dabei das allgemeine Wesen nach seinem ganzen Umfange individualisirt werde.

Michaud, Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au 12. siècle d'après des documents inédits (1867).

Wilhelm von Conches (de Conchis), auch Guilelmus Aneponymus (Wilhelm ohne Beiname) genannt, war in den letzten Jahrzehnten des elften Jahrhunderts zu Conches, einem Dorfe in der Normandie, geboren und soll bis über die Mitte des zwölften Jahrhunderts hinaus in Paris gelehrt haben, wo er um das Jahr 1155 gestorben wäre. Unter mehreren ihm zugeschriebenen Schriften bezieht sich auf Philosophie zunächst ein Werk „*Magna de naturis philosophia*", welches zwar 1474 in zwei Foliobänden gedruckt worden ist, bis jetzt aber nirgends hat aufgefunden werden können. Ein Auszug aus dieser „*Philosophia major*" ist die „*Philosophia minor*", von welcher in der Ausgabe der Schriften des Beda Venerabilis vom Jahr 1688 der Anfang unter dem Titel *De elementis philosophiae* gedruckt ist. Glossen des Wilhelm von Conches zu des Boëtius „*Consolatio philosophiae*" hat Jourdain und einige handschriftliche Bruchstücke aus dem ersten Werke Cousin veröffentlicht. Wilhelm's letztes Werk *Dragmaticon* (d. h. *Dramaticon*, weil in Frage und Antwort abgefasst) ist unter dem Titel „*Dialogus de substantiis physicus confectus a Wilhelmo Aneponymo philosopho*" 1583 in Strassburg gedruckt worden und befindet sich von diesem seltenen Buche ein Exemplar in der Münchener Universitätsbibliothek. In der Erkenntnisslehre steht er auf platonischem Standpunkte und erklärt überhaupt, dass er unter den heidnischen Philosophen dem Platon vor jedem Andern den Vorzug gebe. Bei Abweichungen der platonischen von der christlichen Lehre bekennt er sich ausdrücklich zu letzterer; so namentlich in Bezug auf die Frage von der Entstehung der menschlichen Seele. Dagegen nimmt er keinen Anstand, die platonische Weltseele mit der Person des heiligen Geistes zu identificiren. Alles Leben nimmt von der Weltseele seinen Ausgang. Erst nach der Bildung seines Leibes wurde die im ganzen Körper des Menschen gegenwärtige Seele geschaffen, welche ein niederes Erkenntnissvermögen (Sinnesthätigkeit und Einbildungskraft) und ein höheres Erkenntnissvermögen (Verstand und Intelligenz) mit den Engeln gemein hat. In dem sichern und festen Urtheil über sinnliche Dinge besteht der Verstand (*ratio*), während das Urtheil über unkörperliche Dinge der Vernunft (*intelligentia*) zugehört. Indem er eine dialektische, sophistische, rhetorische und philosophische Betrachtungsweise der Dinge unterscheidet, stellt er sich in der scholastischen Universalienfrage auf die Seite der Realisten und bekämpft diejenigen, welche nicht einmal mehr die Namen der Dinge zulassen wollten, während er unter Berufung auf Boëtius dem menschlichen Geist die Function zuspricht, die existirenden Dinge mit entsprechenden Namen zu belegen. Die menschliche Wissenschaft theilt er in richtige und sichere Erkenntniss der Dinge (Weisheit oder Philosophie, welche in theoretische und praktische unterschieden wird) und in die Kunst, das Gedachte mit dem Schmuck der Worte und Sätze auszudrücken (Beredsamkeit, zu welcher Grammatik, Rhetorik und Dialektik gehören). Das Ziel alles Wissens ist die Theologie, in welcher Gottes Allmacht als Causalgrund, seine Weisheit als Formalgrund und seine Güte als Realgrund der Welt dargethan wird. Die volle Weisheit wird aber nur durch Liebe zu Gott gewonnen, welche die Seele zu Gott zurückführt und dessen Schauen uns vermittelt.

Wilhelm von Lamarre war als Franziskaner zu Oxford gebildet und verfasste 1284 eine Streitschrift gegen Thomas unter dem Titel „*Correctorium fratris Thomae*", welche von den Thomisten stets „*Corruptorium*" (Entstellung) genannt wurde, jedoch verloren gegangen ist. Es finden sich aber lange wörtliche Anführungen

daraus in der Gegenschrift, welche fälschlich unter dem Namen des Aegidius Romanus als *„Defensorium seu Correctorium“* (1516) gedruckt wurde und deren Verfasser wahrscheinlich der im dreizehnten Jahrhundert lebende jüngere Johannes von Paris, mit dem Beinamen *„Pungens asinum“* war.

Wilhelm von Occam (Ockam, Ocham) war zu Occam in der englischen Grafschaft Surrey geboren und schon früh in den Franziskanerorden getreten, hatte im Merton-College zu Oxford unter Duns Scotus seine Studien gemacht, später in Paris Philosophie und Theologie gelehrt und im Streite zwischen dem Papste Bonifacius VIII. und Philipp dem Schönen von Frankreich für den letztern Partei genommen. Wegen einiger in seinen kirchen-politischen Schriften vorgetragenen Sätze war er 1322 nach Avignon, dem damaligen Sitze des Papstes, vorgeladen und dort in Gewahrsam gehalten worden; es gelang ihm jedoch 1328 zu fliehen und bei Ludwig von Bayern in München eine Zuflucht zu finden, wo er bis zu seinem im Jahr 1347 erfolgten Tode blieb. Nach Andern wäre er erst 1350 zu Carinola im neapolitanischen Gebiete gestorben. Unter seinen kirchen-politischen Schriften befindet sich eine, worin er im Einverständniss mit den strengern Franziskanern, der Partei der *„Spirituales“* die Anmaassungen des Papstes Bonifacius VIII. und überhaupt die weltliche Herrschaft der Päpste angreift und das Oberhaupt der Kirche in weltlichen Dingen den Fürsten, in geistlichen Dingen der Kirche unterworfen wissen will. Für seine Stellung in der Geschichte der scholastischen Philosophie des Mittelalters kommen folgende Schriften Occam's (denn so wird er gewöhnlich kurzweg genannt) in Betracht: *Quaestiones super quatuor libros Sententiarum* (zuerst 1495 in Lyon gedruckt, worin jedoch nur das erste Buch mit allen seinen Distinctionen commentirt wird); *Expositio aurea super artem veterem, videlicet in Porphyrii praedicabilia et Aristotelis praedicamenta* (zuerst 1496 in Bologna gedruckt); *Summa totius logices sive Tractatus logices in tres partes divisus* (zuerst 1488 in Paris gedruckt), eine spätere, auf Wunsch eines Ordensbruders Adam von Occam verfasste, aber hin und wieder mit Zusätzen von der Hand späterer Occamisten versehene Schrift, worin die logischen Lehren Occam's kürzer zusammengefasst werden; *Quodlibeta septem* (zuerst 1487 in Paris, 1491 in Strassburg gedruckt); *Quaestiones in libros Physicorum* (zuerst 1491 in Strassburg gedruckt); *Centiloquium theologicum* (zuerst 1496 in Lyon gedruckt.) Um seines Scharfsinnes willen galt er seinen Zeitgenossen als *„Doctor invincibilis“* (der unüberwindliche Lehrer), und als Gründer der neuen Nominalistenschule erhielt er die Ehrennamen *„Doctor singularis“* (einziger Lehrer) und *„Inceptor venerabilis“* (ehrwürdiger Erneuerer). Die Logik gilt ihm ebenso wie die Grammatik und die mechanischen Künste als eine praktische Disciplin oder Kunst und als tauglichstes Werkzeug aller Wissenschaften, aus dessen Vernachlässigung er die Entstehung der meisten Irrthümer auch in der Theologie erklärt. Indem er die Logik als rationale Wissenschaft den realen Wissenschaften gegenüberstellt, bewegt er sich durchaus auf dem Boden der sogenannten byzantinischen Logik, d. h. in denjenigen logischen Formen und Ausdrücken, welche durch die, seit dem dreizehnten Jahrhundert von den Scholastikern als logisches Schulbuch benutzte *„Summa logicae“* des Petrus Hispanus, als des *„Auctor Summularum“* geläufig waren, indem er mit peinlicher Ausführlichkeit alle mögliche Seiten- und Streitfragen herbeizieht und dieselben mit Anführung von Gründen und Gegengründen erörtert und diese als *„via moderna“* bezeichnete byzantinische Logik mit allen ihren grammatischen und rhetorischen Spielereien aufnimmt. Indessen betrifft dies nur die Einkleidung, während er sachlich auf dem Boden eines aristotelischen Empirismus steht. Die unerlässliche Voraussetzung des denkenden Erkennens bildet neben dem Gedächtnisse die anschaulich - sinnliche Wahrnehmung der Dinge, während erst der auch Nichtsinnliches erfassende Intellect durch seine Thätigkeit von der Erfahrung zur eigentlichen Wissenschaft führt. Vom Sinneseindruck beginnend, führt der Process des Wissens durch Gedächtniss, Phantasie und andere psychische Vorgänge oder Gebilde zum Erfassen des Allgemeinen, welches wesentlich durch die Urtheilskraft vermittelt wird. Zwischen den Dingen und der Thätigkeit des Geistes liegen keine *„species intelligibiles“* (geistige Abbilder), wie solche von den Scotisten eingeschoben wurden, sondern der Act des Erkennens, durch welchen uns das Ding offenbar wird, ist selbst ein stellververtretendes Zeichen des Dings, und zwar ein unwillkürlich im Gemüth entstehendes Zeichen, welches aber keineswegs als ein geistiges Abbild des Dings zu gelten hat, mögen auch immerhin diese Zeichen (die Gedanken) als „Aehnlichkeiten der Dinge“ bezeichnet werden. Von diesen durch die Dinge unwillkürlich in uns hervorgerufenen Zeichen (Gedanken) sind die Wörter (*voces*) oder Namen (*nomina*) als willkürliche Zeichen zu unterscheiden, welche nach Belieben dazu bestimmt werden, etwas zu bedeuten und anzuzeigen, was im Gemüthe vorgestellt oder gedacht wird, und welche darum eigentlich Zeichen von Zeichen sind, und zu diesen kommen dann wiederum die geschriebenen Zeichen der Schriftsprache hinzu. Die Logik hat es darum ausschliesslich mit Dingen zu

thun, welche Zeichen sind, und selbst die Frage, wie diese Zeichen entstehen und ob sie Seelenthätigkeiten oder etwas Anderes sind, gehört nicht in die Logik. Diese hat also zu betrachten: erstens die einfachsten Bestandtheile eines jeden Gedanken- oder Wörtercomplexes, d. h. die *„termini“* (Lehre vom Begriff), sodann die einfachsten Verbindungen derselben oder die *„propositiones“* (Lehre vom Urtheil) und endlich die Begründung dieser Verbindungen oder die *„argumentatio“* (Lehre vom Beweise), welche die Schlüsse, dann die Begriffsbestimmung und Beweise, ferner Gründe und Folgerungen, endlich Fehl- und Trugschlüsse behandelt. Die durch den unwillkürlichen Terminus (die Vorstellung oder den Gedanken) und durch den willkürlichen Terminus (das Wort) bezeichnete Sache selber kann ebensogut ausserhalb unsers Geistes (als äusseres Ding), wie im Geiste selbst (als innerer Vorgang oder Gemüthszustand) sein. Daher wird Occam's logische Grundlehre als „terministische Ansicht“ bezeichnet und gilt derselbe als das Haupt der „Terministen“, worunter die sogenannten Nominalisten verstanden werden. Unter den sogenannten „Universalien“ (Gemeinbegriffen) werden von Occam zunächst die fünf *Praedicabilia* des Porphyrios (Gattung, Art, Unterschied, Eigenthümliches und Zufälliges), sodann auch die Kategorien des Aristoteles verstanden, die er nicht als eine Eintheilung der Dinge, sondern nur als eine Eintheilung der Worte betrachtet wissen will. Er sieht in den Universalien nur Vorstellungszeichen oder solche Bestimmungen des Urtheils, denen durchaus nichts Dingliches ausserhalb unsers Denkens entspricht, die vielmehr lediglich Zustände oder Thätigkeiten unsers Denkens bezeichnen. Im Gegensatze zu den scholastischen „Realisten“ und insbesondere zu den Scotisten (Anhängern des Duns Scotus) wird als die allein richtige und auch ächt aristotelische Ansicht dies bezeichnet, dass die Universalien lediglich als unwillkürliche Denkacte in unserm Geiste sind, darum aber keineswegs blosse willkürliche Namen sind und dass demnach in dem Satze „der Mensch ist ein lachendes Wesen“ der Ausdruck „Mensch“ nicht für einen fingirten Allgemeinmenschen, sondern für die wirklichen einzelnen Menschen steht, die allein lachen können. In der Aussenwelt existirt schlechthin nur Einzelnes, welches auf unsere Sinnesthätigkeit einwirkt und den Intellect reizt, sodass derselbe den Gegenstand zuerst verworren und darauf deutlich erfasst. In Bezug auf die von den Scholastikern ebenfalls viel erörterte Frage nach dem Prinzip der Individualität denkt Occam an eine *materia particularis*, welche mit einer *forma particularis* in Verbindung tritt und setzt das Princip der Individualisirung lediglich darin, dass die Individuen sich durch sich selbst unterscheiden und durch sich selbst untereinander zusammentreffen, also denselben die Singularität unmittelbar und ohne allen anderweitigen Zusatz zukommt und die „Washeit“ (*quidditas*) das ganze aus Stoff und Form bestehende Wesen bedeutet. Da das abstractive Wissen nur auf der Grundlage des anschaulichen (intuitiven) Wissens möglich, schliesslich also alles menschliche Wissen sich auf äussere und innere Erfahrung stützt, so ist für den Menschen hienieden kein auf natürlichem Wege erworbenes anschauliches Wissen von Gott möglich und dessen Dasein kann weder auf kosmologischem, noch auf teleologischem, noch auf ontologischem Wege eigentlich bewiesen werden, obwohl das Dasein Gottes allerdings aus Vernunftgründen wahrscheinlich ist. Von der Theologie als einer eigentlichen Wissenschaft kann deshalb keine Rede sein; die Artikel des Glaubens können auf dem Standpunkt der natürlichen Vernunft nicht einmal Wahrscheinlichkeit beanspruchen; jede syllogistische Begründung und Formulirung derselben ist unzureichend oder widerspruchsvoll; es bleibt für dieselben allein der praktische Glaube übrig, und der Wille, das Unbeweisbare zu glauben, ist verdienstlich. Der Satz, dass etwas für den Theologen wahr sein könne, was für den Philosophen falsch sei (die Lehre*) von der zwiefachen Wahrheit) ist bei Occam durchgehende Ueberzeugung. In seinen theologischen Anschauungen hält er an der unbeschränkten Allmacht und Willkür oder dem grundlosen Belieben Gottes fest. Die Welt ist aus Nichts geschaffen und die Dinge sind gut, weil sie Gott wollte und wie er sie dachte. Gott kann Alles, was keinen logischen Widerspruch enthält und hätte darum ebensogut, wie die Natur des Menschen, auch die Natur des Esels oder Ochsen annehmen können. Uebrigens beseitigte Occam bei seinen gelegentlichen Erörterungen scholastischer Dogmen manchen hergebrachten Wust von spitzfindigen Unterscheidungen.

Der Nominalismus Occam's gewann rasch zahlreiche Anhänger, unter denen der Franziskaner Adam Goddam in Oxford, der Dominikaner Armand de Beauvoir (gest. 1340) und Robert Holkot, der Augustiner Gregor von Rimini (gest. 1358), besonders aber Johannes Buridan in Paris und Petrus de Alliaco, weiterhin Nicolaus von Autricuria, Johannes de Mericuria, Nicolaus von Clemange und die Deutschen Heinrich von Oyta, Heinrich von Hessen und Gabriel Biel als solche zu nennen sind, welche zugleich die sogenannte byzantinische Logik weiter ausgebildet und ihr den Uebergang in die neuere Zeit vermittelt haben.

*) Man vergleiche hierüber den Artikel „Mittelalterliche Philosophie, Seite 602a.

Nachdem im Jahr 1339 das Verbot ergangen war, an der Pariser Universität nach Occam's Lehrbüchern zu lesen, erfolgte 1340 die förmliche kirchliche Verwerfung des durch Occam erneuerten Nominalismus, welcher das eigentlich skeptische Prinzip gegenüber dem ganzen Autoritätsglauben des scholastischen Mittelalters war und durch dessen freimüthige Erneuerung Occam der einflussreichste Vorläufer seiner Landsleute Franz Bacon, Hobbes, John Locke und John Stuart Mill gewesen ist.

Wilhelm von Shyreswood (Guilelmus de Shyrwode) war zu Durham in den letzten Jahrzehnten des zwölften Jahrhunderts geboren, hatte in Oxford seine Studien gemacht, dann in Paris gelehrt und war 1249 als Kanzler in Lincoln gestorben. Schon einige Jahrzehnte vor Petrus Hispanus (gest. 1277) hat Shyreswood die logische „*Synopsis*“ des byzantinischen Logikers Michael Psellos aus dem Griechischen übersetzt und in ein lateinisches Schulbuch verwandelt, welches sich als Manuscript noch in Paris befindet (*Codex Sorbonnicus* 1797) und schon von Roger Baco hochgeschätzt war, aber durch das Ansehen, das der spätere Bearbeiter des Werkes von Psellos, Petrus Hispanus, als Papst im römischen Abendlande genoss allmälig aus dem Schulgebrauche des Mittelalters ebenso verdrängt wurde, wie die gleichfalls noch vor der Arbeit des Petrus Hispanus folgende lateinische Bearbeitung der „*Synopsis*“ des Psellos durch Shyreswood's jüngern Zeitgenossen Lambert von Auxerre.

Windischmann, Karl Joseph Hieronymus, war 1775 in Mainz geboren und gebildet, hatte in Würzburg Philosophie und Medicin, letztere nachher auch in Wien studirt und lebte zunächst einige Zeit als Hofmedicus in Aschaffenburg, wo er sich in Vorträgen und Schriften zugleich mit Philosophie beschäftigte. In seinen ersten Schriften „Begriff der Physik“ (1802) und „Ideen zur Physik“ (1805) schloss er sich an die Schelling'sche Naturphilosophie so streng an, dass ihm J. J. Wagner ein „äffisches Nachsprechen“ vorwarf. Die in seiner, dem grossen Meister Schelling gewidmeten Uebersetzung des platonischen Timaeus (1804) angedeuteten Gedanken über Zeit und Ewigkeit wurden in der Schrift „Von der Selbstvernichtung der Zeit und der Hoffnung auf Wiedergeburt; philosophische Gespräche“ (1807) weiter ausgeführt. Nachdem er in seinen „Untersuchungen über Astrologie, Alchemie und Magie“ (1813) die damals bei vielen Schellingianern, auch bei Schubert und Baader hervorgetretene Neigung für den magnetischen Somnambulismus kund gegeben hatte, wurde er 1818 als Professor der Medicin und Philosophie nach Bonn berufen, wo er der Mittelpunkt eines die Interessen des römischen Katholicismus pflegenden Kreises wurde. Dieser sein kirchlicher Standpunkt trat bereits in der Schrift „Etwas was der Heilkunst Noth thut“ (1824) hervor, worin er seinen Begriff von Philosophie mit den langathmigen Worten bestimmt: „Die Philosophie ist wesentlich Nichts anders, als das streng in Einem Zusammenhange fortschreitende Zusichselbstkommen, sowie nicht minder das auf eben diese Weise verfahrende Zusichselbstbringen und dann das Beisichselbstbeharren der im blos sinnlichen und fleischlichen Leben aussersichseienden und — wie es sich am Ziele findet — aussersichgekommenen und zu jenem Abgrunde des Lebens herabgesunkenen Vernunft, und zwar ein Zusichselbstkommen von ihren ersten dunkeln Anfängen im Gefühle und eingebornen Triebe nach der Wahrheit bis zum Lichte des reinen Gedankens und zur klaren und vollständigen Sicherstellung der Erkenntniss und des Willens.“ Seine zuerst als Beilage zu den berüchtigten „Abendstunden“ des Grafen De Maistre (1821) erschienenen „Kritische Bemerkungen über die Schicksale der Philosophie in der neuen Zeit und den Eintritt einer neuen Epoche in derselben“ kamen 1825 als selbständige Schrift heraus. Obwohl er in der Bekämpfung der Zeitphilosophie den katholischen Standpunkt herauskehrte, schloss er sich doch an die Formeln der Hegel'schen Philosophie so eng an, dass sich Hegel selbst darüber beklagte. Sein schon seit Jahren im Verkehr mit A. W. Schlegel vorbereitetes Hauptwerk „Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte“ kam während der Jahre 1827 bis 34 in vier Bänden heraus, welche aber nur die philosophischen Grundlagen im Morgenlande als erste Abtheilung des Ganzen enthielten und über die sinesische und indische Weisheit nicht hinauskamen. Er erblickt in den Bewegungen der Philosophie Nichts andres, als einen durch gehemmte Krisen oft unterbrochenen Heilungsprozess der gefallenen Menschheit, worin die Geschichte der sich dem Menschen im Fortschreiten der Intelligenz zu erkennen gebenden Wahrheit begriffen werde. Im Jahr 1836 gab Windischmann aus Friedrich Schlegel's Nachlasse dessen „Vorlesungen aus den Jahren 1804—6“ heraus und starb 1839.

Wolff, Christian (in seinen lateinischen Schriften Wolfius) war 1679 in Breslau geboren und der Sohn eines Lohgerbers. Nachdem er schon auf dem Maria-Magdalena-Gymnasium seiner Vaterstadt von seinen Lehrern auf die Schriften des Cartesius und auf die im Jahr 1689 erschienene „*Medicina mentis*“ von Tschirnhausen hingewiesen worden war, ging er 1699 mit dem Plane, Theologie zu studiren, nach Jena, wandte sich aber bald dem Studium der Philosophie und Mathematik zu und ging 1702 nach Leipzig, um dort Magister zu werden und

habilitirte sich mit einer lateinischen Abhandlung „über die allgemeine Philosophie nach mathematischer Methode abgefasst“, worin er sich im Wesentlichen auf dem Standpunkt des Cartesius bewegte. Neben seinen mathematischen und philosophischen Vorlesungen widmete er sich eifrig dem Studium der Leibniz'schen Schriften. Durch Leibniz empfohlen wurde er 1707 Professor der Mathematik in Halle, wo er neben mathematischen und physikalischen auch philosophische Vorlesungen hielt und eine umfassende literarische Thätigkeit begann. Es dauerte nicht lange, so widmete er sich der Philosophie ausschliesslich. Obwohl er darin keine selbständige Richtung einschlug und ohne Tiefe und Schöpferkraft war, so erwarb er sich doch um die Philosophie ein doppeltes Verdienst, indem er dieselbe einerseits deutsch reden liess, damit (wie er selbst später ausdrücklich sagt) auch Solche, die nicht studirt und lateinisch gelernt haben, ihn zu lesen im Stande seien, und indem er andererseits der Philosophie wiederum das ganze Gebiet des menschlichen Wissens zuführte und dieselbe als die beseelende Macht aller Wissenschaft behandelte. Die Philosophie galt ihm als die Wissenschaft des Möglichen, wie und warum oder inwiefern es möglich ist, und er suchte darum eine Gliederung der Wissenschaft zu finden, welche nicht blos alle Theile derselben umfasst, sondern diese auch in jener rein sachlichen Ordnung aufzustellen sucht, nach welcher naturgemäss das Nachfolgende stets aus dem Vorhergehenden entspringt und immer eins durch das andere erkannt wird. Darum konnte selbst Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner „Kritik der reinen Vernunft“ den „berühmten Wolff, den grössten unter allen dogmatischen Philosophen“ als den Urheber der strengen Methode rühmen, der zuerst das Beispiel genauer Forschung gab und durch dieses Beispiel der Urheber des Geistes der Gründlichkeit in Deutschland wurde. Im Jahr 1712 erschienen seine „Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem wichtigen Gebrauch in Erkenntniss der Wahrheit,“ d. h. seine Bearbeitung der Logik. Darauf folgte immer mit der gleichen Bezeichnung auf dem Titel als „vernünftige Gedanken“ die Bearbeitung der Metaphysik, der Naturlehre, der Moral, der Politik, nachdem er sich 1718 mit der Schrift „*Ratio praelectionum Wolffianarum in mathesi et philosophia universa*“ bereits im vollen Selbstgefühle seiner Bedeutung an die gelehrte Welt gewandt hatte. Die „vernünftigen Gedanken“ wurden fortgesetzt und handelten weiter in seinem metaphysischem Hauptwerke „von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt“ (1719), sodann „von der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit“ (1720), ferner „von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen, insonderheit dem gemeinen Wesen“ (1721), endlich „von den Wirkungen der Natur“ (1723) und „von den Absichten der natürlichen Dinge“ (1724). Wolff's deutscher Vortrag füllte seine Hörsäle. Obwohl breit und phantasielos, ist seine Sprache gegenüber der Sprachmengerei eines Thomasius und Leibniz rein, eindringlich, und leicht beweglich und er ist in der That in Begriffsbestimmung und Wortbildung der Schöpfer unserer philosophischen Sprache. Es dauerte jedoch nicht lange, so verleideten ihm Misshelligkeiten mit den hallischen Theologen seine Wirksamkeit. Als nun der Privatdocent Daniel Sträter veranlasst worden war, im Jahr 1723 mit einer Schrift gegen Wolff aufzutreten, welche den Titel führte: „Prüfung der vernünftigen Gedanken des Herrn Wolffes von Gott, der Welt und der Seele des Menschen und auch allen Dingen überhaupt, worinnen des Herrn Autoris Schlüsse examinirt, die Unrichtigkeit derselben gezeiget, dessen Irrthümer an den Tag gelegt und die metaphysischen, sowie ingleichen die damit verknüpften moralischen Wahrheiten in grösseres Licht gesetzt werden“; so brach damit der Kampf los, welcher Jahre lang zwischen Wolff und der theologischen Herrsch- und Verketzerungssucht tobte. Obwohl eine zur Prüfung von Wolff's Schriften niedergesetzte Commission zu Wolff's Gunsten entschieden hatte, so gelang es doch seinen Gegnern, den König Friedrich Wilhelm gegen Wolff der Art einzunehmen, dass derselbe durch königliche Cabinetsordre im November 1723 seiner „Profession“ gänzlich entsetzt und bedeutet wurde, binnen 48 Stunden die Stadt Halle und die preussischen Lande, bei Strafe des Stranges, zu verlassen. Noch an demselben Tage, da diese Cabinetsordre eintraf, verliess Wolff Halle und begab sich nach Marburg, wohin er kurz vor dieser Katastrophe einen Ruf erhalten hatte, den er damals abgelehnt hatte. Er wurde dort Professor. Aller Orten erklärten sich jedoch Theologen und theologische Facultäten gegen ihn. Auch die theologische Facultät protestirte gegen Wolff's Professur, aber der Landgraf gebot den Schreiern Ruhe, und so konnte Wolff im Bewusstsein seines durch die Verfolgung nur noch gesteigerten Ruhmes eine „Ausführliche Nachricht von seinen eignen Schriften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Weltweisheit herausgegeben“ (1726) vom Stapel laufen lassen. Im Jahr 1727 erschien ein neuer Cabinetsbefehl des erzürnten Königs von Preussen, worin alle metaphysische und moralischen Schriften Wolff's „bei lebenslänglicher Karrenstrafe“ in preussischen Landen verboten wurden. Inzwischen setzte Wolff während seiner siebenzehnjährigen

Wirksamkeit in Marburg seine schriftstellerische Thätigkeit in zahlreichen und dickleibigen Schriften fort, die er jetzt mit Rücksicht auf seinen europäischen Ruf in der allgemeinen Gelehrten- und Weltsprache veröffentlichte, die aber sachlich nichts Neues boten, sondern nur weitschweifige Wiederholungen des bereits in seinen deutschen Schriften Vorgetragenen enthalten. Ihre Titel sind: *Philosophia rationalis sive Logica* (1728); *Philosophia prima sive Ontologia* (1729); *Cosmologia generalis* (1731); *Psychologia empirica* (1732); *Psychologia rationalis* (1734); *Theologia rationalis* (1736); *Philosophia practica universalis* (1736). Dazu kamen noch sechs Bände „Gesammelte kleine Schriften" (1736—40). Im Jahr 1733 war Wolff Mitglied der Pariser Akademie geworden, und allmälig gestaltete sich am Berliner Hofe die Stimmung für Wolff günstiger. Eine im Jahr 1735 zur Prüfung der Schriften Wolff's eingesetzte Commission erklärte in ihrem Bericht an den König, dass in Wolff's Schriften Nichts gelehrt werde, was der natürlichen und geoffenbarten Religion nachtheilig wäre. Die Confiscation seiner Schriften wurde aufgehoben und Wolff durfte den zweiten Band seiner „*Philosophia practica universalis*" (1738) dem Könige dediciren, indem er demselben die Dedication zugleich in deutscher Uebersetzung überreichte. Den preussischen Candidaten des Predigtamtes wurde sogar jetzt das Studium der Wolff'schen Philosophie anbefohlen und Wolff erhielt sogar einen Ruf nach Frankfurt a. d. Oder, welchen er jedoch auf den Rath des frühern Cabinetsministers, Grafen von Manteuffel ablehnte. Friedrich II. wollte jedoch alsbald nach seinem Regierungsantritte (1740) durchaus den berühmten Wolff im Lande haben und liess ihn mit einem für damalige Zeiten glänzenden Gehalt als Professor, Vicekanzler und Geheimrath nach Halle zurückberufen. Sein Eingang war ein förmlicher Triumphzug; aber die akademische Wirksamkeit des Einundsechzigjährigen hatte nicht mehr den frühern glänzenden Erfolg. Er veröffentlichte in Halle noch die Schriften: *Jus naturae methodo scientifica pertractatum* (1740—48) in acht Bänden, deren wesentlichen Inhalt er selbst in einen Auszug brachte: „*Institutiones juris naturae*" (1750); ferner „*Jus gentium*" (1749) und „*Philosophia moralis*" (1750—53) in fünf Bänden. Obwohl er auch in den Reichsfreiherrnstand erhoben worden war, so wurde er doch des Restes seines Lebens nicht froh, da er zuletzt vor leeren Bänken in Halle lehrte, wo er 1754 starb.

In seinen philosophischen Lehren ist Wolff keineswegs, wie die durch seinen Schüler Bilfinger aufgebrachte Bezeichnung „Leibniz-Wolff'sche Philosophie" vermuthen lässt, durchweg nur den Spuren von Leibniz nachgegangen, so dass die Philosophie Wolff's nur als methodische Begründung und systematischer Aufbau der in den Schriften von Leibniz zerstreuten philosophischen Anschauungen zu gelten hätte. Gerade die eigenthümlichen Anschauungen von Leibniz, die Monadenlehre und der Gedanke der prästabilirten Harmonie sind bei Wolff erheblich modificirt worden, indem er die durchgängige innere Beseeltheit und Lebendigkeit der Körperwelt fallen lässt und denjenigen Monaden, welche nicht Seelen sind, keine Vorstellungen beigelegt wissen will, die vorherbestimmte Harmonie zwischen Körper und Seele des Menschen aber nur als eine zulässige Hypothese gelten lässt, welche jedoch die Möglichkeit der natürlichen Wechselwirkung zwischen Seele und Leib nicht ausschliessen soll. Wie sehr sich auch Wolff dagegen wehrte, als ihm einer seiner Gegner Eklekticismus vorwarf, so bleibt er doch nach dem Gehalt seines Philosophirens ein Eklektiker, welcher die Standpunkte und Grundgedanken der ihm vorausgegangenen Philosophen in ein geschlossenes System vereinigte. Vermittelst der Sinne (so lehrt er) erkennen wir, was in der uns umgebenden Welt ist und geschieht, während sich unser Geist zugleich der Veränderungen bewusst ist, welche in ihm selbst vorkommen. Die blosse Erkenntniss dessen, was ist und geschieht, ist die historische; die Erkenntniss des Grundes dagegen, warum etwas ist oder geschieht, ist die philosophische. Sie giebt den Grund dessen an, was ist oder sein kann, und so ist die Philosophie die Wissenschaft des Möglichen, sofern es sein kann, und die Grundlage aller philosophischen Erkenntniss ist der Satz, dass Alles, was ist oder geschieht, seinen Grund habe. Sofern aber nur die Erfahrung feststellt, worin das, was ist oder geschieht oder geschehen kann, seinen Grund hat, so ist zugleich die historische Erkenntniss die Grundlage der philosophischen. Mag aber immerhin die Philosophie ihre Fundamentalbegriffe aus der Erfahrung ableiten, so muss sie als Wissenschaft alle ihre Sätze oder Behauptungen demonstriren, d. h. aus sichern und unwandelbaren Grundsätzen oder Prinzipien durch gesetzmässige Folgerungen ableiten. Die Prinzipien selbst oder die Prämissen (Voraussetzungen) der Demonstrationen sind entweder 1) Definitionen oder identische Voraussetzungen, worin dem Subject und dem ihm beigelegten Prädicat ein und derselbe Begriff entspricht, oder 2) unbezweifelte Erfahrungen, d. h. die durch gleichmässige Beobachtung festgestellten Prädicate, welche einem Subject als dessen Attribute oder Modi zukommen; oder 3) Axiome und Postulate oder unbeweisbare theoretische und praktische Voraussetzungen, d. h. solche, deren Inhalt so beschaffen ist, dass unmittel-

bar mit dem Verständniss der gebrauchten Ausdrücke zugleich einleuchtet, ob das Prädicat dem Subject entspricht oder nicht; oder endlich 4) die schon bewiesenen Voraussetzungen, bei welchen bereits dargethan ist, dass sie aus sichern und unwandelbaren Prinzipien nothwendig folgen. Hiernach müssen auch die einzelnen Theile der Philosophie so geordnet werden, dass immer derjenige vorangeht, aus welchen der folgende seine Prinzipien ableitet oder entlehnt. Da sich in unserer Seele eine Erkenntnisskraft und eine Begehrungskraft findet, so trennt Wolff von der praktischen Philosophie die Metaphysik als theoretische Philosophie und lässt beiden in seinem Organismus der philosophischen Wissenschaften als Vorbereitung die **Logik** vorausgehen, deren bisherigen Bearbeitungen er den doppelten Mangel an eigentlicher, auf bestimmte Begriffe sich stützenden Evidenz und an gemeinnütziger Rücksicht auf die Bedürfnisse des Lebens vorwirft. Dabei nimmt er von Petrus Ramus und der Logik von Port Royal (siehe den Artikel „*Arnauld*") das Bestreben auf, die Logik vom scholastischen Wuste zu befreien und schliesst sich im Einzelnen an Leibniz und Tschirnhausen an und behandelt im theoretischen Theile der Logik die Lehre von den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, während der praktische Theil derselben das Kriterium der Wahrheit, die Grade der Gewissheit (Meinen, Glauben, Wissen), den Unterschied zwischen dem durch Beobachtung (*a posteriori*) und dem durch Vernunft (*a priori*) gefundenen Wissen und endlich den Nutzen der Logik für alle Lagen des Lebens erörtert. Nach den drei Hauptgegenständen des menschlichen Erkennens gliedert sich die **Metaphysik** in Kosmologie, Psychologie und Theologie; er lässt denselben aber eine Lehre vom Wesen überhaupt (Ontologie) als „erste Philosophie" oder „Grundwissenschaft" vorausgehen. In dieser Ontologie werden die Kategorien des Nichts und Etwas erörtert und dabei der Satz „aus Nichts wird Nichts" festgehalten, dann zu den Begriffen des Möglichen und Unmöglichen, des Bestimmten und Unbestimmten übergegangen und im Gegensatze zu Spinoza der Satz aufgestellt, dass nur das durchaus und allseitig Bestimmte ein Wirkliches und als solches ein Einzelwesen sei, womit das scholastische „Prinzip der Individuation" aufgenommen wird. In den Untersuchungen über Quantität und Maass werden die Grundlinien zu einer Philosophie der Mathematik und besonders der Arithmetik gegeben und dann zu den Kategorien der Qualität, der Ordnung, Wahrheit übergegangen und letztere als die Einheit des Mannichfaltigen oder Uebereinstimmung des Verschiedenen bestimmt. Die Einzelnen sind entweder absolut (d. h. aus und durch sich selbst) oder nur relativ nothwendig (d. h. von einem Andern bedingt), der Beschaffenheit nach aber entweder zusammengesetzte Wesen (d. h. mit Ausdehnung, Raum, Zeit, Bewegung, Gestalt, Entstehung aus Anderem und Uebergehen in Anderes behaftet) oder einfache Wesen d. h. wirkliche Einheiten (Monaden) oder metaphysische Punkte, die nicht einmal in Gedanken theilbar, unvergänglich, sich selbst gleich und Kraft, nämlich gehemmte Kraft, nur aber nicht (wie Leibniz lehrte) zugleich Vorstellungskraft sind. Die metaphysische Grundlage der Physik ist die **Kosmologie**, welche den Ursprung und die Eigenschaften aller Bestandtheile der Welt zu betrachten hat. Da im Zusammenhange und in der Verknüpfung aller endlichen Dinge alle Veränderungen durch Bewegung vermittelt sind, so ist die Welt eine aus Zusammensetzung und Bewegung bestehende Maschine und die Weltgesetze fallen mit den Gesetzen der Bewegung zusammen. Einfache Substanzen sind nur die Elemente des Körperlichen, während die Aggregate derselben ebenso, wie ihr Ausgedehntsein und ihre bewegende Kraft nur als Erscheinungen der Substanz gelten können. Erst aus historischer Kenntniss der Natur ist deren Wissenschaft möglich. Bis die Wissenschaft soweit ist, Alles mechanisch erklären zu können, dienen die physikalischen und teleologischen Erklärungen, letztere jedoch keineswegs als blosser Nothbefehl, sondern den in der Welt liegenden Absichten entsprechend. In der **Psychologie** wird von der Thatsache des Bewusstseins ausgegangen und aus dieser zunächst mit Cartesius die Existenz der Seele geschlossen, aus der Verbindung von Wahrnehmung und Bewusstsein aber die Einfachheit der Seele als eines denkenden Wesens gefolgert. Um aus der Vorstellungskraft der Seele alle Seelenvermögen als Modificationen der Vorstellungskraft abzuleiten, bedarf die „rationale Psychologie" die zu erklärenden Thatsachen der innern Beobachtung als den Stoff, welchen die „empirische Psychologie" liefert. Nach dem Leibniz'schen Gesichtspunkt dunkler und verworrener und klarer und deutlicher Vorstellungen werden Empfindung, Einbildungskraft, Phantasie (Dichtungsvermögen) und Gedächtniss dem untern, dagegen Aufmerksamkeit, Verstand und Vernunft dem obern Erkenntnissvermögen beigelegt. Im Bereiche der Sinnesempfindung zeigt die Uebereinstimmung der Seele mit dem Leibe weiter Nichts, als dass zwei Dinge zugleich geschehen, d. h. dass eine Veränderung in der Seele zu eben der Zeit vorgeht, da eine gewisse Veränderung im Leibe geschieht und dass gewisse Bewegungen im Leibe erfolgen, wenn die Seele die gleichen Bewegungen verlangt. Alle Bewegungen im Leibe würden sich auf eben die Art äussern,

wie jetzt geschieht, wenn gleich keine Seele zugegen wäre, indem die Seele durch ihre Kraft Nichts dazu beiträgt; nur würden wir uns dessen, was in unserm Leibe geschieht, nicht bewusst sein. Nur durch ihre eigenthümliche Kraft bringt die Seele die Empfindungen hervor und hat also die Bilder und Begriffe der körperlichen Dinge schon in sich selbst und wickelt sie nur gleichsam in einer mit dem Leibe zusammenstimmenden Ordnung heraus. Bei der Erörterung der Einbildungskraft wird der Versuch gemacht, die Verknüpfung und Vergesellschaftung der Vorstellungen auf bestimmte Gesetze zurückzuführen. Von der Vorstellungskraft ist die Begehrungskraft, vom Wissen das Wollen abhängig. Was von uns für ein Gut, d. h. für Etwas unsern Zustand vollkommener machendes angesehen wird, muss nothwendig gewollt, das Gegentheil nothwendig vermieden werden. Die Steigerung des niedern oder sinnlichen Begehrens ergiebt den Affect, das dem höhern Erkenntnissvermögen folgende Begehren ist der eigentliche Wille. Frei ist der Mensch insofern, als er erwählt, was ihm gefällt. Im letzten Theile der Metaphysik, der natürlichen oder rationalen Theologie wird der Inhalt der Leibniz'schen Theodicee nebst den herkömmlichen Beweisen für das Dasein Gottes wiederholt, eine Widerlegung des Spinozischen Gottesbegriffes hinzugefügt und die Unsterblichkeit der Seele als eine von blosser Unvergänglichkeit unterschiedene Fortdauer zu beweisen versucht. Mit einer Erklärung der Mysterien des Glaubens hat die natürliche Theologie Nichts zu schaffen. Die Philosophie darf den Hauptsätzen der Religion nicht widersprechen, muss aber das Recht haben, Meinungen, dabei der Grund der Religion besteht und darin die Gottesgelehrten selbst nicht mit einander einig sind, unbefangen zu prüfen. Ebenso freilich wird sie die rechten Waffen an die Hand geben, damit die Atheisterei und Profanität, die abgeschmackte Freidenkerei der Engelländer und der einreissende Deismus, Materialismus und Skepticismus der Franzosen bestritten werden kann. Handelt die Philosophie nur von Gott, soweit man ihn aus Gründen der Vernunft erkennt, so ist es genug, dass dasjenige, was hier von Gott erwiesen ist, auch in seinem Worte steht und solchergestalt das Uebrige, was dort weiter zu finden ist, dem nicht zu wider sein kann, was durch Vernunft erwiesen ist. Also wird die Weltweisheit ein Wegweiser zu der Schrift und zeugt durch ihre Unvollkommenheit von der Hoheit der Schrift. Man muss nicht Alles auf eine demonstrativistische Art aus der Vernunft ausmachen. Es ist für die geoffenbarte Religion genug, wenn die Vernunft Nichts behauptet, was ihr entgegen ist. Wie viel sind Dinge, die auf den blossen Glauben ankommen und davon die Vernunft schweiget. Desswegen aber kann man nicht sagen, dass sie nach ihr müssten geläugnet werden. In der praktischen Philosophie wird die Vernunft zum alleinigen Erkenntnissprinzip aller Regeln für unser Wollen gemacht und als höchstes Gesetz die Regel aufgestellt: Suche dich immer vollkommener zu machen! In der Billigung unserer Handlungen durch das Gewissen, d. h. durch die Vernunft, besteht die Glückseligkeit. Alles sittliche Handeln muss sich aus der menschlichen Natur ableiten lassen, ebenso die Begriffe von Freiheit, Zurechnung, moralischem Werth der Handlungen, und hiernach werden die Pflichten der Menschen gegen sich selbst, gegen die Nebenmenschen und gegen Gott abgehandelt. Zu erstern gehört auch die Pflicht, seinen Verstand richtig zu gebrauchen, richtige Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu bilden. Im Naturrecht wird von Wolff auch untersucht, ob lautes Schmatzen beim Essen erlaubt sei.

Wolff war der erste deutsche Philosoph, welcher eine Schule gründete. Derselbe C. G. Ludovici, welcher eine „Sammlung und Auszüge der sämmtlichen Streitschriften wegen der Wolff'schen Philosophie" (1737) in zwei Bänden veröffentlichte, hat in seinem „Entwurf einer Historie der Wolff'schen Philosophie" (1735, in 2. Auflage 1737, in drei Bänden) nicht weniger als 107 schriftstellernde Wolffianer aus dieser Zeit aufgeführt. Neben Solchen, welche sich mit dem Wiederholen und Breittreten der Wolff'schen Lehren begnügten, fand sich auch eine grosse Anzahl von Gelehrten, welche die Behandlungsweise Wolff's auf die einzelnen Fachwissenschaften übertrugen. Unter den eigentlichen Philosophen sind als Anhänger Wolff's besonders hervorzuheben Thümmig (gest. 1728), Bilfinger (gest. 1750) und der Aesthetiker A. G. Baumgarten (gest. 1762). Unter den Gegnern Wolff's sind hervorzuheben: J. Franz Budde (gest. 1729), A. Rüdiger (gest. 1731) J. P. de Crousaz (gest. 1748), Crusius (gest. 1776) und Darjes (gest. 1762). Uebrigens waren es nicht minder Gegner, wie Anhänger der Wolff'schen Philosophie, welche daran arbeiteten, die Philosophie in ihrer Gestalt als Eklekticismus in das allgemeine Bewusstsein einzuführen und jene eklektische Popularphilosophie zu befördern, auf deren Grund und Boden sich in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts die deutsche Aufklärung erhob. J. Chr. Gottsched's „erste Gründe der gesammten Weltweisheit" (1733, in 7. Auflage 1777) waren ganz im Sinne der Wolff'schen Philosophie verfasst und wurden aller Orten verbreitet und zu grösserer Bequemlichkeit vornehmer Gönner auch in's Französische übersetzt. In Berlin hielt Professor Formey (gest. 1797) franzö-

sische Vorträge über die Wolff'sche Philosophie und schrieb für Solche, denen selbst Gottsched's „erste Gründe" noch zu gründlich waren, ein noch leichter zu fassendes Handbuch „*La belle Wolffienne.*" Und schon 1740 konnte der berüchtigte Freidenker J. Chr. Edelmann schreiben: „Wer weiss nicht, dass die Wolff'sche Philosophie gegenwärtig die *à la mode*-Philosophie ist, die schier unter allen Gelehrten, ja sogar unter dem weiblichen Geschlechte dergestalt beliebt worden, dass ich fast glauben sollte, es sei eine wirkliche Lykanthropie (Wolffsmenschheit) unter diesen schwachen Werkzeugen eingerissen. Denn wo an manchen Orten zwei oder drei versammelt sind, da ist der liebe Gott Wolff gewiss auch mitten unter ihnen."

F. W. Kluge, Christian von Wolff, der Philosoph (1831).

Wollaston, William, war 1659 in der Grafschaft Strafford geboren und lehrte als Mitglied der anglikanischen Kirche eine Zeit lang an der öffentlichen Schule zu Birmingham, zog sich aber im Besitz einer reichen Erbschaft 1688 nach London zurück, wo er 1724 starb, nachdem er kurz vor seinem Tode die Schrift „*The religion of nature delineatad*" (1724) veröffentlicht hatte, welche in französischer Uebersetzung (*Ebauche de la religion naturelle*) 1726 erschien. Vielfach und oft bis auf's Wort mit Clarke übereinstimmend, läugnet er mit Locke alle angeborenen praktischen Grundsätze und findet das grosse Gesetz der natürlichen Religion darin, dass sich jedes intelligente, thätige und freie Wesen so betragen solle, dass es durch seine Thätigkeit keiner Wahrheit widerspricht oder dass es jedes Ding als das, was es ist, behandelt. Diejenige Handlung ist gut, welche der Natur des Gegenstandes angemessen ist, diese aber ist keine andere als die Bestimmung des Gegenstandes, die ihm von Gott gegeben ist. Darum ist jede schlechte Handlung eine Lüge, und einen Vertrag verletzen heisst, denselben in der That läugnen. Mit dem sittlichen Ziele der Wahrheit fällt auch das der Glückseligkeit zusammen, welche Nichts anders als diejenige Summe wahrer Lust ist, die aus dem Ueberschusse der Lust über den Schmerz entsteht. Ein Wesen ist um so glücklicher zu nennen, je mehr seine Lust wahr ist und es nicht mehr dafür bezahlt, als sie werth ist. Ohne Widerspruch mit sich selbst kann ein vernünftiges Wesen kein Gefallen an einer unvernünftigen Lust finden; daher macht den Menschen nur das glücklich, was der Vernunft entspricht. Der Weg zur Glückseligkeit und die Ausübung der Wahrheit gehen also in einander über, und es ist darum Pflicht jedes Wesens, aufrichtig nach der Ausübung der Vernunft zu streben.

Wray, John, siehe Ray, John.

Wyttenbach, Daniel, war 1746 in Bern geboren, wurde 1771 Professor der Philosophie am Athenäum (Remonstranten-Gymnasium) zu Amsterdam, 1799 Professor der Beredsamkeit und schönen Wissenschaften in Leyden und starb 1820 zu Oegsgeest. Von seinen philologischen und literargeschichtlichen Arbeiten abgesehen, die hauptsächlich seinen gelehrten Ruf begründeten, hat er seit 1779 auch eine Anzahl philosophiegeschichtlicher Abhandlungen, sowie eine „*Logica*" und eine „*Metaphysica*" veröffentlicht, welche er in seine „*Opuscula varii argumenti*" (1821, in zwei Bänden) aufnahm. Mit seinen philosophischen Anschauungen in der Leibniz-Wolff'schen Schule wurzelnd, hat er deren Grundlehren mit humanistischer Eleganz darzustellen verstanden. Daneben aber hat er in seiner preisgekrönten Schrift „*Disputatio de unitate Dei*" (1780) gegen die bereits im Jahr 1763 erschienene Schrift Kant's „Einzig möglicher Beweis vom Dasein Gottes", den Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft" (1781) selbst preisgab, vom Leibniz-Wolff'schen Standpunkt aus eine Polemik eröffnet. Als später Paul van Hemert sein „Magazin für kritische Wissbegierde" (1799) als Organ für die Verbreitung der kritischen Philosophie in Holland begründet hatte, liess er sich im zwölften Bande seiner „*Bibliotheca critica*" (1807) zu einer heftigen Polemik gegen den von ihm mit dem Namen „*Horrearius*" (Magazinverwalter) bezeichneten van Hemert herbei, worin er zugleich gegen das „ansteckende Fieber" des Kantianismus und die aus täuschenden Nebeln geborne kentaurische Transscendentalphilosophie losschlägt. Dabei hat er jedoch gegen einzelne Punkte der Lehre Kant's sachlich begründete Einwände erhoben, welche zum Theil noch jetzt Gegenstände der Controverse sind, wie namentlich Kant's Auffassung von Raum und Zeit als reine Formen der Anschauung, Kant's Lehre vom Ding an sich und die Rolle und Herkunft der reinen Verstandesbegriffe Kant's. Zugleich findet es Wyttenbach in Uebereinstimmung mit Kant's sämmtlichen Gegnern völlig ungehörig, dass die praktische Vernunft über das Gebiet des Praktischen hinausgreife und in Bezug auf Gott, Freiheit und Unsterblichkeit eine theoretische Position gewinnen wolle, um Gott als „*Deus ex machina*" wieder auf die Bühne zu bringen.

K. von Prantl, Daniel Wyttenbach als Gegner Kant's (In den Münchener Sitzungsberichten, philosophisch-philologische Klasse, 1877, S. 264—286.)

X.

Xanthos, Sohn des Skeptikers Timon, wird als Arzt genannt, der in seinen Anschauungen und Grundsätzen der Lehre seines Vaters gefolgt sei.

Xenarchos aus Seleukia in Kilikien lebte als Peripatetiker am Schlusse des letzten vorchristlichen und am Anfang des ersten christlichen Jahrhunderts zuerst in seiner Vaterstadt, dann in Alexandria und in Athen, zuletzt in Rom, wo er Lehrer des Geographen Strabo war. Er wird bei den Neuplatonikern Julian dem Abtrünnigen, Damaskios und Simplikios mit einer Schrift gegen die aristotelische Lehre vom Aether erwähnt.

Xenokratês war 396 vor Chr. zu Chalkêdôn in Bithynien geboren und als Jüngling nach Athen gekommen, wo er Platon hörte und später fünfundzwanzig Jahre lang der Nachfolger des Speusippos im Lehramt in der Akademie bis zu seinem Tode (314 vor Chr.) gewesen ist. Von seinen zahlreichen Schriften über verschiedene Theile der Philosophie, deren Titel uns Diogenes Laërtios aufbewahrt hat, ist Nichts erhalten. Nach den Berichten der Alten unterschied Xenokrates in der Erkenntnisslehre die Stufen der Vorstellung, welche den Himmel zum Gegenstande habe, der Wahrnehmung, deren Gegenstand die Dinge innerhalb des Himmels (das Sinnliche) seien, und das Denken, welches das ausser dem Himmel Seiende (das Intelligible) zum Gegenstand habe. Während in der Vorstellung Wahres und Falsches vorhanden sei, enthalte die sinnliche Wahrnehmung einen höhern Grad von Wahrheit und nur das Denken gewähre ein eigentliches Wissen. Mit Platon und den Orphikern unterschied er zwischen Göttern und Dämonen und legte nicht bloss dem Himmel und den Gestirnen göttliche Natur bei, sondern erkannte auch in den Elementen göttliche Kräfte, die er nach dem Vorgange des Sophisten Prodikos mit Götternamen bezeichnete. Den durch Empedokles festgestellten Elementen fügte er mit Philolaos den Aether als fünftes Element bei. In seinen metaphysischen Anschauungen stellte er eine phythagoräische Zahlenlehre auf und fasste Einheit und Zweiheit als die Urgründe der Dinge. Auch die Seele erklärte er im Anschluss an den platonischen Timaios für eine sich selbst bewegende Zahl. In die uns angemessene Tugend, als das höchste Gut, und die ihr dienende Macht, uns von den Banden der Sinne zu befreien, setzte er die Glückseligkeit.

Xenophanês war um 570 zu Kolophon in Jonien geboren, in seinem 25. Lebensjahre aus seiner Heimath nach Grossgriechenland geflüchtet, wo er sich besonders in Zankle (dem heutigen Messina) und in Catana (jetzt Catanea) auf der Insel Sicilien aufhielt. Er soll zwei tausend Verse über die durch ausgewanderte Phokäer bewerkstelligte Gründung von Eleia (Elea, Hyela, Velia) am tarentinischen Meerbusen gedichtet haben, obwohl von den Alten nirgends erwähnt wird, dass er selbst in Elea gelebt habe. Durch den öffentlichen Vortrag seiner Gedichte erwarb er sich seinen Lebensunterhalt. Ausserdem verfasste er in heroischem Versmaass Elegien, und ein Lehrgedicht „über die Natur“, was der damals gewöhnliche Titel philosophischer Schriften war. Er verbrachte seine letzten Lebensjahre in dürftigen Verhältnissen am Hofe des Tyrannen Hieron in Syrakus und starb um 466 vor Chr. Die wenigen Bruckstücke, die aus seiner philosophischen Schrift erhalten sind, bilden neben den Nachrichten des Aristoteles, welcher ihn als den Stifter der eleatischen Philosophie bezeichnet, die einzig zuverlässige Quelle zur Kenntniss seiner Philosophie, während jüngere Berichterstatter seine und seiner Nachfolger Ansichten vielfach mit einander vermengt und seinem philosophischen Standpunkt einen entwickeltern Ausdruck geliehen haben, als demselben ursprünglich zukommt. Er war noch mehr ein theologisirender Philosoph, der seine religiös-sittliche Welt- und Lebensansicht in poetischer Form vortrug, während seine Grundschauung vom Einen, welches zugleich das All sei, von den Eleaten Parmenides und Zenon weiter entwickelt und polemisch-dialektisch vertreten wurde. Indem er gegen das von Homer und Hesiod über die Götter Vorgetragene polemisirt, bildete die Idee der Einheit des göttlichen Wesens den Ausgangspunkt seiner Lehre. Das Eine, welches Gott ist, nennt er ungetheilt und ganz, ein Wesen, das weder begrenzt, noch unbegrenzt, weder bewegt, noch unbewegt sei, aber durch seinen Verstand Alles beherrsche. Weil nun Gott nach allen Seiten hin sich selbst gleich sei, legte ihm Xenophanês eine kugelähnliche Gestalt bei und bestimmte das Eine, welches das All sei, als Sphäre. Ausser dieser Grundanschauung werden noch Sätze physikalischen Inhalts von ihm überliefert, welche als einzelne Naturbeobachtungen und Hypothesen vielfach mit den Lehren der jonischen Naturphilosophen sich berühren.

Fr. Kern, über Xenophanês von Kolophon und Beitrag zur Darstellung der Philosopheme desselben (zwei Gymnasialprogramme aus Danzig und Stettin) 1871 und 74.

Xenophilos aus Chalkis in Thrakien wird bei Diogenes Laërtios als ein Schüler des Pythagoräers Philolaos genannt.

Z.

Zabarella, Jacob, war 1532 zu Padua geboren, hatte sich dort dem Studium der klassischen Literatur gewidmet, daneben unter Bernadinus Tomitanus Philosophie studirt und war 1564 dessen Nachfolger als Professor der Logik und aristotelischen Philosophie in Padua geworden, wo er 1589 starb. In seinen Auslegungsschriften zu des Aristoteles Büchern über Physik und von der Seele folgt er meistens dem Averroës, stand jedoch in der psychologischen Auffassung im Wesentlichen auf Seiten der Alexandristen, d. h. der Anhänger des Alexander von Aphrodisias, wurde aber von Franz Piccolomini bekämpft. Ausser den Commentaren zu Aristoteles hat er eine Anzahl philosophischer Abhandlungen logischen und metaphysischen Inhalts verfasst, welche als „*Opera philosophica Jacobi Zabarella*“ von J. J. Havenreuter (1623) herausgegeben wurden. Seine Grundanschauungen sind folgende: In unserm Geist ist die natürliche Erkenntniss des Einzelnen begründet; da diese aber nur eine verworrene Erkenntniss ist, so baut sich daraus der Intellect eine nach Regeln bestimmte Erkenntniss des Allgemeinen auf, welche in der Logik ihr Werkzeug hat, das die Fortsetzung und Ergänzung der Grammatik ist und für alle Wissenschaften die rechte Methode für die Erforschung der Wahrheit darbietet. Was existirt, ist stets ein Einzelnes, welches nur vermöge seiner Form existirt, welche dadurch, dass sie die thätige Existenz des Dings bedingt und begründet, das Prinzip der Individuation der Materie ist. Aus der Einen und ewigen Bewegung in der Welt folgt zugleich, dass sie von Einem, ewigen, von aller Materie getrennten Beweger hervorgebracht ist. Diesen Beweis hat die Naturphilosophie zu liefern, indem sie die weitere Bestimmung der Natur des ersten Bewegers als reiner Intelligenz der Metaphysik überlässt. Die menschliche Seele ist in ihrer dreifachen Gliederung als vegetative, sensitive und intellective die substantielle Form des Leibes und durch ihre Kräfte das bewegende Prinzip desselben. Unabhängig von jedem körperlichen Organ, jedoch als leidender Verstand keineswegs in allen Menschen der Zahl nach nur Einer, ist der thätige Intellect seiner Natur nach unvergänglich und durch göttliche Erleuchtung vervollkommnungsfähig der unsterbliche Theil der Seele.

Zacharias von Mitylene (auf Lesbos), wo er um das Jahr 536 Bischof war, hatte in Alexandrien unter Ammonios, dem Sohne Hermeias, Philosophie und in Berytos Rechtsgelehrsamkeit studirt und später seine christlich-platonischen Anschauungen in einem Dialog unter dem Titel „Ammonios“ dargelegt, worin er im Wesentlichen in die Fusstapfen der von Aeneas Gaza in dem Dialog „Theophrastos“ dargelegten Ansichten trat und namentlich die Lehre von der Ewigkeit der Welt bekämpfte. Auch eine theologische Streitschrift über die zwei Grundprincipien der Manichäer“ ist noch von ihm erhalten.

Zanardi, Michael (lateinisch Zanardus) war 1570 zu Orgnano im Gebiete von Bergamo geboren und hiess ursprünglich Paul, welchen Namen er beim Eintritt in den Dominikanerorden in Michael verwandelte. Er hatte zu Bologna seine Studien gemacht, dann in Mailand, Cremona, Verona, und Venedig Theologie und Philosophie gelehrt und starb 1642 in Mailand. Als Peripatetiker zeigt er sich in seinen Commentaren zu den logischen, metaphysischen, physikalischen und psychologischen Büchern des Aristoteles; als eifrigen Thomisten in seinen Commentar zu Thomas von Aquino. Ausserdem hat er seine aristotelisch-thomistischen Anschauungen in selbständigen Schriften dargelegt, welche unter folgenden Titeln erschienen sind: *Disputationes de triplici universo coelesti, elementari et mixto parvo, scilicet homine* (1619); *Directorium theologorum ac confessorum ad summam fere omnium casuum conscientiae* (1612 und 1614 in 3 Bänden). Auch Ungedrucktes liegt von ihm noch in italienischen Bibliotheken.

Zênôn aus Elea war in der am tarentinischen Meerbusen gelegenen grossgriechischen Stadt Elea im Anfange des fünften vorchristlichen Jahrhunderts geboren und dort ein Schüler des Eleaten Parmenides geworden, der ihn als Sohn adoptirte. Er kam in seinem vierzigsten Jahre mit einer Schrift „über die Natur“ nach Athen, lebte aber ausserdem fortwährend in seiner Vaterstadt Elea, wo er sich als patriotischer Staatsmann auszeichnete. In seinen späteren Lebensjahren soll er, nach der Erzählung des Diogenes Laërtius, beabsichtigt haben den Tyrannen seiner Vaterstadt zu stürzen, war jedoch ergriffen und peinlich verhört worden. Als der Tyrann die Mitwisser seines Anschlages von ihm erfahren wollte, nannte er ihm dessen Freunde und auf die Frage, ob er ausserdem Niemanden zu bezeichnen habe, sprach Zênôn: Du selber, Staatsverbrecher! Darauf habe er sich (erzählt Diogenes weiter) die Zunge abgebissen und sie dem Tyrannen in's Gesicht gespieen, welcher dann von seinen Mitbürgern gesteinigt worden sei. Aristoteles nannte den Zênôn den Erfinder der Dialektik. Zugleich wird er als der Erste bezeichnet, der sich in seinen Schriften der Prosa und dialogischen Form bediente. Hatte sein eleatischer Vorgänger das Sein und den Schein noch unklar neben

einander stehen lassen, so trieb Zênôn diesen Gegensatz auf die Spitze. Vom Sein ausgehend erklärte er die Vielheit und Mannigfaltigkeit in der Welt als das Reich des Scheins und der wesenlosen Vorstellung. In dialektischer Beziehung wird er als hauptsächlicher Urheber der sogenannten eleatischen Tropen (Wendungen) gerühmt, wodurch er die Begriffe des Vielen, des Werdens, der Bewegung in blossen Schein aufzulösen suchte. Seine in dieser Beziehung vorgeführten Schlüsse beruhen allesammt auf der Unvollziehbarkeit des Begriffs der Unendlichkeit. Die Meinung, dass es eine Vielheit von Einzeldingen gebe, bestritt er damit, dass er geltend machte, wenn das Seiende Vieles wäre, müsste es nothwendig entgegengesetzte Bestimmungen haben, würde aber dadurch sich selbst aufheben. Wenn Vieles wirklich wäre, müsste es auch begrenzt sein und die seienden Vielen müssten zugleich unendlich sein (unendlich gross und unendlich klein). Die sophistischen Beweisgründe, womit er die Wirklichkeit der Bewegung bestritt, sind folgende: Zunächst kann die Bewegung keinen Anfang haben, weil der Körper nicht an einen andern Ort gelangen kann, ohne zuvor eine unbegrenzte Zahl von Zwischenorten durchlaufen zu haben. Sodann kann der Schnellläufer Achilleus' die Schildkröte nicht einholen, weil dieselbe immer, so oft er an ihrem bisherigen Orte angelangt ist, diesen schon wieder verlassen hat. Drittens ruht der sich bewegende Pfeil, weil er in jedem Moment nur an einem Orte ist. Endlich ist der halbe Zeitabschnitt gleich dem ganzen; denn der nämliche Punkt durchläuft mit der nämlichen Geschwindigkeit einen gleichen Weg, das eine Mal im halben, das andere Mal im ganzen Zeitabschnitte. Die Bewegung hat also (so wird gefolgert) kein Sein, sondern hebt sich immer in's Unendliche auf; im Jetzt bewegt sich Nichts, im Jetzt ruht die Bewegung. Diogenes von Sinope verstand den Sinn der Beweise des Zênôn gegen die Wirklichkeit die Bewegung falsch und glaubte sie dadurch wiederlegen zu können, dass er schweigend aufstand und ging. Eine ähnliche Beweisführung richtet Zênôn gegen den Begriff des Werdens, indem er hervorhob, wenn etwas werde, müsse es entweder aus einem ihm Gleichen oder aus einem ihm Ungleichen werden, was Beides unmöglich sei. Endlich greift er auch den Begriff des Raumes an, indem er so argumentirt: Wenn alles, was ist, an einem Orte ist, so muss auch dieser, um zu existiren, an einem Orte und dieser wieder an einem dritten existiren und so fort bis in's Unendliche; da dies nun unmöglich ist, so ist es mit der sinnlichen Raumvorstellung Nichts.

L. Wellmann, Zênôn's Beweise gegen die Bewegung und ihre Wiederlegung (Gymnasialprogramm aus Frankfurt a. d. Oder) 1870.

Zênôn war um 340 vor Chr. in Kittion (Cittium) auf der Insel Cypern geboren und hatte als der Sohn eines Kaufmanns in seiner Jugend den Purpurhandel seines Vaters zwischen Athen und Phönizien betrieben. Als er jedoch durch einen Schiffbruch Hab' und Gut verloren hatte, beschloss er, sich der Philosophie zu widmen und wandte sich nach Athen, wo es an Philosophen nicht fehlte. Zuerst wurde er ein Schüler des Kynikers Kratês aus Theben. Als er die kynische Weisheit satt hatte, wandte er sich zur megarischen Schule und machte sich mit Stilpon's dialektisch-sophistischen Kunststücken bekannt. Nach einiger Zeit verliess er auch den dürren Weisheitsbaum des Megarikers und versuchte sein Heil in der Akademie bei Platon's Schüler Polemon. Zwanzig Jahre waren mit solcher Wanderung aus einer sokratischen Schule in die andere vergangen und Zênôn hatte sich mit ächt phönizischem Krämersinne, wie sein Lehrer Polemon über ihn spöttelte, überallher das Brauchbare angeeignet, bis er endlich den von Polemon gelernten Grundsatz eines der Natur gemässen Lebens für vollgewichtig hielt, um darauf eine eigne philosophische Schule zu gründen. Er wanderte darum aus den schattigen Platanen der Akademie nach der mit Gemälden Polygnot's geschmückten Säulenhalle, die den Namen der „Stoa Poikile“ (bunte Halle) führte, und von dieser Halle erhielten seine Schüler den Namen Stoiker. Er wird als ein Muster von Sittenstrenge, Selbstüberwindung und Entsagung gerühmt. Letztere freilich auch auf den Geschlechtsgenuss auszudehnen, dies lag weder in der Natur des gebornen Phöniziers, noch in der Sitte der Hellenen; der Sinnengenuss galt ihm als etwas sittlich Gleichgültiges; die zweideutige griechische Knabenliebe stand ihm auf gleicher Stufe mit der Frauenliebe, und lieber noch, als mit Frauen, hat der Stifter der Stoa mit schönen Knaben verkehrt. Ein junger Athener Chremonides wird als sein Geliebter genannt, und die späteren Stoiker mussten öfter den Vorwurf hören, dass sie in diesem Punkte dem Beispiele ihres Stifters allzutreu gefolgt seien. Dass die Weiber den Weisen als Brüdern gemeinsam seien, hat der unverheirathet gebliebene Zênôn unverhohlen in einer Schrift über das Gemeinwesen gelehrt. Mochten die attischen Komiker über seinen ärmlichen Aufzug, seine hündische Lebensweise und seine Bettlerphilosophie spotten, so durfte er sich damit trösten, dass der macedonische König Antigonos Gonatas ein Verehrer von ihm war, ihn oft besuchte und seine Vorträge hörte. Nachdem er 58 Jahre lang, über sein neunzigstes Jahr hinaus, in der Stoa gelehrt hatte, erhängte er sich, weil er einen Finger zerbrochen hatte, und gab damit seiner und seiner Schule Lehre, dass der freiwillige

Ausgang aus dem Leben erlaubt sei, das Siegel. Die Athener liessen ihm nach seinem Tode zwei Ehrensäulen errichten, deren eine in seiner Vaterstadt Kittion später Cato von Utica bei der Eroberung von Cypern allein mit der Zerstörung verschonte, um damit das Andenken des Mannes zu ehren, zu dessen Ansicht vom Selbstmorde sich der nachmalige „Blutzeuge von Utica" selber bekannte. Aus den von Zenon verfassten Schriften sind uns nur wenige Bruchstücke überliefert worden. Es soll unter Anderm über alle Theile der homerischen Gedichte Auslegungen verfasst und auch die hesiodeischen Mythen gedeutet haben. Er meinte in dem Einbildungsdenken des Volksglaubens einen Kern von Vernunft dadurch retten zu können, dass er die Götter als Versinnbildlichungen von Naturkräften und Naturwirkungen auffasste und mittelst solcher allegorischen Umdeutungen schliesslich dahin kam, das Göttliche als allgemeine Weltseele zu fassen, die den Samen der Vernunft allem Erscheinenden mittheile und der man keine Tempel zu bauen nöthig habe. Die Welt, so lehrte er weiter, könne nicht die beste und vollkommenste sein, wenn nicht Vernunft in ihr wäre; sie könne keine mit Bewusstsein begabte Wesen in sich schliessen, wenn sie selbst ohne Bewusstsein wäre, und sie könne keine beseelten und vernünftigen Wesen hervorbringen, wenn sie nicht selber beseelt und vernünftig wäre. Als Sitz der weltbeherrschenden vernünftigen Kraft aber, die er sich als von feuriger Natur vorstellte, galt ihm der Himmel und die allbeseelende Lebensluft als die Erscheinung und Aeusserung dieser Weltseele. Auch die Menschenseele ist feuriger Natur. Die Vorstellung (Phantasie) erklärt er als einen Eindruck in die Seele; die blosse Wahrnehmung des Einzelnen ist noch kein Denken; er vergleicht sie vielmehr mit den ausgestreckten Fingern, die Zustimmung des Urtheils mit der geschlossenen Hand, den Begriff mit der Faust und die Wissenschaft mit dem Zusammendrücken der einen Faust auf die andere. In die Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst setzt Zenon das naturgemässe Leben und erblickt in der Einsicht die gemeinsame Wurzel der Tugend. Der Affect oder die Leidenschaft ist der das rechte Maass überschreitende Trieb. Die vier Hauptarten des Affects (Lust, Begierde, Bekümmerniss, Furcht) entspringen aus falschen Vorstellungen über Güter und Uebel.

W. Weigoldt, Zeno von Cittium und seine Lehre. 1872.

E. Wellmann, die Philosophie des Stoikers Zenon. 1873.

Zênôn aus Sidon war ein Schüler des Megarikers Diodôros Kronos und schloss sich nachmals an den Stifter der stoischen Schule an. Ein andrer Sidonier Zênôn war in der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts ein Schüler des Epikureers Apollodôros und einer der Schulhäupter in Athên, wo ihn Cicero hörte. Er schmähte nicht blos auf seine philosophischen Zeitgenossen, sondern entblödete sich sogar nicht, den Sokrates den „attischen Possenreisser" zu nennen. Als ein jüngerer Stoiker wird Zênôn aus Tarsos in Phönizien genannt, welcher Schüler des Chrysippos und dessen Nachfolger im Lehramte in der Stoa war und wenige Bücher, aber viele Schüler hinterlassen haben soll. Von seinen Ansichten wird nur gemeldet, dass er die stoische Lehre vom Weltuntergange durch Feuer für eine unerweisliche Annahme erklärt habe.

Zênodotos, ein alexandrinischer Grammatiker, wird als Schüler des Stoikers Diogenes von Seleukia genannt. Ein anderer Zênodotos wird als Schüler des Neuplatonikers Isidôros in Athen genannt, wo Damaskios seinen Unterricht genoss.

Zimara, Marcus Antonius, war 1460 zu Galatina bei Otranto geboren, hatte zu Padua Medicin studirt und dort seit 1507 Logik, dann in Rom peripatetische Philosophie gelehrt. Später (seit 1522) lebte er als Gesandter in Neapel, wo er auch Theologie lehrte, wurde aber 1525 nach Padua zurückgerufen, wo er 1532 starb. Während er als Mediciner die Lehren des Aristoteles und der arabischen Aerzte mit astrologisch - magisch - alchimistischen Anschauungen in seinem Werke „*Antrum magicorum*" (1625 gedruckt) verquickt hat, machte er sich durch Erläuterung des Textes des Aristoteles als averroistischer Peripatetiker verdient, und seine Noten sind in die spätern Ausgaben des Aristoteles aufgenommen worden. Seine „*Quaestio de movente et moto ex intentione Aristotelis et sui commentatoris Averrois*", sowie seine „*Quaestio de principio individuationis*" waren schon 1505 gedruckt worden, während seine „*Tabula dilucidationum in dicta Aristotelis et Averrois ordine alphabetico proposita*" in zwei Bänden 1564 zu Venedig im Druck erschien.

Zimmer, Patritius Benedict, war 1752 zu Abbtsgemünd bei Ellwangen geboren, hatte in Ellwangen und Dillingen Philosophie und katholische Theologie studirt, war seit 1783 Professor der Dogmatik in Dillingen, seit 1799 zu Ingolstadt, später in Landshut, wo er 1820 starb. Als katholischer Philosoph hat er im Geiste Schelling'scher Anschauungen in seiner „philosophischen Religionslehre" (1805) die Lehre von der Idee des Absoluten behandelt und später eine „Untersuchung über den Begriff und die Gesetze der Geschichte" (1817) veröffentlicht, welche als Einleitung zu einer Philosophie der Geschichte dienen sollte.

Zorzi, Francesco, lateinisch Franciscus Georgius Venetus (von seiner Vaterstadt Venedig) genannt, war 1460 dort

geboren und früh in den Franziskanerorden getreten, hatte dann an verschiedenen Orten Italiens gleichzeitig mit Agrippa von Nettesheim und mit Pico von Mirandola und noch lange nach des letztern Tode in ähnlicher mystisch-pythagoräisch-kabbalistischer Geistesrichtung, wie diese beiden, gelehrt und seine Philosophie in dem Werke „*De harmonia mundi cantica tria*“ (1525 in Venedig) vorgetragen. Er starb 1540. Die Grundzüge seiner Weltanschauung sind in folgenden Sätzen enthalten: Alles in der Welt ist in Zahlen geordnet, welche mit den himmlischen Dingen verwandt sind und zu denselben hinaufsteigen, während sie zugleich mit den sinnlichen Dingen vertraulich zusammenstehen. Darin ist die Harmonie zwischen der irdischen und himmlischen Welt begründet. Das Eine oder Gott steigt in die Geschöpfe herab in der Harmonie von drei Enneaden oder neun Ordnungen von Intelligenzen, neun Himmeln und neun Arten vergänglicher Dinge. Die obere Neunzahl beherrscht immer die untere, wobei indessen der Einfluss des Beherrschenden durch die jedesmalige Beschaffenheit der die Wirkungen von Oben aufnehmenden Wesen bestimmt wird. Weil Vier die Wurzel aller Zahl ist und alle musikalische Harmonie enthält, so besteht jede Enneade (Neunheit) aus den vier Elementen, die in Gott als Ideen oder Urquellen der Dinge, in den Engeln als mitgetheilte Kräfte, in den Himmeln als Himmelskräfte und in der Natur als Samen aller Dinge walten. Mit freiem Willen hat Gott die Welt geschaffen und erfüllt Alles mit seinem Hauch und Leben. Indem das Wort Gottes alle Dinge dem Wesen und Begriffe nach in sich schliesst und sie aus ihm in ihr besonderes Sein übergehen, ist dasselbe ihr Träger und Erhalter, sodass in ihm Alles lebt und von ihm alle Wissenschaft und Philosophie kommt. Während das Weltall ein unendliches lebendiges Wesen ist, das durch die Weltseele in der Kraft Gottes erhalten wird, ist die menschliche Seele eine göttliche Substanz, die eine vernünftige Zahl mit sich führt und Alles zu erkennen im Stande ist, weil sie die intelligibeln Formen der Dinge in sich trägt, welche der menschliche Geist in dem ihn erleuchtenden göttlichen Lichte zur Entwickelung bringt. Der oberste Theil der Seele ist der von Gott dem Menschen eingehauchte Geist; der unterste Theil ist die Quelle des animalischen Lebens und als solcher stets der Begierlichkeit und dem Bösen zugekehrt; der mittlere Theil, die eigentlich vernünftige Seele, ist das Bindeglied zwischen dem obern und untern Theil und kann sich beiden zuwenden, also gut und selig oder bös und unselig werden. Durch die Sünde verliert der Mensch den göttlichen Geist, und wird unfähig der göttlichen Erkenntniss und des Verdienstes in seinen Werken, während der ihn verlassende göttliche Geist zu Gott zurückkehrt. Hat sich dagegen die mittlere Seele dem Geiste zugewendet und ist in das Leben desselben eingetreten, dann kehrt er auch mit ihm zu Gott zurück und wird selig in Gott. Im Stande der Ekstase oder göttlichen Erhebung (Vergottung) trennt sich die Seele möglichst vom Körper los, lässt denselben gleichsam als halbtodt zurück und verliert sich ganz in das Meer der göttlichen Schauung. Um dahin zu gelangen, darf der Mensch den Reizen der sinnlichen Begierlichkeit kein Gehör schenken und muss all sein Thun und Lassen dem göttlichen Geiste gleichförmig machen, um auf diesem Wege im Jenseits zu dauernder und ewiger Vergottung zu gelangen, nachdem der Leib ganz in den Geist übergegangen ist. Das Ur- und Vorbild solcher Vergottung ist Christus, den Gott zur höchsten Einheit mit sich erhoben hat, damit durch ihn Alles zu gleicher Einheit mit Gott gelange.

Zwanziger, Johann Christian, war 1723 zu Leutschau in Ungarn geboren und als Privatdocent und Lehrer einer Erziehungsanstalt in Leipzig 1808 gestorben. Nachdem er 1765 und 1768 zwei lateinische Abhandlungen über den Unterschied und Zusammenhang zwischen Freiheit und Nothwendigkeit veröffentlicht hatte, liess er 1778 in einem „Sendschreiben“ seine „Zweifel wider einige philosophische Aphorismen des Herrn Doctor Platner“, (welcher als Lehrer der Physiologie und Philosophie in Leipzig wirkte) vom Stapel laufen und gab in der Schrift „Theorie der Stoiker und Akademiker von Perception und Probabilismus, nach Anleitung des Cicero, mit Anmerkungen aus der ältern und neuern Philosophie“ (1788) einen schätzbaren Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Als Anhänger der Kant'schen Philosophie zeigt er sich in den Schriften: „Commentar über Herrn Professor Kant's Kritik der reinen Vernunft“ (1792) und „Commentar über die Kritik der praktischen Vernunft“ (1794), ferner „Unparteiische Erläuterung über die Kant'sche Lehre von den Ideen und Antinomien“ (1797), und in der Uebersetzung von Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten unter dem Titel „*Immanuelis Kantii constitutio metaphysicae morum*“ (1796).

Druck von Bockwitz & Webel in Leipzig.